Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Erster Band:

Johannes Duns Scotus.

Wien, 1881.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler

Johannes Duns Scotus.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien, 1881.
Wilhelm Braumüller
k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC -2 1931

1836

Vorrede.

Der Plan des Unternehmens, dessen erster Band hiemit der Oeffentlichkeit übergeben wird, ist am Schlusse desselben angegeben, daher ich nicht nöthig habe, mich in einer Vorrede hierüber zu verbreiten. Ich bemerke nur so viel, daß sich dieses literarische Unternehmen an eine vor zwei Decennien erschienene Arbeit über Thomas Aquinas anschließt, wie es auch mit der Darstellung des Thomismus im fünfzehnten Jahrhundert abschließen soll. Der zwischen Thomas und Duns Scotus fallenden Epoche gehören ein paar Arbeiten an, welche ich in den letztverflossenen Jahren über Heinrich von Gent und Roger Baco erscheinen ließ; auf diese und einige andere, die Philosophie und Theologie des dreizehnten Jahrhunderts betreffende Abhandlungen habe ich mich denn auch mehrfach im vorliegenden Buche bezogen, und wünsche, daß sie für den etwaigen Fall einer kritischen Beurtheilung desselben der Vollständigkeit halber beigezogen werden mögen. Für die Dogmengeschichte und theologische Literärgeschichte möchte vielleicht das in ziemlicher Vollständigkeit aufgewiesene Verhältniß des Duns Scotus zu Anselm von Canterbury nicht ganz ohne Belang sein; ich selber fand hierin einigen Ersatz dafür, daß

ich die bis an die Schwelle der beginnenden Scholastik geführte Darstellung der christlich-theologischen Literärgeschichte des früheren Mittelalters an der Stelle abbrach, wo ich bei Anselm angelangt war. Ohne selber eine vollständige Geschichte der kirchlichen Theologie in Aussicht zu nehmen, glaube ich doch durch meine bisherigen Arbeiten ziemlich ausgreifende Beiträge für ein derartiges Vorhaben geliefert, und eine künftige Inswerksetzung desselben einigermaßen erleichtert zu haben. Einige Sorgfalt wurde im vorliegenden Buche der Aufweisung des Verhältnisses der Scholastiker zu Aristoteles zugewendet; ich halte dafür, daß eine hierauf achtende Behandlung der Geschichte der Scholastik für ein wissenschaftliches Studium derselben von Belang sei, und es insbesondere für die nachwachsende theologische Generation instructiv zu machen geeignet sei. Ist es überhaupt wesentlich und für den gelehrten Betrieb der Theologie förderlich, den Zusammenhang der älteren kirchlichen Literatur mit der Literatur des vorchristlichen Alterthums nicht aus den Augen zu verlieren, so wird dieß insbesondere von der auf Aristoteles basirten Schulwissenschaft des Mittelalters zu gelten haben.

Bezüglich der vorerwähnten, in diesem Buche angezogenen kleineren Arbeiten über die Philosophie und Theologie des dreizehnten Jahrhunderts sei mir gestattet, ein paar übersehene Correcturen nachzutragen. In den beiden Abhandlungen über Baco sollte mehrmals Ptolemäus statt Ptolomäus stehen; in der Abhandlung über die Psychologie des Roger Baco hat es S. 61 zu heißen: Ende des Sehnervs (statt Auge des Sehnervs). In der Schrift über die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Bonaventura ist S. 63 zu lesen: das

denkhafte Innern (statt Innere). In der Abhandlung über die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Duns Scotus ist auf S. 17, Linie 26 der Name Thomas dem durch ein Schreib- oder Druckversehen dahin gerathenen Namen des Duns Scotus zu substituiren, wie übrigens der Context selber an die Hand gibt.

Ich habe schließlich noch zu bemerken, daß, soweit in diesem Buche von einem Hinausgreifen über den Denkstandpunkt der Scholastik die Rede ist, es sich um eine Commensuration der mittelalterlichen Speculation mit dem neuzeitlichen speculativen Theismus handelt, wie er sich als christlich rectificirtes und durchgebildetes Resultat der neueren europäischen Philosophie, nicht etwa in irgend einem bestimmten besonderen Denksysteme dieser oder jener Denomination, sondern in der Gesammtanschauung aller Jener durchgebildet hat, welche einer christlichen Philosophie ihre specielle Theilnahme widmen. Daß bei einem solchen Vorgehen die mittelalterliche christliche Philosophie an Interesse nicht verliert, sondern eher gewinnt, wird kein Kundiger bestreiten; mir erscheint es als das geeignete Mittel, das mittelalterliche Denkleben dem Interesse der Gegenwart näher zu rücken und die allerdings durch viele und mannigfache Zwischenglieder vermittelte Continuität zwischen dem Geistesleben der Vergangenheit und Gegenwart in das Licht eines richtigen Verständnisses zu rücken.

B
721
.W43

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Capitel.

Die Franciscanerschule des dreizehnten Jahrhunderts in ihrem Verhältniß zu jener der Dominicaner; ursprüngliche Anknüpfungspunkte der ersteren, specielle Beeinflussungen derselben in England.

Die ursprünglichen Anknüpfungspunkte der Theologie des Franciscanerordens; veränderte Stellung derselben gegenüber dem Thomismus als fertiger Doctrin, Einfluß der Oxforder Schule auf diese veränderte Stellungnahme: Robert v. Lincoln, Adam v. Marsh, Roger Baco. Bedingtheit der geistigen Individualität des Duns Scotus und seines Verhältnisses zum scholastischen Peripatetismus des dreizehnten Jahrhunderts durch die in seiner englischen Heimat empfangenen Anregungen (Seite 1—6).

Zweites Capitel.

Lebensgang und schriftstellerische Thätigkeit des Johannes Duns Scotus.

Differente Angaben über Vaterland, Geburtsort und Geburtsjahr des Duns Scotus, Wadding's Untersuchungen hierüber; seine Lernzeit, seine erste Lehrthätigkeit in Oxford, Uebersiedelung an die Pariser Universität, schließliche Berufung nach Cöln, Abschluß seiner irdischen Lebensthätigkeit in Cöln (S. 7—11). Classification der von ihm hinterlassenen Schriften, Scheidung der echten und unterschobenen Schriften, Druckausgaben und Commentationen seiner Werke (S. 11—18).

Drittes Capitel.

Duns Scotus nach seinen schriftstellerischen Leistungen im Allgemeinen gewürdiget; seine Leistungen als Ausleger des Aristoteles und theologischer Sententiarier.

Anläufe des Duns Scotus zu einer systematischen Gestaltung und Zusammenfassung seiner Lehre; Charakteristik seiner hieher gehörigen Schriften (S. 18—20). Kritisch-commentatorische Arbeiten des Duns Scotus, Classification derselben. Seine Auslegungen der logischen Schriften des Aristoteles und der

aristotelischen Bücher de Anima; seine doppelte Bearbeitung der Metaphysik des Aristoteles (S. 20—25). Charakteristische Abweichungen des Scotus von Thomas Aquinas in der Auslegung des Aristoteles (S. 25—31); das Verhältniß Beider zu den arabischen Erklärern des Aristoteles: Averroes und Avicenna (S. 32—46). Kritische Bemängelungen der aristotelischen Lehre durch Duns Scotus: Unvermeidlichkeit eines naturalistischen Determinismus in einer ausschließlich auf sich selber gestellten Philosophie (Seite 46—50). Kirchlicher Positivismus des Duns Scotus; sein Verhältniß als theologischer Sententiarier zu der ihm vorausgegangenen Entwickelung und Gestaltung der Theologie seines Ordens, antispeculative und antithomistische Haltung des Duns Scotus (S. 51—64). Die scholastisch-theologische Lehrdarstellung in der durch Scotus erlangten Art und Form ihrer Durchbildung (S. 65—67).

Viertes Capitel.

Die Stellung des Duns Scotus in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik; sein Verhältniß zu den ihm vorausgegangenen Vertretern derselben.

Bestimmung dieser Stellung im Allgemeinen, Bedingungsverhältnisse derselben. Charakteristik seiner Auffassung der theologischen Wissenschaft im Gegensatze zu jener des Thomas Aquinas, und in Abweichung von der durch Alexander Halesius und Bonaventura vertretenen; sein Verhältniß zu Anselm von Canterbury (S. 67—71). Seine Selbstauseinandersetzung mit Heinrich v. Gent über wahren und falschen Augustinismus; Verhältniß Beider zu Augustin's erkenntnißtheoretischen und psychologischen Grundanschauungen (S. 71—75). Scotus als Bestreiter der erkenntnißtheoretischen Unterlagen der thomistischen Theologie (S. 75—80); seine Mittelstellung zwischen dem speculativen Thomismus und dem antispeculativen Rationalismus und Empirismus der auf ihn folgenden Scholastiker, philosophisch-kritische Beleuchtung seines Verhältnisses zur thomistischen Ideologie (S. 80—86). Zusammenhang der erkenntnißtheoretischen Lehren des Duns Scotus mit seinem Seelenbegriffe und seiner Anschauung von der Materie; sein Verhältniß in diesen Beziehungen zu Thomas Aquinas, Heinrich v. Gent, Roger Baco (S. 86—92) Der principielle Individualismus des Duns Scotus, Vermittelung desselben mit der Realität des scholastisch-peripatetischen Allgemeinbegriffes, Selbstauseinandersetzung mit Avicenna und Roger Baco über den Begriff des Einen und der Zahl, kritische Beleuchtung der Zahlenmetaphysik des Duns Scotus (S. 93—102). Seine Vertheidigung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins gegen Thomas und Heinrich, seine Lehre über Bild und Spur des Göttlichen in den Creaturen im Gegensatz zu Thomas und Bonaventura; in welchem Sinne Gott extra omne genus sei (S. 103—109). Ueber den inneren und äußeren Möglichkeitsgrund der Entia possibilia, Ablehnung einer denknothwendigen Selbstbeziehung Gottes auf das außergöttliche Sein, Modus des göttlichen Erkennens der außergöttlichen Dinge: gegen Heinrich, Thomas und Bonaventura (S. 109—112). Conformität der Lehre des Scotus vom menschlichen Erkennen und Wollen mit jener über das göttliche Erkennen und Wollen; seine Selbstauseinandersetzung hierüber mit den hieher bezüglichen Lehranschauungen Bonaventura's, Thomas', Heinrich's; Stel-

lungnahme gegen Anselm's unvermittelten Realismus im Punkte der menschlichen Willensfreiheit (Seite 113—118). Uebereinstimmung mit Anselm in der Fassung des Standes der Justitia originalis und des Peccatum originale, Polemik gegen abweichende Fassungen dieser Lehrpunkte, speciell gegen Heinrich v. Gent; Mängel der Anthropologie des Duns Scotus. Seine Ansicht über die Gerechtigkeit der Heiden, Verwandtschaft derselben mit jener Baco's (S. 119—126). Die Gnaden- und Erlösungslehre des Duns Scotus: Ablehnung der Ansichten Thomas' und Heinrich's über das Subject der Gnadenwirkung, Bestreitung der Satisfactionstheorie Anselm's (S. 127—131). Bestreitung der thomistischen Auffassung des Sacramentes (S. 134—136). Die scotistische Auffassung des Seligkeitsstandes im Gegensatze zu jener Heinrich's und Thomas' (S. 136—139).

Fünftes Capitel.

Die Denklehre des Duns Scotus.

1. Die Logik als Darstellung des rationalen Denkverfahrens; die Syllogistik als Regel der ratiocinativen Denkthätigkeit, der Syllogismus als Subjectum primum et proprium der Logik (S. 139—144). Die übrigen Subjecte der Logik als Denklehre; Gliederung der logischen Bücher des Aristoteles nach Thomas Aquinas und Duns Scotus Darstellungsweise der formalen Logik bei Scotus, Erweiterung ihres Stoffes durch die von seinen unmittelbaren Vormännern aufgenommenen neuen Lehrerörterungen (S. 144—150).

2. Unterbau der Syllogistik durch die Lehre vom Urtheil. Eintheilung der Urtheile nach der logischen Beschaffenheit der Subjectstermini als Termini discreti oder communes (S. 150 f.). Unterscheidung der Urtheile nach ihrem qualitativen Charakter: kategorische und hypothetische Urtheile; über die Convertibilität derselben (S. 152—156). Von den Modalsätzen als Unterart der kategorischen Urtheile; Regeln ihrer Convertirbarkeit (S. 156—160).

3. Ueber die Zulässigkeit von Schlüssen aus particulären, unbestimmten oder rein negativen Prämissen (S. 160—163). Erörterungen über die drei aristotelischen Schlußfiguren (S. 163—166). Ueber die Verbindung von Modalurtheilen mit Propositiones de inesse in den Schlußprämissen; über Contingenzsyllogismen, über die aus der Verbindung von Urtheilen de possibili vel contingenti mit Nothwendigkeitsaussagen resultirenden Schlußsätze (S. 166—172). Syllogismi hypothetici, Syllogismi ex hypothesi, Syllogismi ostensivi. Syllogismus expositorius, Zirkelsyllogismus, Syllogismus ad impossibile, Petitiones principii, inductives Denkverfahren [S. 172—178). Requisite eines logisch giltigen Syllogismus, Scheinsyllogismen (S. 178—180).

Sechstes Capitel.

Die Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Duns Scotus.

1. Von den menschlichen Erkenntnißkräften und den ihnen entsprechenden Erkenntnißobjecten. Die menschliche Seele ursprünglich eine Tabula rasa, die Sinneserkenntniß als Samengrund der intellectiven Erkenntniß. Charakteristischer Unterschied zwischen den sinnlichen Erkenntnißkräften und dem Intellecte im Verhältniß zum Wesen des Gesammtmenschen; Verhältniß der cognoscitiven Potenzen

zur Seelensubstanz und untereinander; Ordnungsverhältniß der cognoscitiven Potenzen (S. 180—186). Intellective Erkennbarkeit des Singulären, Grenzen derselben; das Esse actualis existentiae als grundhaftes Object der intellectiven Erkenntniß, Wesen derselben als Erhebung vom Zufälligen und Veränderlichen zum Nothwendigen und Bleibenden, Bewahrheitung dieses Charakters der menschlichen Erkenntniß im Erkennen des Einzeldinges (S. 186—190). Verhältniß des Intellectus agens zum Intellectus possibilis, potentielle Einheit beider. Der Intellectus agens als intellectives Sehvermögen, confuses und distinctes Sehen d. i. unvermitteltes und im Allgemeingedanken vermitteltes Erkennen des Intellectes, zeitliche Priorität der Cognitio confusa vor der Cognitio distincta im actuellen Erkennen, umgekehrtes Verhältniß im habituellen und virtuellen Erkennen (S. 190 bis 192). Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß das Erkennen keine Selbstverähnlichung der erkennenden Seele mit irgend einem concreten Objecte, der Gedanke des Seienden als solchen das dem menschlichen Intellecte adäquate Erkenntnißobject (S. 193—195). Proportionsverhältniß der Erkennbarkeit der concreten Dinge zu ihrer Anschaubarkeit; Abstufungen der Erkennbarkeit von den niedersten Dingen bis zu den höchsten hinan: Grad und Modus der Erkennbarkeit der Sinnendinge, des menschlichen Selbst, der englischen Naturen, Gottes (S. 196—198).

2. Vermittelung aller menschlichen Erkenntniß im Allgemeingedanken als Garanten der Wahrheit derselben; das Urtheil als wesentliche Form dieser Vermittelung, die Intentiones primae als Object der Vermittelung, Festhaltung der Intentiones primae durch das Mittel der Sprache, Verhältniß der Grammatik zur Ontologie und Logik (S. 199—203). Bedingtheit der Wahrheit der Urtheile und Sätze durch die logische Congruität derselben; Nothwendigkeit einer genauen Fixirung der sachlichen Bedeutung der sprachlichen Termini zur Vermeidung sachlich unwahrer Aufeinanderbeziehungen von Subject und Prädicat der Urtheile; von den Fallaciis in dictione (S. 203—210). Allgemeine Wahrheitsbedingungen der Urtheile; Abstufungen der Urtheile nach ihrem Wahrheitscharakter; accidentell wahre und nothwendig wahre Urtheile, Propositiones primo verae (S. 211—216).

3. Das Wissen als Erkennen aus Gründen, die Primo vera als Haltpunkte der wissenschaftlichen Erkenntniß; der Syllogismus als Vehikel der demonstrativen Erweisung des Wahren (S. 216—220). Grundhaftes und abgeleitetes Wissen, Einheit und Vielheit der Wissenschaften; Verhältniß des Duns Scotus zur aristotelischen Dreitheilung der Scientiae theoricae: Metaphysik, Mathematik, Physik (S. 220—224). Reduction aller Arten intellectiver Selbstbethätigung auf die ihnen entsprechenden Habitus: Habitus intellectivi und operativi zusammt deren Unterabtheilungen: Habitus reales und rationales, Habitus agibilium et factibilium. Eintheilung der Habitus infusi; die Theologie als die dem intellectiven Glaubenshabitus entsprechende Scienz; praktischer Charakter derselben (S. 225—229).

Siebentes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik des Duns Scotus.

1. Die Metaphysik als Ontologie. Object der Ontologie: das Sein als solches. Die zehn Genera des Seienden, Verhältniß derselben unter einander;

Streit über die Frage, ob das Sein in den verschiedenen Kategorien analogice oder univoce prädicirt werde, und wie Aristoteles zu dieser Frage sich verhalte (S. 229—240). Selbsteigene Quidität der Differentiae ultimae und der Passiones entis; Passiones entis convertibiles, Passiones disjunctivae: Contrarietas, Oppositio relativa; Begriff des Ordo (S. 240—245).

2. Die Metaphysik als Ursiologie und Aetiologie: Ordo eminentiae und Ordo dependentiae; Verhältniß beider Ordines zu einander. Das im Ordo dependentiae enthaltene Verhältniß zwischen Causans und Causatum, Eintheilung der Causae, Verhältniß derselben untereinander; die höchste Weltursache als Primum eminens, Primum efficiens und Primum finitivum oder ultimus finis (S. 245 bis 250).

3. Einigung der drei Grundbestimmtheiten der höchsten Weltursache im Gedanken des göttlichen Seins als des unendlichen, absolut nothwendigen und absolut vollkommenen Seins. Unzureichendheit der menschlichen Vernunft zur strikten Erweisung aller in den drei Grundbestimmtheiten der höchsten Weltursache enthaltenen Vollkommenheitsattribute; Stehenbleiben des Metaphysikers bei der Idee des unendlichen Seins als des absoluten Ideales des metaphysischen Denkens (S. 250—255).

Achtes Capitel.

Die Welt- und Naturlehre des Duns Scotus.

1. Materie und Form als Componenten alles Geschaffenen: Die Materia prima als Primum patiens in ihren Unterschieden als Materia primo-prima, secundo-prima, tertio-prima; die Form als Actus der Materie, selbstständige Entität der Materie, Undenkbarkeit reiner Formwesen (S. 255—264). Reduction der Unterschiede der Dinge auf Primo diversa, die Häcceität als singularisirende Determination der concreten Substanzialität (S. 264—267).

2. Grundhafte Scheidung der kosmischen Substanzen: einfache und zusammengesetzte d. i. körperliche Substanzen. Gleichartigkeit der Materie der himmlischen und irdischen Körper; die Unbeseeltheit der Gestirne bloß durch den Glauben gewiß, die Lehre vom Empyreum ausschließlich der Theologie angehörig (S. 267 bis 270). Gliederung der siderischen Welt, Action derselben auf die sublunarische Welt (S. 273—271).

3. Wesentliche Form des Weltdaseins: Zeit, Raum, Bewegung (S. 274 bis 278).

Neuntes Capitel.

Die Anthropologie und Psychologie des Duns Scotus.

1. Die Constituenten des Menschenwesens, specifischer Modus ihrer Verbindung, kosmische Bedeutung ihrer Verknüpfung im Menschen. Ideeller Zusammenhang der Anthropologie mit der Christologie, Bestreitung der anthropologischen Grundanschauung der Thomisten (S. 278—286).

2. Die Seele als Lebensprincip des Menschenleibes, die Art ihrer Gegenwart in demselben, Gliederung der Seelenpotenzen, Verhältniß derselben untereinander und zur Essenz der Seele, Selbstauseinandersetzung des Duns Scotus

hierüber mit den differenten Anschauungen der zeitgenössischen Scholastik; Vermittelung der aristotelischen Zweitheilung der intellectiven Potenzen mit der augustinischen Dreiheit: Memoria, Intellectus, Voluntas (S. 286—293).

3. Von der moralischen Anlage des Menschen: das Problem der Willensfreiheit, Verhältniß des wahlfreien Willens zur sittlichen Vernunft (Synderesis) sowie zur Gnade, der Wille als specifisches Subject der Gnade, Verhältniß dieser Anschauung zur thomistischen (S. 294—301). Ueber die Subjectirung der verschiedenen Arten von Tugenden (theolog. Tugenden, Cardinaltugenden) in den seelischen Potenzen; Selbstauseinandersetzung des Duns Scotus hierüber mit Thomas, Aegydius, Romanus, Heinrich v. Gent; Rangverhältnisse der verschiedenen Tugenden (S. 301—305). Vorrang des Willens vor dem Intellecte, Folgerungen hieraus in Bezug auf das Wesen der Seligkeit, Bekämpfung der entgegengesetzten thomistischen Ansicht, sonstige Abweichungen von der thomistischen Anschauung rücksichtlich des jenseitigen Seins der menschlichen Seele (S. 305 bis 311).

Zehntes Capitel.

Die Lehre des Duns Scotus von den körperlosen Geistwesen.

1. Existenz und kosmische Location der Engelwesen, Verhältniß derselben zu Raum und Zeit; Aeviternität der Engelwesen, controverse Erörterungen über die richtige Auffassung der englischen Aeviternität gegen Bonaventura und Heinrich v. Gent. (S. 311—320).

2. Specifische Art der Lebensbethätigung der englischen Geistwesen im Erkennen und Wollen; Selbstauseinandersetzung des Duns Scotus hierüber mit Thomas Aquinas und Heinrich von Gent (S. 320—326).

3. Organisation des Engelreiches. Verhältniß der kosmischen Location des Engelgeistes zu jener der Menschenseele, nähere Aneinanderrückung beider; allgemeine Bedeutung der Angelologie des Duns Scotus (S. 326—331).

Eilftes Capitel.

Die Gotteslehre des Duns Scotus.

1. Das überweltliche Sein Gottes; Arten seiner Erweisbarkeit. Auffassung und Beurtheilung des Anselm'schen Gottesbeweises von Seite des Duns Scotus, Stellung desselben zu seinen Vorgängern im Franciscanerorden (Alexander Halesius, Bonaventura), zu Thomas Aquinas und Heinrich v. Gent (S. 331—337). Wesensbeschaffenheit des überweltlichen göttlichen Seins; Bestehen des Duns Scotus auf einer rein aposteriorischen Ermittelung der Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, Ablehnung einer speculativen Deduction derselben, Polemik gegen Heinrich und Thomas (S. 337–343). Das göttliche Wirkungsvermögen; Unzureichendheit der menschlichen Vernunft zur rationalen Erweisung der Allmacht Gottes (S. 343—345).

2. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre; suprarationaler Charakter derselben, Anknüpfungspunkte für die rationale Erweisung ihrer Glaublichkeit (SS. 345, 346). Das Mysterium der göttlichen Zeugung, Bemühung des Duns Scotus um eine

der absoluten Geistigkeit des göttlichen Wesens entsprechende Auffassung desselben; Abweisung naturalisirender Erklärungsweisen; rationale Verdeutlichung des göttlichen Spirationsactes (S. 345—355). Rechtfertigung der Formel Filioque. Ablehnung einer die Grenzen sachlicher Berechtigung überschreitenden Polemik gegen die Lehrauffassung der Griechen (S. 355—357). Causation der Personunterschiede in Gott durch die Relationen; Beantwortung der dagegen erhobenen Einwendungen. Der göttliche Vater Principium quod, nicht Principium quo generationis, wie Thomas will (S. 358—367). Begründung der scotistischen Auffassung des trinitarischen Processes aus der augustinischen Dreiheit: Memoria, Intellectus, Voluntas als creatürlicher Nachbildung der göttlichen Dreieinheit; die expressive und declarative Bedeutung des Verbum divinum, Ablehnung einer passivistischen Beziehung desselben auf das creatürliche Sein gegen Heinrich v. Gent (S. 367—372).

3. Die Lehre des Scotus vom göttlichen Weltgedanken; Ablehnung einer denknothwendigen Selbstbeziehung Gottes auf ein außergöttliches Object, Polemik gegen Thomas und Heinrich (S. 372—377). Ob Gott seit ewig schaffen konnte; Bekämpfung Heinrich's, der dieß für unmöglich hält, Bestreitung der von Thomas für die Unerweislichkeit eines zeitlichen Weltanfanges angeführten Argumente (S. 377—381). Die Beschaffenheit der Welteinrichtung vom göttlichen Willen abhängig; mangelhafte Vermittelung dieses Gedankens mit der physikalischen Weltlehre des Duns Scotus, Einschränkung seiner factischen Geltung auf die anderseinkönnende moralische Ordnung (S. 382—385). Unterschied zwischen dem auf die allgemeine Ordnung und dem auf die Einzelwesen gerichteten Willen Gottes; die Gerechtigkeit des göttlichen Willens als Grundbestimmtheit desselben, Zusammenhang der hierauf bezüglichen Lehre des Duns Scotus mit seiner Lehre von den göttlichen Eigenschaften, sein Verhältniß zur thomistischen Auffassung derselben (S. 385—391).

Zwölftes Capitel.

Die Lehre des Duns Scotus von der creativen und gubernativen Thätigkeit Gottes.

1. Begriff des Schaffens, Grundbestimmtheit des creatürlichen Seins, Unabhängigkeit der göttlichen Productio ad extra von der immanenten Productivität des göttlichen Seins (gegen Heinrich), die Erschaffung und Erhaltung der Weltdinge ein Werk der drei göttlichen Personen zumal (S. 391—396).

2. Scotus, Lehre von der göttlichen Weltleitung; ungenügende Behandlung derselben, unzureichende Vermittelung zwischen den physikalisch-naturalistischen Elementen seiner philosophischen Weltlehre und seinem wundergläubigen Supranaturalismus (S. 396—402).

3. Erörterungen über das Böse und das Uebel. Scotus' Verhältniß zu Augustin's Lehre vom Malum; seine Bemängelung Augustin's und Anselm's von Seite der Schwierigkeit, Gott von der Urheberschaft des Bösen zu entlasten, Unzureichendheit und Unsicherheit seiner eigenen Anschauungen in diesem Punkte (S. 402—408). Ueber das Malum poenae und sein Verhältniß zur Ordnung des Ganzen (S. 408—410).

Dreizehntes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie des Duns Scotus.

Das Wesen der Sünde im Allgemeinen; Unterschied der Sünde Adam's von jener der Engel. Scotus' Auffassung der summa rectitudo des Urzustandes, Wesen und Beschaffenheit der Justitia originalis (S. 410—415). Begriff des Peccatum originis, formales und materiales Element desselben; Möglichkeit einer natürlichen Seligkeit für die ungetauft verstorbenen Kinder (S. 415—418). Der Habitus charitatis als das in den Erlösten der Justitia originalis substituirte göttliche Donum; Möglichkeit einer Erfüllung der göttlichen Gebote von Seite der dieses Donum Ermangelnden, Art und Grenze dieser Möglichkeit (S. 418—421). Das Wesen des Habitus charitativus in seinem Verhältniß zu den übernatürlichen Tugenden des Glaubens und Hoffens. Formale Identität der Gnade und der Charitas; die Acceptatio habitualis als das Wesentliche im Begriffe des Habitus justitiae, allgemeine Anschauung des Scotus vom Wesen des psychischen Habitus (S. 421—427).

Vierzehntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie des Duns Scotus.

1. Denkmöglichkeit und Modus der Incarnation. Abstract metaphysische Denkbarmachung derselben, Ablehnung der speculativen Erklärungsversuche; die persönliche Proprietät des göttlichen Wortes als Ratio formalis der Terminirung der menschlichen Natur in der göttlichen, die menschliche Seele als Medium quo (nicht Medium quod) der Assumtion der menschlichen Natur (S. 427—433). Zeitliche Simultaneität der Entstehung der Seele und des Leibes Christi, Coincidenz dieser Entstehung mit dem Momente der Incarnation; die heilige Jungfrau als secundäre Activursache der Bildung des Leibes Christi in ihrem Schooße; Zusammenhang dieser Anschauung mit der Lehre des Duns Scotus von der unbefleckten Empfängniß (S. 433—436).

2. Ueber das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Doppeltes Esse actualis existentiae in Christus, doppelte Filiation Christi, Adoptivsohnschaft Christi als Menschen, Ableitung der Impeccabilität Christi aus der ihm eingegossenen Gnadenfülle (S. 437—440). Damit congruirende Erklärung der intellectuellen Vollkommenheit der Seele Christi. Die Visio beata der Seele Christi, von Thomas abweichende Auffassung derselben bei Duns Scotus; die von ihm der Seele Christi zugeschriebene Cognitio abstractiva und intuitiva (S. 441 bis 447). Die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur Christi: Die seelische Leidensfähigkeit Christi, Polemik gegen die Auffassung derselben von Seite Heinrich's v. Gent (S. 448—453). Natürliche Sterblichkeit des Erdenleibes Christi; Bekämpfung der von Bonaventura und Varro für die Unvermeidlichkeit des actuellen Sterbens Christi angeführten Gründe; Vertheidigung der natürlichen Verweslichkeit des Leibes Christi gegen Heinrich v. Gent (S. 353 f.)

3. Die verdienstliche Freiwilligkeit der Selbsthingebung Christi. Christus als ein Verdienender vom Momente der Incarnation angefangen; Christus als

Verdienender für sich und alle Anderen, die Beatification der menschlichen Natur Christi kein Verdiensterwerb Christi (S. 454—457). Das Erlösungsverdienst Christi ein endliches, von der göttlichen Acceptation abhängiges Verdienst; extensive Unbegrenztheit und rückwirkende Kraft desselben, Modus der Rückwirkung auf die heilige Jungfrau. Vollständige Repräsentation aller Rangstufen himmlischer Menschenbeseligung (S. 457—462).

Fünfzehntes Capitel.

Die Sacramentenlehre des Duns Scotus.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen: Nothwendigkeit und Zweck derselben; das ex opero operato wirksame alttestamentliche Sacrament der Beschneidung als Aequivalent des christlichen Taufsacramentes. Polemik gegen die thomistische Auffassung des Wesens der neutestamentlichen Sacramente (S. 462—465). Worin sich der Vorzug der neutestamentlichen Sacramente vor jenen des Alten Testaments bekunde; Ableitung der Siebenzahl der kirchlichen Sacramente (S. 465—471).

2. Die Lehren des Duns Scotus über Taufe und Buße. Unwiederholbarkeit des Taufsacramentes, Polemik gegen die thomistische Begründung derselben; Darlegung der inneren Gründe der Unwiederholbarkeit bestimmter Sacramente (S. 471—475). Die Buße als moralischer Act; die freiwillige Uebernahme eines schuldigen Strafleidens als Tilgungsmittel des Reatus culpae; Bekämpfung der thomistischen Ansicht über den Reatus culpae (S. 476—480). Die durch das natürliche und göttliche Gesetz geforderten Requisite der Buße; die Buße als Sacrament, der Priester als Minister dieses Sacramentes (S. 480—483).

3. Die scotistische Theologie des Altarssacramentes: Erörterungen über die Form dieses Sacramentes (S. 483—485). Ueber den Präsenzmodus des eucharistischen Christus; Selbstauseinandersetzung des Duns Scotus über einzelne Punkte dieser Frage mit Thomas Aquinas und Richard a Media Villa (S. 485 bis 490). Begriff und Wirkung der Transsubstantiation; actives und passives Verhalten der nach Vollzug der Transsubstantiation zurückbleibenden sinnlichen Accidenzen des Sacramentes, kritische Bezugnahme auf verschiedene hierauf bezügliche Meinungsäußerungen (S. 491—496).

Sechzehntes Capitel.

Duns Scotus über Ordnung, Recht und Gesetz in der kirchlichen Gemeinschaft.

1. Die Ehe als Grundwurzel der menschlichen Gesellschaft; die Bindung des Geschlechtsverkehres an die eheliche Gemeinschaft unverletzliche göttliche Satzung. Die väterliche Gewalt im Naturrechte begründet, die Auctoritas politica im positiven Rechte (S. 496—498). Begründung des positiven Rechtes durch das göttliche, dessen Herrschaft aufrecht zu erhalten Beruf der Kirche ist. Einigung der kirchlichen Gewaltfülle in der Person des Papstes als plenipotentiären Inhabers der äußeren kirchlichen Jurisdiction. Das geistliche Strafrecht in seinem Unterschiede vom weltlichen Strafrechte; Auslegungsregeln des kirchlichen

Rechtes, Unterscheidung der authentischen Gesetzeserklärung der kirchlichen Machthaber von der bloß doctrinellen Gesetzeserklärung der kirchlichen Rechtsbücher (S. 498—502). Eintreten des Duns Scotus für die moralische Verpflichtung der weltlichen Fürsten zur Application des Taufzwanges an ihre nichtgetauften Unterthanen (S. 502 f.).

2. Die Anschauungen des Duns Scotus über die privatrechtlichen Verhältnisse: Ursprüngliche Gütergemeinschaft, das Recht des Privatbesitzes ausschließlich im positiven Gesetze begründet; Behandlung der Lehren über Eigenthums-, Erwerbs- und Vertragsrecht mit Beziehung auf die Restitutionspflicht (S. 504—508).

3. Das Eherecht: weder die Monogamie, noch die Unauflöslichkeit der Ehe stricte im natürlichen Gesetze begründet, sondern in einer unmittelbaren göttlichen Anordnung. Unvermitteltes Nebeneinanderstehen des weltentsagenden Ascetismus und naturalistischer Inclinationen in Auffassung der natürlichen Weltdinge bei Duns Scotus; Erklärungsgrund dieser Gespaltenheit seines Denkens (S. 508 bis 512).

Druckberichtigungen:

S. 3, Anm. 1 ist am Schlusse der zweiten Zeile ein (:) statt des (;) zu setzen.

S. 45, Zeile 10 von oben: **den** statt der.

S. 70, Zeile 16 von oben: **in die Theologie** statt in der Theologie.

S. 72 ist das (,) am Ende der Zeile 12 von oben an das Ende der Zeile 11 hinaufzurücken. — Auf eben derselben Seite hat in der Columnenüberschrift zu stehen: **Viertes Capitel** statt Drittes Capitel.

S. 117, Anm. 4 hat die Citation zu lauten: **QQ. LXXXIII, qq. 4 et 21** statt qq LXXXIII, 99. 4 et 21.

S. 153, Anm. 5, letzte Zeile: **als fünfter** statt fünfter.

Erstes Capitel.

Die Franciscanerschule des 13. Jahrhunderts in ihrem Verhältnisse zu jener der Dominicaner; ursprüngliche Anknüpfungspunkte der ersteren, specielle Beeinflussungen derselben in England.

Wie Thomas Aquinas der hervorragendste theologische Lehrer des Dominicanerordens ist, so sein Antagonist Johannes Duns Scotus jener des Franciscanerordens. Duns Scotus repräsentirt indeß keineswegs so schlechthin das ursprüngliche Verhältniß der Lehrweise seines Ordens zu jener des anderen Ordens; sein Auftreten fällt vielmehr in eine Zeit, in welcher die Franciscanerschule von der im 13. Jahrhundert allgewaltigen peripatetischen Strömung trotz ihres anfänglichen Ankämpfens gegen dieselbe so sehr beherrscht war, daß der Gegensatz gegen die Dominicaner als eigentliche Träger derselben nicht mehr durch das relative Zurückgreifen auf die Mystiker und Platoniker des 12. Jahrhunderts, sondern nur durch eine andere Auffassung und Gestaltung der in den Schulen ausnahmslos zur Herrschaft gelangten peripatetischen Doctrin sich halten ließ. Der Antagonismus des Duns Scotus machte sich als kritisches Correctiv der in der Dominicanerschule zur Herrschaft gelangten Auffassung und Verwerthung der peripatetischen Schulweisheit für die Zwecke der christlichen Erkenntniß geltend, und trug als skeptische Anstreitung der im Thomismus vollzogenen Art der Versöhnung von Glauben und Wissen bereits auch die stillschweigende Andeutung der Nothwendigkeit einer zukünftigen völligen Umgestaltung und Neugestaltung des auf durchwegs veränderten Unterlagen aufzuführenden Gebäudes einer christlichen Gesammterkenntniß in sich. Duns Scotus stellte sich hiemit unverkennbar über den seine Ordensgenossenschaft beherrschenden Gesichtskreis hinaus, und konnte in seiner unmittelbaren geschichtlichen Nachwirkung nur dazu beitragen, die durch seine Impulse

bleibend bestimmte Schule seines Ordens von den Bahnen der durch ihre ersten Lehrer eingeleiteten gedankenmäßigen Vermittelung des überlieferten kirchlichen Glaubensbewußtseins abzudrängen; in seinem eigentlichen Wesen aber verstanden diente sein Auftreten einer höheren geschichtlichen Nothwendigkeit, und bedeutete für sein Zeitalter die innerhalb des geistigen Gesichtskreises desselben mögliche Wahrung der Freiheit des Gedankens und der durch keine unzulänglichen Auctoritäten beirrten selbstständigen Ueberzeugung. Vor den höchsten unabweislichen Auctoritäten des Glaubens und der Erkenntniß in Ehrfurcht sich beugend, wollte er durch sein geistiges Schaffen und Wirken einzig der Ehre des Höchsten dienen, und die Kirche im reinen Glanze ihrer geistigen Hoheit zeigen — ein Strebeziel, das bei keinem Anderen der Scholastiker in so eigenartiger Unmittelbarkeit wie bei ihm zu Tage trat.

Der ursprüngliche Zweck des vom heiligen Franz von Assisi gegründeten Ordens war die Erneuerung des urchristlichen Apostolates mit seiner Armuth und Weltentsagung, um in Kraft dieser Erneuerung auch die Kirche selbst im apostolischen Geiste zu erneuern, das Streben nach christlicher Heiligkeit und Vollendung allwärts in den Seelen zu wecken, das Beispiel der unmittelbaren Nachfolge Christi in continuirlicher lebendiger Veranschaulichung der Welt vor Augen zu halten, alles Leid und Elend mit dem Troste der christlichen Barmherzigkeit zu trösten, und in aufopfernder Hingebung den geistlich Verlassenen und leiblich Armen Alles zu werden. Wissenschaftliche Ziele und Bestrebungen standen mit diesen, in ihrer Art höchsten, aber durchaus praktischen, auf eine sittliche Regeneration des allgemeinen Weltlebens abzielenden reformatorischen Plänen anfangs nicht in Verbindung, zwangen sich indeß, wenn schon nicht dem Stifter, so doch der von ihm gegründeten Ordensgenossenschaft bald als nicht zu umgehende Bedingungen gedeihlicher Wirksamkeit auf, die ja nicht bloß auf die Armen und Niedrigen sich beschränken, sondern die gesammte christliche Gesellschaft durchdringen, ja über den Bereich derselben hinaus in die fernen Länder der Ungläubigen sich erstrecken sollte. Selbst die den Armen zu leistenden Dienste, die denselben zu erweisenden Werke leiblicher und geistlicher Barmherzigkeit heischten mancherlei Geschick, mancherlei Einsichten und Kenntnisse, welche wie jene der Arzeneikunde, oder des richtigen methodischen Verfahrens einer eindringlichen religiösen Volksbelehrung, durch Studium und Uebung erworben werden mußten. Bereits Bruder Elias, der erste noch von Franciscus selber

bestellte oberste Meister des Ordens betonte den Werth und die Nothwendigkeit wissenschaftlicher Bildung; Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, ein Gönner des Ordens,[1] bemerkte gegen den ihm befreundeten Minister Provincialis Petrus von Tewksbury, daß der neuentstandene Orden ohne Pflege wissenschaftlicher Studien rasch seinem Verfalle entgegeneilen würde. Dieß fühlten auch die Leiter und Brüder des Ordens selber, welche Werth darauf legten, literarisch gebildete Männer als Genossen ihrer Gemeinschaft zu gewinnen und sie als Lehrer in den Schulen ihrer Klöster zu verwenden. Zu dem berühmten Pariser Lehrer Alexander Halesius († 1245), der in bereits vorgerückter Lebenszeit einer der Ihrigen wurde und ihnen durch 17 Jahre angehörte, hatten sie ihren ersten Vertreter an der berühmtesten Schule der Christenheit, welchem sich bald in regelmäßiger Ordnung eine Reihe von Nachfolgern anschloß.

Der Orden hatte vor dem Tode seines Stifters (4. Octob. 1224) sich über Italien nach Frankreich, Spanien und Portugal verbreitet, auch in Deutschland, Ungarn, England Eingang gesucht; 42 Jahre nach dem Hinscheiden des heiligen Franciscus zählte er bereits 8000 Klöster in 23 Provinzen. Ihr erster Minister Provincialis in England war Agnellus von Pisa, der eine Ordensschule in Oxford errichtete, und den an der Oxforder Universität lehrenden Robert Grossetête bat, auch der Ordensschule seine Mühen zuwenden zu wollen.[2] Nachdem Robert zum Bischof von Lincoln erhoben worden war (1235), trat an seine Stelle Magister Petrus, später Bischof in Schottland, nach diesem Johann von Wesenham, später Bischof von Coventry (1245) und dann Thomas Walleus, später Bischof von St. David in Wales (1248). Der Nachfolger des Agnellus, Albert von Pisa, später vierter Minister Generalis des Ordens, errichtete bereits in verschiedenen Städten Englands, wo Franciscanerconvente sich befanden, Ordensschulen, die er mit Lehrern aus dem Orden selber besetzte; unter diesen war Adam de Marisco, der zu Oxford lehrte, der berühmteste.[3] Der vierte Minister Provincialis Wilhelm von Nottingham

[1] Vgl. Robert's Aeußerungen in seinen Briefen an den Minister Generalis Elias, sowie an Papst Gregor IX und Cardinal Raynald (nachmals Alexander IV.); Roberti Grosseteste Epistolae (ed. Luard, London 1861) Epp. 31, 41, 58, 59.

[2] Vgl. Thomas de Eccleston: De adventu Minorum in Angliam. Collatio X. Abgedr. in Monumenta Franciscana (ed. Brewer, London 1858), S. 57 ff.

[3] Ueber die Art, wie er dem Orden gewonnen wurde: Eccleston Coll. III., S. 15 f.

verfügte, daß an den Universitäten Englands stetig junge Glieder des Ordens zu Lehrern für die Schulen des Ordens gebildet werden sollten; sie errangen auch bald das Amt von öffentlichen Lehrern an den Universitäten von Oxford und Cambridge selber,[1] und erwarben an auswärtigen Schulen Ruf und Namen. Wie vordem schon Engländer: Alexander Halesius und Thomas Wallensis in Paris als Lehrer geglänzt hatten, so waren es alsbald auch englische Franciscaner, welche, wie Radulph de Colebruge und Richard von Cornwall (Richardus Anglicus) und später Johann von Peckham, ehe sie in Oxford lehrend auftraten, bereits an der Pariser Universität das Lehramt verwaltet hatten. So groß war der Lerneifer und die geistige Strebsamkeit der englischen Franciscaner, daß sie an verschiedene auswärtige Schulen des Ordens, nach Lyon und Cöln, nach Irland und Dänemark gesendet wurden, um dem daselbst empfundenen Bedürfniß nach tüchtigen Lehrern zu genügen.

Der erste dem Orden angehörige Lehrer an der Oxforder Universität war Adam de Marisco, dem Robert von Lincoln innigst befreundet[2] und von Roger Baco den erleuchtetsten Männern seiner Zeit beigezählt.[3] Er war ohne Zweifel auch einer von den Mitbegründern der Lehrtraditionen, welche wir noch bei Duns Scotus und später in den englischen Franciscanern nachwirken sehen, unbeschadet der Modificationen und Correcturen, welchen jene Traditionen, wie in der Natur der Sache lag, zufolge der Bewegungen auf dem Gebiete der scholastischen Theologie im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts unterlagen. Ohnedieß hätte es die geistige Gemeinsamkeit der englischen Franciscaner mit ihren festländischen Ordensgenossen, sowie der dominirende Einfluß der Pariser Hochschule nie dahin kommen lassen, daß sich unter ihnen eine dem Gesammtgeiste des Ordens und der allgemeinen kirchlichen Strömung widerstrebende Lehrweise hätte bilden können. Wir wissen aus den Schicksalen des Roger Baco, des geistig am meisten hervorragenden Mitgliedes der englischen Ordensprovinz, welcher strengen Ueberwachung und Disciplin ein vom Geiste der Gesammtheit abweichendes oder über denselben hinausgreifendes Streben

[1] Verzeichnisse der theologischen Lehrer der Franciscaner an beiden englischen Universitäten: Monumenta Franciscana p. 552—557.

[2] Vgl. seinen Briefwechsel mit Robert in Monumenta Franciscana p. 92—176.

[3] Vgl. unsere Abhandlung: Psychologie, Erkenntniß u. Wissenschaftslehre des Roger Baco. (Wien 1879.) S. 37.

des Einzelnen unterworfen war. Dessenungeachtet wird man aber den englischen Franciscanern eine bestimmte Eigenart der Denkauffassung und der wissenschaftlichen Bestrebungen nicht absprechen können, und eben so wenig wird darüber ein Zweifel obwalten, daß dieselbe auf den durch Grosseteste und Adam de Marisco repräsentirten Geist der Oxforder Schule zurückzuführen sei. Eine Bestätigung hiefür bietet sich in den unverkennbaren Nachklängen bestimmter Gedanken Baco's bei Duns Scotus und in der unverkennbaren Gemeinsamkeit des allgemeinen geistigen Bildungstypus Beider dar. Diese geistige Gemeinschaft und Gedankenverwandtschaft fällt um so mehr in's Gewicht, je unwahrscheinlicher es ist, daß Duns Scotus unmittelbar von Baco Unterricht empfangen habe. Denn in die Jugendzeit des Duns Scotus, der nach Einigen a. 1265, nach Anderen a. 1274 geboren war, fällt die langandauernde Kerkerhaft Baco's, welchem die Ungunst des Nachfolgers Bonaventura's im Ordensgeneralate, des Hieronymus von Ascoli (nachmaligen Papstes Nikolaus IV) kaum die Ausübung einer Lehrthätigkeit in den Klöstern des Ordens gestattet haben dürfte.

Der Einfluß der Oxforder Schule auf Duns Scotus bekundet sich in der an verschiedenen Stellen seiner Schriften hervortretenden Vertrautheit mit den mathematischen Disciplinen, wie sie nach Baco's Zeugniß hauptsächlich nur in England, speciell in Oxford betrieben wurden. Für Studien in der Geometrie, Optik und Astronomie war, wie Baco klagt, in den Schulen der Mendicantenorden von dazumal kein Interesse vorhanden, ja selbst an der Pariser Universität wurde ihnen, wie er hinzufügt, kaum eine Stätte gegönnt.[1] Desto eifriger wurden sie während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in England gepflegt, und auch Robert von Lincoln gehörte zu ihren Freunden und Förderern; es möchte kaum zu zweifeln sein, daß sowol sein Rath, als auch die Einwirkung der Oxforder Hochschule, an welcher viele Franciscaner studierten, auf die Art ihres Studienbetriebes Einfluß nahm. Bei Duns Scotus tritt noch ein anderes Kennzeichen seiner Abkunft aus der Oxforder Schule hervor: die Aufmerksamkeit, die er der Sprache als Vehikel des Gedankenausdruckes beilegt. Wir wissen aus Baco's Mittheilungen, welchen Werth Robert von Lincoln auf die Kenntniß der gelehrten Sprachen legte, und in Baco's Klagen über Vernachlässigung des Studiums derselben er-

[1] Op. tert., c. 11 (ed. Brewer, p. 37).

kennen wir den Zögling der Oxforder Schule. Demzufolge werden wir auch nach dieser Seite hin in Duns Scotus die von jener Schule ausgegangenen Anregungen nicht zu verkennen haben.

Neben den allgemeinen Beziehungen des Duns Scotus zur Oxforder Schule lassen sich auch ganz specielle zu Roger Baco, trotzdem daß er dessen unmittelbarer Schüler kaum sein konnte, nicht verkennen. Der in der Grammatica speculativa des Duns Scotus zu Tage getretene Versuch einer allgemeinen Grammatik[1] ist die Ausführung eines Gedankens, der sich bei Baco ausgesprochen findet;[2] der in Baco's Anschauungen hervortretende Individualismus fordert lebhaft zu einer Vergleichung desselben mit jenem des Duns Scotus heraus. Trotz der Ungunst und Verfolgung, von welcher Baco betroffen wurde, hat er sicher Freunde und Anhänger unter seinen Ordensgenossen gefunden; wie seine Schriften später durch Abschriften vervielfältiget wurden und zum größten Theile bis heute handschriftlich erhalten geblieben sind, so wurden sie schon zu seinen Lebzeiten von seinen Freunden und Anhängern innerhalb und außerhalb seiner Ordensgenossenschaft gelesen. Duns Scotus verwerthete die aus denselben geschöpften Anregungen in ähnlicher Weise, wie Thomas Aquinas jene seines Lehrers Albert, nämlich so, daß er sie für den Betrieb der Theologie, den er sich als Lebensberuf erkoren hatte, verwerthete und das aus Baco Geschöpfte sich in selbstständiger Weise aneignete und umbildete. In diesem Sinne haben wir also in Duns Scotus nicht bloß einen Zögling der Oxforder Schule, sondern speciell bis auf einen gewissen Grad auch einen Schüler Baco's, so wie in diesem einen Wegbereiter des Duns Scotus zu erkennen.

[1] Vgl. unsere Abhandlung über die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus. Wien 1877.

[2] In einer handschriftlich vorhandenen Grammatica graeca Baco's (siehe Charles, Roger Bacon, sa vie etc. Paris 1861. S. 263) heißt es: Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur.

Zweites Capitel.

Lebensgang und schriftstellerische Thätigkeit des Duns Scotus.

Ueber das Leben und Wirken des Duns Scotus sind nur dürftige und unzureichende Nachrichten vorhanden.[1] Wie seine Herkunft unbekannt, Zeit und Ort seiner Geburt unsicher sind, so gleicht auch sein Ausgang aus dem irdischen Leben einem räthselhaften Ereigniß, welches eine mehrfache Erklärung und Deutung gefunden hat. Sein voller Name lautet Johannes Duns Scotus; nach Wadding deutet das Cognomen Duns auf seinen Vaterort, das Agnomen Scotus auf sein Vaterland hin. Duns = Dunsensis bedeutet nach Wadding den aus Dun oder Dunum Gebürtigen; unter Dunum ist demselben Gewährsmanne zufolge ein Flecken in der Provinz Ulster zu verstehen, somit Irland, in alter Zeit Scotia geheißen, das Vaterland des Duns Scotus. Gegen die Behauptung, daß Dunstane (verkürzt Duns) in Northumbrien als Vaterort des Duns Scotus anzusehen sei, beruft sich Wadding auf die bekannte Grabschrift des Duns Scotus: Scotia me genuit, Anglia me suscepit etc., woraus unabweislich folge, daß Scotus nicht in England geboren sein könne. Ebensowenig lasse sich aber an Schottland als sein Heimatland denken; in der von dem Ordensgeneral Bonaventura entworfenen Eintheilung der Provinzen des Franciscanerordens erscheine die Provincia Hibernia sive Scotiae: außerdem mache es die sehr geringe Zahl von Klöstern des Ordens in Schottland, das gar nicht einmal als besondere Ordensprovinz gezählt wurde, minder wahrscheinlich, daß ein in Schottland Geborner den Eintritt in den Orden angesucht habe, als ein geborner Irländer, dem das Dasein und Wirken des Ordens durch eine weit größere Zahl von Klöstern nahegerückt gewesen sei.

[1] Vgl. hierüber außer der aus Wadding's Annales ordinis Minorum (ad a. 1304 et 1308) in seine Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus hinübergenommenen Biographie desselben noch Ferchi, vita Duns Scoti, Cöln 1622. — Janssen, animadversiones et scholia in apologiam nuper editam de vita et morte Duns Scoti. Cöln 1622. — Colganus, tractatus de vita, patria, scriptis Duns Scoti. Antwerpen 1655.

Wie Vaterland und Geburtsort, ist auch das Geburtsjahr des Duns Scotus unsicher. Nach Andreas Thevet[1] wäre er bei seinem Tode 43 Jahre alt gewesen, also a. 1265 geboren worden. Nach Anderen erreichte er bloß das Alter von 34 Jahren; demzufolge wäre a. 1274 sein Geburtsjahr. Ebenso muß dahingestellt bleiben, in welches Kloster er als Ordensnoviz eintrat. Die Einen lassen ihn zu Dunum in Irland, Andere zu Dumfrisium in Schottland, oder zu Newcaster in Northumbrien, oder auch zu Oxford die Aufnahme in den Orden nachsuchen. Wadding bekennt seine Ungewißheit in diesem Punkte. Sicher ist nur das Eine, daß er seine Studien in Oxford zurücklegte und daselbst zum Lehrer sich bildete. Er soll in seinen frühesten Jahren stumpfen Geistes gewesen sein, so daß er nur mit Mühe und Anstrengung den Forderungen seiner Lehrer zu genügen vermochte; da er in den hiedurch ihm verursachten Nöthen flehentlich den Schutz der heiligen Jungfrau anrief, soll ihm diese im Traume erschienen und ihren Beistand verheißen, aber ihn zugleich auch zu ihrem besonderen Dienste verpflichtet haben. Von da an war er ein inniger Verehrer derselben und ein begeisterter Vorkämpfer für ihre heilige Ehre, wie er denn auch später an der Pariser Universität als ritterlicher Paladin für das Dogma de immaculata Virginis conceptione eintrat.

Ueber die raschen Fortschritte, welche er in seiner Lernzeit machte, und über die umfassenden Kenntnisse, welche er sich erwarb,[2] sind wir nur aus seinen Werken unterrichtet; die Namen seiner Lehrer sind uns nicht überliefert, jenen des Wilhelm Varro ausgenommen, an dessen Stelle er trat, als dieser von Oxford hinweg an die Pariser Universität berufen wurde. Gegen Ende des Jahres 1304 treffen wir auch Duns Scotus in Paris; es sollte nämlich dazumal über Antrag des Pariser Ordensconventes dem Universitätskanzler ein neuer Candidat des Baccalaureats präsentirt werden, und zwar im gegebenen Falle der Statuten des Ordens gemäß ein Ordensmitglied aus einer nichtfranzösischen Ordensprovinz. Der Ordensgeneral Fr. Gundisalvi ver-

[1] Thevet dem Franciscanerorden angehörig († 1590), Reisender und Kosmograph, Verfasser verschiedener Werke, darunter einer Histoire des plus illustres et savans hommes etc. Paris 1584.

[2] Wadding citirt als Belege für die Kenntnisse des Duns Scotus aus der Geometrie, Astronomie und Optik verschiedene Stellen des Opus Oxoniense: 2 dist. 2, qu. 9; dist. 14, qu. 2: 4 dist. 43, qu. 3. Das Jus civile — bemerkt

fügte,[1] daß dieses Mal Johannes Scotus, dessen Geistesschärfe und ausgezeichnete Einsicht, löblicher Wandel und allverbreiteter Ruf ihm aus genauer Information bekannt, für das erledigte Baccalaureat zu präsentiren sei. Dem Baccalaureat folgte binnen Kurzem die Erlangung der höchsten akademischen Würde, des Doctorgrades, nach und auf dem Ordenscapitel zu Toulouse wurde er sofort a. 1307 zum Regens der Schule bestimmt.

Der Anlaß seiner Versetzung aus Oxford nach Paris war für ihn höchst ehrenvoll. Es sollte nämlich auf Geheiß des Papstes und im Beisein der päpstlichen Legaten zur Beilegung der zwischen den beiden Orden der Dominicaner und Franciscaner über die Frage de immaculata Conceptione ausgebrochenen Streitigkeiten eine öffentliche Disputation stattfinden. Die Franciscaner beriefen Duns Scotus von Oxford nach Paris als Disputator, und er führte bei diesem Redekampfe die Waffen der theologischen Dialektik mit solcher Gewandtheit und Sicherheit, daß er allgemeine Bewunderung hervorrief. Damals soll ihm das Ehrenprädicat Doctor subtilis entweder durch Papst Clemens V, welchem über den Verlauf der Disputation Bericht erstattet wurde, oder wie Wadding für wahrscheinlicher hält, durch den bei der Disputation anwesenden Pariser Bischof beigelegt worden sein.

Im Jahre 1308 hatte er auf Befehl des Ordensgenerals Gundisalvi sich nach Cöln zu begeben. Es wird erzählt, daß er die ihm zugegangene schriftliche Weisung empfing, da er eben mit seinen geistlichen Schülern sich an irgend einem Orte außerhalb der Stadt zur Erholung befand. Ohne in das Kloster zurückzukehren, trat der strenge Ordensmann die Reise nach Cöln an, nachdem er den ihn umgebenden Genossen Lebewohl gesagt hatte. Die Geistlichkeit und Bürgerschaft Cölns soll ihn, da er der Stadt bereits nahe war, mit feierlichem Geleite haben einholen lassen. Die Ursache seiner Versetzung nach Cöln wird verschieden angegeben; die Einen vermutheten, der Neid des ersten Regens der Schule, der als Minister der französischen Ordens-

Wadding — citire Scotus selten, desto öfter das Jus canonicum, ganz im Einklange mit den Anschauungen des Roger Baco, welche wir an einem anderen Orte nachwiesen. Vgl. unsere Abhandlung: Psychologie, u. s. w. des Roger Baco S. S. 39 u. 107.

[1] Gundisalvi's Brief an die Vorstände des Franciscanerklosters abgedr. bei Wadding Opp. I, p. 9.

provinz zugleich sein Vorgesetzter war, habe es bewirkt, daß der ihn völlig verdunkelnde berühmte Lehrer Paris verlassen mußte. Andere sagen, zu Cöln habe man seiner benöthiget, um entweder die Franciscanerschule daselbst zu heben oder gemeinhin, dem Wunsche der Cölner gemäß, die glorreichen Tage, in welchen ein Albert und Thomas in Cöln gewirkt, zu erneuern. Eine dritte Vermuthung ist, daß man gegenüber den eben dazumal so dreist und gefahrdrohend auftretenden Beguinen und Apostolikern eines Mannes bedurft habe, dessen geistige Kraft und weithin berühmter Name das gesunkene Ansehen der Kirche und Geistlichkeit wieder zu heben geeignet war. Dieser Erwartung hat Duns Scotus, wie ein von Wadding angeführter Vers eines Epitaphs über seinem Grabe lehrt, auch vollkommen entsprochen. Nur währte seine Wirksamkeit sehr kurze Zeit; am 8. November desselben Jahres, in welchem er nach Cöln gekommen war, wurde er durch einen plötzlichen Tod der irdischen Zeitlichkeit entrückt.

Das rasche Ende des im kräftigsten Mannesalter stehenden berühmten Lehrers rief Deutungen hervor, deren Verbreitung sein irdisches Ende in dasselbe Dunkel, von welchem seine Herkunft bedeckt ist, zu hüllen geeignet war. Es kam, allerdings erst lange nach seinem Hinscheiden, die Sage auf, er sei im Starrkrampfe liegend für todt gehalten und lebendig begraben worden; dieser Unglücksfall, dessen Unglaublichkeit Wadding gegen Abraham Bzovius darzuthun sich bemüht, wurde mit Zuthaten ausgestattet, welche denselben in's Gräßliche verzerrten. Andere beseitigten die mit der Vorstellung des Lebendigbegrabenwerdens sich verknüpfenden widerwärtigen Empfindungen durch die Annahme, Duns Scotus habe sich, da er als Scheintodter begraben wurde, im Zustande ekstatischer Entrückung befunden, so daß die gewaltsame Erstickung seines leiblichen Lebens die Empfindungen seiner in paradiesischen Regionen weilenden Seele gar nicht habe erreichen können.

Die Leiche des Verblichenen wurde anfangs an einer bescheidenen Stelle in der Minoritenkirche zu Cöln[1] beigesetzt. Sie ruhte daselbst bis in die Zeiten des Papstes Sixtus IV (1471—1484), der aus dem Franciscanerorden hervorgegangen und ein begeisterter Vertheidiger der von seinem Orden vertretenen Lehre de immaculata Conceptione,

[1] Ad introitum Sacrarii, prope altare Trium Regum. Wadding Vita Scoti c. 13 (Scot. Opp. I, p. 20).

die Begehung ihrer kirchlichen Feier bestätigte, und den Bekennern der noch nicht zum förmlichen Dogma erhobenen Lehre besondere geistliche Gnaden zuwendete. Dazumal wurde nun beschlossen, die sterblichen Ueberreste des Duns Scotus, des siegreichen Vertheidigers jener Lehre an einem ausgezeichneten Orte, nämlich in der Mitte des Chores der Kirche zu bestatten. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts wurde die neue, seinen Gebeinen zugewiesene Stätte mit einem Monumente geschmückt (1513). Hundertsechs Jahre später (a. 1619) wurde die Grabstätte abermals eröffnet; die theilweise mit Erde vermischten Gebeine wurden in einem Doppelsarge aus Blei und Eichenholz hinterlegt, zusammt einer Urkunde über den vorgenommenen Act und einer Abschrift der Urkunde über die a. 1513 stattgehabte Beisetzung. Dieser neue Act galt abermals dem Vorkämpfer der Immaculata Conceptio und fiel zwischen die zwei von Paul V a. 1617 und Gregor XV 1622 erlassenen Decrete, in deren ersterem anbefohlen wurde, daß in allen öffentlichen Disputationen nur die Immaculata Conceptio, nicht aber deren Gegentheil vertheidiget werden dürfe, während das zweite Decret diese päpstliche Weisung auch auf die nicht öffentlichen Erörterungen der betreffenden Lehre ausdehnte.

Die von Duns Scotus hinterlassenen Schriften sind der Mehrzahl nach in der Form von Commentaren abgefaßt. Er schrieb Commentare über mehrere Bücher der heiligen Schrift,[1] die nur handschriftlich existiren, Commentare über die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus, sowie zu verschiedenen Schriften des Aristoteles. Ohne Anlehnung an einen fremden Text sind abgefaßt die Grammatica speculativa, die Tractatus de rerum principio und de primo principio, die Theoremata, die Collationes, Quaestiones miscellaneae, Quaestiones quodlibetales und ein unvollendet gebliebener Tractatus de cognitione Dei.

Als philosophische Commentare des Duns Scotus sind zu nennen jene über die logischen Schriften des Aristoteles mit Einschluß der

[1] Lectura in Genesin — Commentarius in quatuor Evangelia — Comm. in Epistolas S. Pauli Wadding hatte vor, diese Arbeiten des Duns Scotus in einer zweiten Hauptabtheilung seiner Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus folgen zu lassen; sein Unternehmen blieb jedoch bei den 12 Foliobänden der ersten Hauptabtheilung stehen.

Isagoge des Porphyrius,[1] die Quaestiones in libros de anima,[2] und eine Auslegung der Metaphysik des Aristoteles in doppelter Bearbeitung.[3]

Der in den zweiten Band der Wadding'schen Gesammtausgabe aufgenommene Commentar über die acht Bücher der aristotelischen Physik kann laut den von Wadding in der vorausgeschickten Censura gegebenen Nachweisungen nicht von Duns Scotus selber herrühren; daß er auf Rechnung unseres Autors gesetzt werden konnte, erklärt Wadding daraus, daß es mehrere Joannes Scoti gab, darunter einer, welcher unserem Autor der Zeit nach sehr nahe gerückt, a. 1309 als Magister artium zu Paris erscheint. Diesem also ist mit großer Wahrscheinlichkeit der fragliche Commentar zuzuschreiben. Der von Duns Scotus selber verfaßte und in seinem Commentar zur Metaphysik des Aristoteles wiederholt citirte Commentar in Libros octo Physicorum ist sonach nicht mehr vorhanden oder mindestens bis jetzt noch nicht aufgefunden worden. Auch gegen den im zweiten Bande der Gesammtausgabe abgedruckten Commentar in libros Meteorum äußert Wadding erhebliche Bedenken, unter welchen das bedeutendste wol dieses ist, daß in demselben der Tractatus de proportionibus des erst a. 1350, allerdings dazumal in hohem Alter verstorbenen Thomas Bradwardina citirt wird. Wadding glaubt, daß man den fraglichen Commentar füglich dem englischen Minoriten Simon Tunsted († 1369) zuschreiben könne, dessen Name allerdings eine Verwechslung mit Duns Scotus erklärlich macht, während andererseits die aus seiner Arbeit hervorleuchtende Vertrautheit mit Mathematik, Optik und Astronomie unsere im vorigen Abschnitte gemachte Bemerkung über den unter den englischen Franciscanern fortwirkenden Einfluß der Oxforder Schule zu bestätigen geeignet ist. Von den beiden

[1] Zum ersten Male durch Mauritius Hibernicus im Drucke veröffentlicht a. 1504, und dann noch sechsmal edirt, letztlich in den ersten Band der Waddingschen Gesammtausgabe der Werke des Duns Scotus (Lyon, 1639 ff.) aufgenommen. Der Commentar über die aristotelische Schrift de interpretatione liegt in einer doppelten Bearbeitung vor, deren erste gemäß der damaligen Abtheilung der genannten Schrift in zwei Bücher (Erstes Buch: capp. 1—9; zweites Buch: capp. 10—14) in zwei Bücher abgetheilt ist. Auch der zweite Commentar verbreitet sich über den Gesammtinhalt der aristotelischen Schrift, ist jedoch seiner Kürze wegen in einen einzigen Liber zusammengefaßt.

[2] Im zweiten Bande der Waddingschen Gesammtausgabe enthalten.

[3] Im vierten Bande der citirten Ausgabe.

Erklärungen der Metaphysik des Aristoteles führt die eine den Titel Expositio in XII Libros Metaphysicorum, die andere: Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis. Das erstere der beiden Werke, welches auch unter dem Titel Commentum literale in libros XII Metaphys. angeführt erscheint, wurde von dem Schottländer Thomas Dempster († 1625), welchem Ferchi sich anschloß, dem Duns Scotus abgesprochen, und einem Schüler desselben, dem Minoriten Andreas Antonius zuerkannt, und zwar, wie Wadding bemerkt, hauptsächlich aus dem Grunde, um das aus diesem Werke geschöpfte Argument für die irländische Abkunft des Duns Scotus,[1] welchen Dempster zu einem gebornen Schottländer machen wollte, zu entkräften. Nun aber enthält das angestrittene Werk directe Verweisungen des Verfassers auf Erklärungen, die er bereits an einem anderen Orte gab; dieser andere Ort sind aber die anerkannt ächten Quaestiones metaphysicales des Duns Scotus. Auch in dem großen Commentar des Duns Scotus zu den Sentenzenbüchern des Lombarden finden sich Erklärungen, welche mit den im angestrittenen Werke enthaltenen in auffälliger Weise zusammenstimmen. Richtig ist nur so viel, daß der von Duns Scotus herrührende Text des Werkes durch Zusätze seines Schülers Antonius Andreas erweitert und durch sonstige redactionelle Vornahmen modificirt wurde,[2] was seiner Zeit bereits Mauritius Hibernicus in der von ihm veranstalteten Druckausgabe des Werkes bemerklich machte. Dieser wies ein gleiches Verfahren des Antonius Andreas auch an den Quaestiones Metaphysicales nach, deren Text indeß nicht vollständig vorliegt. Es fehlen nämlich die Quaestiones undecimi libri, die vielleicht von Duns Scotus gar nicht ausgearbeitet worden sind; die Quaestiones libri decimi et duodecimi sind erst von Wadding

[1] In Lib. VII, Sum. 2. c. 4 des genannten Werkes (Opp. Tom. IV, p. 233) kommt folgende Stelle vor: In diffinitione albi non ponitur necessario homo; sed in diffinitione Francisci vel S. Patricii necessario ponitur animal, sicut subjectum in diffinitione propria passionis. Dazu bemerkt Wadding (Opp. Tom. I, p. 3): Occurrerunt ex affectu mentis religionis et nationis patroni, Franciscus instituti et Patricius regni; ita namque in consuetudinem abiit, ut quos ferventer amamus, facilius sermone compellemus, et quos affectu fovemus, exprimamus affatu.

[2] Der Beachtung nicht unwerth erscheint eine aus dem handschriftlichen Exemplar der Wadding'schen Druckausgabe dieses Commentars am Schlusse desselben angefügte Bemerkung, auf welche Erdmann (Gesch. der Philosophie §. 214) aufmerksam macht. Dieser zufolge müßte man den Commentar für die

aufgefunden und dem von Cavellus revidirten und gereinigten Texte der ersten neun Bücher angeschlossen worden, obschon Mauritius seiner Zeit das ganze Werk gesehen zu haben versicherte. Zwischen die Expositiones und Quaestiones schaltete Wadding[1] eine vor ihm nur von Possevin erwähnte kürzere Schrift ein: Conclusiones ex XII libros Metaphysicorum Aristotelis, eine kurze Zusammenfassung der in den beiden vorgenannten Werken umständlich beleuchteten Metaphysik des Aristoteles.

Von den obengenannten, nicht in Commentarform abgefaßten Schriften des Duns Scotus wurde bloß die Grammatica speculativa beanstandet, für welche der belgische Franciscaner Heinrich Willot († 1599) in seiner Literärgeschichte des Franciscanerordens[2] die Urheberschaft Alberts de Saxonia in Anspruch nahm. Er blieb jedoch mit dieser Behauptung vereinzelt stehen, und der Zusammenklang verschiedener Stellen der Grammatica speculativa mit Aeußerungen in den Commentaren des Duns Scotus zu den logischen Schriften des Aristoteles rechtfertiget zur Genüge die herkömmliche Annahme, daß Duns Scotus der Verfasser derselben sei. Sie steht in engster Beziehung zu den logischen Schriften des Duns Scotus, indem sie die grammatischen Functionen der Wortbildung und Wortverbindungen von Seite der in ihnen sich vollziehenden logischen Functionen erörtert; daher Wadding die Ansicht ausspricht, Duns Scotus möge in seinem öfter wiederkehrenden Hinweise auf eine in seiner Jugendzeit abgefaßte Schrift logischen Inhaltes die Grammatica speculativa gemeint haben.

Alle bisher genannten Schriften, deren chronologische Aufeinanderfolge sich nur beiläufig feststellen läßt, faßte Duns Scotus mit Ausnahme der Quodlibetica und der Collationes, welche bei Possevin der gemeingiltigen Ansicht und Ueberlieferung gemäß Collationes

---

Arbeit irgend eines späteren Scotisten halten. Es wäre jedoch vor Allem aufzuhellen, ob jene Glosse von derselben Hand, wie der Codex, herrühre; sie könnte auch jüngeren Ursprunges als der Codex sein, und von Jemand angefügt sein, der um die Identität des Verfassers des als echt scotistisch belobten Commentars mit der Person des Duns Scotus nicht wußte.

[1] Scot. Opp. IV, p. 463—494.

[2] Athenae Orthodoxorum sodalitii Franciscani. Lüttich 1589.

[3] Vgl. unsere Abhandlung über die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus. Wien 1878.

Parisienses heißen,[1] zu Oxford ab. Das Hauptwerk der Oxforder Lehr- und Studienthätigkeit des Duns Scotus ist indeß sein berühmtes Opus Oxoniense, d. i. der in Oxford abgefaßte große Commentar über die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus, welcher den Gesammtgehalt seiner theologisch-philosophischen Lehren in sich faßt, und zu welchem sich die übrigen Oxforder Arbeiten theils als Vorstudien, theils als nebenhergehende Erläuterungen und Erörterungen verschiedener Einzelmaterien jenes Hauptwerkes verhalten.[2]

Eine verkürzte Wiedergabe des Opus Oxoniense sind die Reportata Parisiensia, welche ihren Namen davon haben, daß Duns Scotus Vieles aus seinem Hauptwerke in das neue kürzere Werk, welches aus seinen Pariser Vorlesungen erwuchs, herübernahm, mit Beiseitelassung oder bedeutender Einschränkung der scholastisch-dialektischen Ausführungen und der mit denselben verbundenen polemischen Auseinandersetzungen des Opus Oxoniense. Gleich diesem an die in den Sentenzen des Petrus Lombardus befolgte Abtheilung und Aufeinanderfolge der Materien sich haltend, zerfällt es wie das Opus Oxoniense in vier Bücher, in deren Ausarbeitung er vom ersten auf das vierte überging, und dann erst an das zweite und dritte sich machte.[3] Da er im dritten Buche bis zur Dist. 18 gekommen war, wurde er von Paris nach Cöln abgerufen; darum haben die Handschriften am Schlusse der Dist. 18 die Bemerkung: Et sic finis disputationis in aula. Der übrige Theil dieses Buches (Dist. 19—39)

---

[1] Sie erschienen zuerst mit anderen zu Venedig gegen Ende des 15. Jahrhunderts gedruckten Werken, aber in einem sehr fehlerhaften Texte. Der Minorit Antonius de Fantis veranstaltete a. 1510 eine verbesserte Ausgabe; eine dritte wurde bald darauf durch den Serviten Romulus Laurentianus besorgt, und dem Praefectus generalis des Servitenordens Angelus Morellius, wegen seiner profunden Kenntniß der scotistischen Doctrin Anima Scoti genannt, dedicirt. Um dasselbe Werk nahm sich weiter noch der Augustiner-Eremit Paulinus Berti an. Für die Aufnahme in die Wadding'sche Gesammtausgabe wurde es durch Hugo Cavellus vorbereitet.

[2] Er füllt in der Wadding'schen Gesammtausgabe unter Hinzugabe der Erläuterungen von Lychetus, Poncius und Higuäus sechs Bände (Tom. V—X) aus

[3] Die erste Ausgabe dieses Werkes wurde durch den Augustiner-Eremiten Thomas Penchet, Professor in Padua besorgt (Venedig 1477). Diesem folgte mit einer neuen Ausgabe der Minorit Philippus a Bagnacavallo (Venedig, 1505). Die dritte Edition ist jene des Mauritius Hibernicus (Venedig 1522). Dann folgten mehrere andere Ausgaben an verschiedenen Orten, darunter jene des Hugo Cavellus, deren Text auch in die Wadding'sche Gesammtausgabe aufgenommen ist.

wurde durch einen Scotisten aus dem Opus Oxoniense ergänzt, von welchem Wadding die vier letzten Distinctiones als bloße Wiedergabe des Textes des Oxoniense wegließ, aber auch über den anderen mehr selbstständigen Theil der Arbeit des Ergänzers sich nicht günstig äußert. Umgekehrt ist der Schluß des vierten Buches des Oxoniense, von Dist. 49, qu. 12 angefangen von dem Herausgeber desselben aus den Reportatis entlehnt, daher ihn Wadding in seiner Ausgabe bei den Reportatis weggelassen hat.[1]

Die letzte schriftstellerische Arbeit des Duns Scotus sind seine Quodlibetica, 21 Fragen behandelnd, über welche Duns Scotus öffentlich zu disputiren hatte, als er zum Doctor der Pariser theologischen Facultät ernannt werden sollte. Ohne Zweifel haben wir in den Quodlibeticis eine nachträglich niedergeschriebene Ausarbeitung jener Fragen vor uns, deren Beantwortung in Verbindung mit dem ausführlichen Commentar des Lychetus den letzten Folioband der Wadding'schen Ausgabe füllt.

Duns Scotus wirkte mit der überwältigenden Macht einer geistig überlegenen Persönlichkeit auf die Schulen seines Ordens ein, welche in ihm zugleich auch den Rückhalt sowohl gegen die Ordenstheologie der Dominicaner, wie gegen die seit dem 14. Jahrhundert um sich greifenden nominalistischen Tendenzen suchten und fanden. Seine Lehre wurde auf mehreren Generalcapiteln des Ordens als die für alle Schulen desselben vorgeschriebene Doctrin erklärt; wann es zum ersten Male geschah, weiß Wadding, der Geschichtschreiber des Ordens, nicht zu sagen, vermuthet aber, bald nach dem Tode des Duns Scotus, da dieser bereits von Occam der Doctor Ordinis genannt werde, und Antonius Andreas seine Metaphysik und Theologie für die Schulen des Ordens in Compendienform gebracht habe. Indeß lehrt die ziemlich bewegte Geschichte der Scholastik des 14. und 15. Jahrhunderts deutlich genug, daß es einen Scotismus als fixe und stabile Doctrin nicht so bald gegeben haben dürfte. Hervorragende Glieder des Ordens, wie Petrus Aureolus und Occam, gingen, wenn schon von Duns Scotus geistig beeinflußt, ihre eigenen Wege; das theologisch-kirchliche Ansehen des Duns Scotus scheint auch innerhalb seines Ordens erst im Fortgange der Streitigkeiten über die Immaculata

[1] Vgl. die aus dem Texte der Reportata gelieferten Nachweise dieser Aufeinanderfolge der Ausarbeitung bei Wadding in den Prolegomenis zum Opus Parisiense (Opp. Tom. XI).

Conceptio zur siegreichen allgemein anerkannten Geltung gelangt zu sein. Erst dann, als man die Werke des Duns Scotus zu commentiren begann, konnte sich die geistige Gleichförmigkeit einer Schule im engeren Sinne des Wortes innerhalb des Ordens bilden. Commentatoren des Duns Scotus treten aber erst seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf. Als solche sind zu nennen der Irländer Mauritius a Portu († 1513), einst Lehrer der Theologie in Padua, zuletzt Erzbischof von Tuam;[1] Franciscus Lychetus aus Brescia († 1520), letztlich Minister Generalis des Ordens; der Irländer Johannes Poncius (c. a. 1550), Lehrer der Theologie in Rom; der schon öfter erwähnte Hugo Cavellus, der in Löwen und Rom lehrte, zum Minister Generalis des Ordens, und letztlich zum Erzbischof Primas von Irland aufstieg;[2] Antonius Hiquäus, gleichfalls ein Irländer († 1641).

Als Darsteller, Bearbeiter und Apologeten der Lehre des Duns Scotus heben wir hervor: Johannes de Rada,[3] Albergoni,[4] Bonaventura Baro,[5] Claudius Frassenius,[6] Hieronymus de Monte Fortino,[7] Amand Hermann,[8] welcher letztere sein Werk den drei Orden der

[1] Mauritius soll fast über alle Werke des Duns Scotus längere oder kürzere Erklärungen geschrieben haben. Wadding fand bloß jene zur Isagoge, zu den Schriften de primo principio, Theoremata, Metaphysica auf, und verleibte sie seiner Ausgabe der Werke des Scotus ein.

[2] Von diesem rühren neben den schon oben erwähnten Erklärungen zu den ersten drei Büchern des Opus Oxoniense noch folgende in die Wadding'sche Gesammtausgabe aufgenommene commentatorische Arbeiten her: die Scholien und das Supplement zu den Libris de anima; die Scholien zu den beiden Werken über die Metaphysik, die Erläuterungen der Quodlibetica und Collationes. Ueber das von Cavellus für die Reinigung und Verdeutlichung des verderbten Textes der Reportata Parisiensia Geleistete vgl. Erdmann Gesch. d. Philos. §. 214 (Bd. I, S. 410 der 3. Aufl.).

[3] Controversiae inter Thomam et Scotum. Venedig 1599.

[4] Resolutio doctrinae Scotisticae. Lyon 1643.

[5] Joannes Duns Scotus per universam philosophiam: logicam, physicam, metaphysicam, ethicam contra adversantes defensus. 3 Voll. Cöln 1668.

[6] Scotus Academicus, seu universa doctoris subtilis theologica dogmata hodiernis academicorum moribus accomodata. Paris 1680.

[7] Summa ex Scoti operibus concinnata juxta ordinem et dispositionem Summae S. Thomae Aq. Rom 1728; 5 Voll. fol.

[8] Sol triplex in eodem universo i. e. universae philosophiae cursu integer trium solennissimorum doctorum, nempe magni Aurelii Augustini, lactei et melliflui Bernardi et subtilissimi Joannis Duns Scoti menti conformatus. Sulzbach 1676.

Augustiner, Cisterzienser und Franciscaner widmete, und hiemit andeutete, nach welchen Seiten der Scotismus wahlverwandtschaftliche Beziehungen suchte und unterhielt. Als Beispiel der Art und Weise, wie sich der Scotismus mit den philosophischen Anschauungen eines über die scholastische Bildungsepoche schon weit hinausgeschrittenen Zeitalters auseinandersetzte, möge die Philosophia peripatetica des italienischen Minoriten Joseph Anton Ferrari[1] aus der Mitte des 18. Jahrhunderts angeführt werden.

Drittes Capitel.

Duns Scotus nach seinen schriftstellerischen Eigenschaften im Allgemeinen gewürdigt; seine Leistungen als Ausleger des Aristoteles und theologischer Sententiarier.

Duns Scotus war eine vorwiegend kritische Natur, seine Gedankenarbeit aber durch das ihm vorliegende Materiale mannigfacher und differenter Schulüberlieferungen bedingt. Seine nächste Aufgabe konnte nur diese sein, sich von seinem Standpunkte aus, welcher eben so sehr durch seine besondere geistige Anlage, als durch die in seiner englischen Heimat empfangene geistige Grundrichtung bedingt war, mit dem ihm vorliegenden Erbe der mittelalterlichen Schulwissenschaft zurechtzusetzen, um hiedurch zum bestimmten und klaren Bewußtsein dessen, was in ihm als selbstige persönliche Ueberzeugung zum Durchbruche strebte, zu gelangen. Daraus erklärt sich, daß der weitaus größere Theil seiner literarischen Arbeitsthätigkeit in kritisch-commentatorischer Thätigkeit aufging, in welcher allerdings auch die Ergebnisse eines sehr energischen Selbstdenkens zu Tage traten, ohne daß er jedoch dazu gekommen wäre, diese Ergebnisse in einem geschlossenen systematischen Zusammenhange darzulegen. Zu einem derartigen Unternehmen ließ ihn der vorzeitige Abschluß seiner irdischen Laufbahn nicht gelangen. Es fehlt in den von ihm hinterlassenen Schriften nicht an Anläufen zu einer systematischen Zusammenfassung seiner geistigen Anschauungen; als solche Anläufe sind zu bezeichnen der Tractat de primo principio, die Theoremata, das umfangreiche Werk de rerum principio. Man

[1] Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos firmioribus propugnata rationibus Joannis Duns Scoti subtilium principis. Venedig 1746. 3 Vol. 4°. — Ausführlichere Angaben über die scotistische Literatur in meiner Gesch. d. Thomism. SS. 142 u. 149.

kann sagen, daß jede dieser drei Schriften von einem bestimmten besonderen Gesichtspunkt aus einen Ueberblick seiner geistigen Gesammtanschauung darbietet, die Schrift de primo principio als eine Verzeichnung der Lineamente einer Philosophia prima mit specieller Beziehung auf den Begriff des göttlichen Seins als absoluter Seinsursache, die Theoremata als eine metaphysische Weltlehre unter specieller Hinweisung auf die Grenzen des zeitlichen Vernunfterkennens, die Schrift de rerum principio als eine realphilosophische Darstellung der allgemeinen Weltlehre oder rationale Kosmologie. So interessant und wichtig indeß diese drei Schriften für die Kenntniß der geistigen Eigenart des Duns Scotus sind, so bietet doch keine derselben ein Totalbild der geistigen Gesammtanschauung ihres Verfassers dar; sie tragen das deutliche Gepräge von Vorstudien und Partialbeiträgen zur Darstellung des Gesammtsystems an sich, welches nirgends im Zusammenhange dargestellt, aus seinen Commentaren zu den Sententzen des Petrus Lombardus herausgezogen werden muß. Den genannten drei Schriften lassen sich als vierte die Collationes anreihen, die zwar, wie bereits ihr Titel anzeigt, durchaus keine in sich geschlossene Composition darstellen, aber doch größtentheils Materien verwandten Inhaltes aneinandergereiht enthalten, und speciell die Lehren des Scotus über Intellect und Wille mit Beziehung auf das menschliche und göttliche Erkennen und Wollen darlegen. Gleich den Collationes sind auch die Quodlibetica (21 an der Zahl) aus Disputirübungen in Paris erwachsen, unterscheiden sich aber von den ersteren durch eine größere Ausführlichkeit in der Behandlung ihrer Materien, was sich daraus erklärt, daß sie speciell für die solennen Acte der Magisterpromotionen oder nachträglich aus Anlaß derselben ausgearbeitet wurden; sie beschränken sich demzufolge auf streng theologische Fragen und gleichen in Art und Form der Behandlung vollkommen den Lehrexpositionen der beiden Commentare des Scotus zum Lombarden. Nach Wadding's Dafürhalten ist auch die Schrift de rerum principio aus Disputirübungen, welchen Duns Scotus an der Oxforder Universität präsidirte, entstanden; wenn Wadding aus diesem gelegentlichen Entstehungsgrunde der einzelnen Quästionen dieser Schrift ihren Mangel an innerem Zusammenhang erklären will, so scheint uns dieß zu weit gegriffen, da wirklich, wie oben angedeutet wurde, alle Quästionen durch das Band eines gemeinsamen Hauptthemas zusammengehalten sind, und dieses Thema auch in einer logisch geordneten Aufeinander-

folge der einzelnen Materien entwickelt wird. Nur die letzten zwei Quäſtionen reihen ſich etwas loſe und unverbunden allen vorausgegangenen an; ſie ſind eben nur Andeutungen der Stoffe, welche unter den gemeinſamen allgemeinen Geſichtspunkt ſich gleichfalls noch hätten einbeziehen laſſen. Denn die Lehren über Chriſtus und die Gnade, die in denſelben berührt ſind, werden, wie im Verlaufe dieſes Buches des Näheren ſich zeigen wird, von Duns Scotus als zum Abſchluße der rationalen Weltlehre weſentlich gehörig poſtulirt.

Aus den ſelbſteigenen Angaben des Duns Scotus ergibt ſich, daß der Tractat de rerum principio vor jenem de primo principio abgefaßt wurde, dieſer aber der Abfaſſung der Theoremata vorausgieng. Von dem Tractate de primo principio erfahren wir ferner durch ihn, daß derſelbe vor den Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis, aber nach dem Commentar über die ariſtoteliſchen Bücher de Anima geſchrieben wurde. Wir werden alſo insgemein die eine Syſtemform anſtrebenden philoſophiſchen Schriften des Scotus als Erzeugniſſe anzuſehen haben, die aus ſeinen Studien über die ariſtoteliſchen Bücher herauswuchſen und als deren Reſultate ſich abſetzten. Auf das Studium des Ariſtoteles iſt ja die geſammte Geiſtesarbeit des Duns Scotus gebaut; Ariſtoteles begleitet ihn bis zu den höchſten abgezogenſten Fragen der theologiſchen Metaphyſik hinan, die Myſterien der göttlichen Dreieinheit, das immanente Leben Gottes und das göttliche Wirken nach Außen ließen ſich ohne Zuhilfenahme des Ariſtoteles nicht beſprechen. Demzufolge kommt bei der Beurtheilung der ſchriftſtelleriſchen Geiſtesarbeit des Duns Scotus in erſter Linie ſein Verhältniß zu Ariſtoteles, und weiter auch zu den Gewährsmännern, von welchen er ſich in der Auslegung und Beurtheilung des Ariſtoteles beſtimmen ließ, in Betracht.

Duns Scotus hat nur über einen Theil der ariſtoteliſchen Schriften Commentare hinterlaſſen. Die uns erhalten gebliebenen Commentare faſſen ſich in drei Gruppen zuſammen: Commentare über die logiſchen Schriften des Ariſtoteles mit Einſchluß der Isagoge des Porphyrius, ein Commentar zu den Büchern de Anima, eine doppelte Erklärung der Metaphyſik des Ariſtoteles. Die Erklärungen zu den Büchern de Anima haben eigentlich auf den Namen eines Commentares keinen Anſpruch, da ſie nirgends direct auf den Text des Ariſtoteles eingehen; die ganze Arbeit könnte weit eher als ein in der gewohnten ſcholaſtiſchen Form abgefaßter Tractat über die Seelenvermögen bezeichnet

werden, als welche sie sich den oben genannten selbstständigen philosophischen Arbeiten des Duns Scotus anreiht.[1] Somit bleiben uns als eigentlich commentatorische Arbeiten nur jene über die logischen Schriften und über die Metaphysik des Aristoteles übrig. Unter diesen kann nur die Expositio in XII Libros Metaphysicorum als eine Expositio literalis gelten; der zweite Commentar zur Metaphysik, so wie die Commentare zu den logischen Schriften enthalten in der Form von Quaestiones selbstständige, nach scholastischer Methode ausgeführte Erörterungen über die im Texte des Aristoteles berührten Materien, und enthalten somit nicht so sehr eine Erklärung des Textes, als vielmehr eine Darstellung und Beleuchtung der Fragethemata der peripatetischen Schulwissenschaft im Zeitalter des Duns Scotus. Demzufolge enthalten diese commentatorischen Arbeiten fast durchgehends nur die selbsteigene Doctrin des Duns Scotus, allerdings unter geziemender Respectirung der maßgebenden Auctorität des Aristoteles, die häufig gegen abweichende Ansichten zum endgiltigen Entscheide aufgerufen wird. Dabei hält sich Scotus durchaus nicht für verpflichtet, dem Texte der commentirten Bücher bis zu deren Ende zu folgen. Seine Auslegung der Isagoge Porphyrii beschränkt sich unter Vorausschickung selbstständiger Erörterungen über Begriff und Aufgabe der Logik sowie über das Wesen der Universalien auf Besprechung des in Capitel 2—5 der Isagoge enthaltenen Lehrstoffes, an welchen Duns Scotus erst in der qu. 12 des aus 36 Quästionen bestehenden Commentars herankommt. Ebenso mündet der Commentar über den Liber de Categoriis (super praedicamenta) erst bei qu. 5 in den Anfang des Textes des aristotelischen Werkes ein, und folgt sodann dem Texte bis zum Ende des Buches, jedoch so, daß der weitaus größere Theil der Erörterungen des Duns Scotus den vier ersten Kategorien zufällt (qq. 12—36), so wie weiter auch die Lehre von den Gegensätzen ausführlich erörtert wird (qq. 37—42), während der noch übrige Theil des Buches[2] in zwei Quästionen abgethan

[1] Hugo Cavellus, der auf Waddings Wunsch die Herausgabe dieser Schrift besorgte, bemerkt, daß dieselbe bei den älteren Scotisten nur äußerst selten sich erwähnt findet. Wadding besaß einen von Fehlern strotzenden ältesten Druck derselben, dessen Reinigung und Verbesserung Cavellus übernahm, so wie er auch die Erläuterungen zu den einzelnen Quästionen abfaßte, welche zusammt dem von ihm corrigirten Texte in die Wadding'sche Gesammtausgabe der Werke des Scotus aufgenommen wurden.

[2] Arist. Categor. capp. 12—15.

wird, zum Theile wohl darum, weil ihm die Erörterungen des bezüglichen Stoffes theilweise in die Metaphysik, und noch weit mehr in die Physik zu gehören schienen.

Der Commentar zur aristotelischen Schrift de interpretatione, welche die Mittelalterlichen in zwei Bücher abtheilten,[1] liegt, wie schon im vorigen Abschnitte bemerkt wurde, in einer zweimaligen Bearbeitung vor. Die erste Bearbeitung scheidet sich, wie der commentirte Text, gleichfalls in zwei Bücher; die zweite Bearbeitung (als Periherm., Op. II citirt), enthält nur acht Quästionen, und ist darum in Ein Buch zusammengefaßt, obschon sie in das sogenannte zweite Buch des aristotelischen Werkes weiter hinübergreift als die erste Bearbeitung. Das erste Buch der ersten Bearbeitung kommt nicht über die zwei ersten Capitel des aristotelischen Werkes hinaus; dem ersten Capitel sind qq. 1—4, dem zweiten der übrige Theil dieses Buches: qq. 5—13 gewidmet. Es knüpft sich nämlich an dieses zweite Capitel, welches vom Nomen als Satztheil und Subject des Satzes handelt, bei Duns Scotus eine ausführliche Erörterung der Lehre von der Suppositon und Distribution, welche in der mittelalterlichen Logik des 13. Jahrhunderts zu großer Bedeutung gelangt war, und mit der Lehre vom Universale in re und post rem auf's Engste verwachsen ist; wir werden unten in der Darstellung der Logik des Duns Scotus auf diesen Gegenstand zurückkommen und in denselben näher eingehen. Die Erörterungen des zweiten Buches in 10 Quästionen schließen sich an zwei Stellen an, welche in den Anfängen des 10. und 11. Capitels der aristotelischen Schrift zu lesen sind, und befassen sich mit der Lehre vom Verbum als Satzprädicat, sowie von der Beschaffenheit der Satzeinheit für den Fall, daß das Prädicat kein Verbum, sondern ein durch die Verbalcopula mit dem Subject verbundenes Nomen ist. Die zweite Bearbeitung enthält bloß 8 Quästionen, knüpft aber an mehrere Stellen des aristotelischen Werkes an, als die erste, über welche sie dadurch hinausschreitet, daß sie auch die Frage von der Wahrheit und Falschheit der Urtheile in den Bereich ihrer Erörterungen zieht. An die beiden Commentare über das Werk de interpretatione sind in der Wadding'schen Ausgabe der Werke des Scotus sofort auch seine Quaestiones in libros Elenchorum (in 56 Quästionen) angeschlossen; dies wohl darum, weil Scotus sich fast ausschließlich auf die mit dem

[1] Siehe oben S. 12, Anm. 1.

Inhalte der Schrift de interpretatione im inneren Zusammenhange stehende Erörterung der Fallaciae in dictione beschränkt. Das Verhältniß zum Texte des Aristoteles ist in dieser Schrift ungefähr dasselbe, wie in den vorerwähnten commentatorischen Arbeiten.

Die Commentare über die beiden Analytiken des Aristoteles zerfallen jeder in zwei Bücher von ungleicher Länge,[1] indem Duns Scotus sowohl von der ersten, als auch von der zweiten Analytik vorzugsweise nur das erste Buch berücksichtiget. Diese beiden Commentare knüpfen nirgends ostensibel an den Text des Aristoteles an, haben also den Charakter selbstständiger Erörterungen über die in den genannten aristotelischen Werken enthaltenen Materien auf Grund der exegetischen Tradition und des damaligen Entwickelungsstandes der scholastischen Logik. Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß außer Robert von Lincoln, dessen Commentar zur zweiten Analytik von Duns Scotus ausdrücklich citirt wird, die auf die Logik bezüglichen Schriften des Robert Kilwardby, der in die damaligen Bewegungen auf dem Gebiete der Logik sehr entschieden eingriff, nicht bloß die Arbeiten des Scotus über die beiden Analytiken, sondern auch seine übrigen Commentare über die logischen Schriften des Aristoteles nicht wenig beeinflußten. Daß die Censurirungen, welchen Kilwardby als Erzbischof von Canterbury gewisse Ausschreitungen auf dem Gebiete der Logik unterworfen hatte, von Duns Scotus beachtet wurden, werden wir unten in dem Abschnitte über die Logik des Scotus sehen.

Von den beiden Commentaren des Scotus zur aristotelischen Metaphysik enthält jeder 12 Bücher, gemäß der Zahl der im Mittelalter gekannten und commentirten Bücher dieses Werkes.[2] Im Commentarius literalis werden die einzelnen Bücher in Capitel mit bei-

[1] Der Commentar über die Analytica Priora enthält im ersten Buche 37 Quästionen, im zweiten Buche 8 Quästionen. Im Commentar über die Analytica Posteriora besteht das erste Buch aus 47 Quästionen, das zweite aus 13 Quästionen.

[2] In Folge dessen, daß heute das sogenannte zweite Buch der Metaphysik, theils als kaum zur Metaphysik des Aristoteles gehörig, theils wegen der Zweifelhaftigkeit seiner Echtheit nicht als besonderes Buch gezählt, sondern im Bekker'schen Texte als Anhang zum ersten Buche (A ἔλαττον, I Minus) vorgeführt wird, stimmt die mittelalterliche Zählung der aristotelischen Bücher vom zweiten angefangen mit der heutigen nicht, welche Buch III als Buch II, Buch IV als Buch III u. s. w., Buch XII als Buch XI nimmt. Die beiden letzten Bücher der Metaphysik (XIII und XIV) wurden im Abendlande durch griechische Texte des

gegebenen Inhaltsüberschriften abgetheilt; im zweiten Commentar zerfallen, wie schon sein Titel besagt, die einzelnen Bücher in Quästionen, deren Gegenstände in der oben an den Commentaren von ähnlicher Beschaffenheit bemerklich gemachten scholastischen Behandlungsweise erörtert werden. Auf Fragen über Composition, Gliederung und inneren Zusammenhang des aristotelischen Werkes geht Duns Scotus nicht ein; er nimmt den Text desselben einfach als etwas Gegebenes hin, an welchem die Auslegungskunst sich zu üben hat. Indeß enthält der Commentarius literalis faßliche Uebersichten des Inhaltes jedes einzelnen Buches, aus welchen sich eine Ueberschau über den Gesammtinhalt des Werkes gewinnen läßt. Buch I und II sind einleitenden Inhaltes und verbreiten sich über Wesen und Aufgabe der Metaphysik als erster und höchster Wissenschaft. Im ersten Buche gibt Aristoteles die Meinungen der alten Philosophen vor ihm hierüber an; im zweiten Buche legt er seine eigene Ansicht dar. Die Aufgabe der Metaphysik ist die Erforschung der Wahrheit; nicht dieser oder jener Wahrheit, sondern der Wahrheit schlechthin. In Buch III beginnt er zu untersuchen, was in den Bereich der metaphysischen Erkenntniß falle — eine Untersuchung, welche im Buch IV weitergeführt wird unter beifolgender Hinweisung auf die unverrückbaren Normen einer denkwahren Auffassung des Seienden. Buch V enthält die nöthigen Erklärungen und Erläuterungen der dem Gebiete der metaphysischen Forschung angehörigen sprachlichen Termini, in deren Auseinandersetzung zugleich ein Schattenriß der gesammten Ontologie geboten wird. Buch VI setzt auseinander, mit welcher Art des Seienden sich die Metaphysik zu befassen habe. Bis hieher reicht also die Erörterung über dasjenige, was in den Bereich der Metaphysik gehöre und zwar so, daß Libb. IV—VI die definitive Antwort auf die in Buch III aufgeworfenen

aristotelischen Werkes bekannt; daß sie bereits im Mittelalter in's Abendland kamen, geht aus der oben im ersten Capitel (S. 13, Anm. 2) erwähnten Bemerkung hervor, welche dem Schlusse des ersten Commentars des Scotus zur Metaphysik angefügt ist: Notandum, quod in 13 et 14, qui sequuntur, pertractat Philosophus opiniones aliorum et maxime Pytagoricorum et Platonis . . . . sed quia in dictis libris plurima ponuntur, quae ad philosophiam quam nunc sequimur modicum nos juvant, quia etiam de illis opinionibus multa dicta sunt in praecendentibus libris, ut patet primo et tertio hujus, ideo super duos libros sequentes nullus scribit aliquid, nec ipsos aliquando vidi. Ihr Vorhandensein im Mittelalter wird auch von Jourdain (Gesch. d. aristotelischen Schriften im Mittelalter. Uebersetzt v. A. Stahr. Halle 1831. S. 186) constatirt.

Fragen enthalten.[1] Von Buch VII an beginnt Aristoteles auf den Lehrinhalt der Metaphysik selber einzugehen. Object der Metaphysik ist das Seiende als Reales, welches unter einem dreifachen Gesichtspunkte zu erörtern ist, sofern es erstlich als Subject, zweitens von Seite der dem Seienden als solchem anhaftenden Passiones, und drittens von Seite seiner Principien in's Auge zu fassen ist. Das Seiende als Subject ist das Seiende vornehmlich als Substanz; demnach wird in Buch VII zunächst von der Substanz als solcher gehandelt, in Buch VIII aber speciell auf die Principien der sinnlichen Substanz eingegangen. In beiden Büchern ist das Seiende, sofern es unter die zehn Kategorien fällt, deren erste eben die Substanzkategorie ist, Gegenstand der Betrachtung; in Buch IX hingegen von Seite seiner Eintheilung in das potentielle und actuelle Sein. Alle drei Bücher haben aber mit einander gemein, daß in ihnen das Seiende als Subject oder Träger der Accidenzen in's Auge gefaßt wird. In Buch X handelt Aristoteles von den Passiones, deren Träger das Seiende als solches ist, und zwar vornehmlich vom Unum. Buch XI und XII handeln von den Principien des Seienden, und zwar so, daß in Buch XI die Ausführung dieses letzten Themas der Metaphysik vorbereitet, in Buch XII aber diese Principien selber aufgewiesen werden, als welche Aristoteles die immateriellen Substanzen bezeichnet.

Die von Scotus am Anfange der einzelnen Bücher seiner Expositio literalis gegebenen Uebersichten über den Inhalt der entsprechenden Bücher des aristotelischen Werkes und über ihren Zusammenhang mit den vorausgehenden und nachfolgenden Theilen desselben treffen fast ganz mit den Angaben zusammen, welche Thomas in ähnlicher Weise am Beginne jedes einzelnen Buches seines Commentars zur aristotelischen Metaphysik beibringt. Dieser Umstand in Verbindung mit der sonstigen formellen Gleichartigkeit beider Commentare weist auf ein gemeinsames Vorbild, auf den Commentar des Averroes hin, welchen Beide, Thomas und Scotus, bei Ausführung ihrer Auslegungsarbeit vor sich hatten. Scotus hatte aber nebstdem auch den Commentar des Thomas vor sich, dessen Textauslegung er an verschiedenen

[1] Nam in quarto declaravit ambitum ejus ostendens, ad quae se extendat consideratio metaphysica; et in quinto distinxit intentiones nominum, quae subsunt considerationi hujus scientiae; et in sexto descripsit proprium modum considerandi in hac scientia. Ex quibus omnibus potest colligi solutio questionum disputatarum in tertio, tenentium se ex parte considerationis hujus scientiae. Comm. lit in Metaph. Aristot. VII, c. 1.

Stellen bekämpft; in den Quaestiones in Metaph. Aristot. geht die Polemik in eine Bekämpfung der Thomistischen Doctrin als solcher über, wobei so ziemlich alle Differenzen zwischen Thomismus und Scotismus, wenigstens der Hauptsache nach, zur Sprache gebracht werden. Der Umstand, daß Scotus im Commentarius literalis einzig auf die Auslegung des Thomas Rücksicht nimmt, darf wohl als ein Beleg dafür gelten, daß er derselben eine ungleich höhere Bedeutung beilegte, als jenen des Alexander Halesius und des Aegydius Romanus, deren jede in den Quaestiones in Metaph. Aristot. nur einmal speciell berücksichtigt wird. Seine Bemängelungen am Commentar des Thomas beziehen sich, abgesehen von einer Glosse über die Bemerkung des Thomas zu einer von den Poetentheologen handelnden Stelle bei Aristoteles,[2] auf die Auslegungen der Stellen Metaph. IV, p. 1015. a, lin. 7—11;[3] ebendaselbst lin. 34;[4] p. 1016. b, lin. 31 ff.;[5] p. 1019. a, lin. 15 ff.;[6] Metaph. VI, p. 1032. a, lin. 12 ff.;[7] p. 1041. b, lin. 9 f.;[8] Metaph. VII, p. 1044. a, lin. 3 ff.;[9] Metaph. X, p. 1068. b. lin. 15 ff.;[10] Metaph. XI, p. 1074. a, lin. 31 ff.[11]

[1] Siehe Thomas Comm. in Metaph. Aristot. III. lect. 11.

[2] Metaph. II. p. 1000. a, lin. 9ff. Ut dicit quidam expositor — bemerkt Scotus zu dieser Stelle — sub ista fabula potuit aliquid veritatis contineri, ut scil. per nectar et manna (ἀμβροσία) intelligatur bonitas primi principii . . . . Sed quae utilitas est immorari circa inventionem fabularum? Licet ergo istud forsan sit bene dictum, tamen dubium est et forte falsum, quod ista fuerit intentio poetarum. Com. lit. in Metaph. Aristot. III, c. 3, n. 16.

[3] Siehe Thomas Comm. in Metaph. V, lect. 5; Scotus Comm. lit. in Metaph. V, c. 4, n. 34.

[4] Thomas Comm. in Metaph. V, lect. 6; Scotus Comm. lit. in Metaph. V, c. 5, n. 38.

[5] Thomas Comm. in Metaph. V, lect. 8; Scotus Comm. lit. in Metaph. V, c. 6, n. 60.

[6] Thomas Comm. in Metaph. V, lect. 14; Scotus Comm. lit. in Metaph. V, c. 11, n. 91.

[7] Thomas Comm. in Metaph. VII, lect. 6; Scotus Comm. lit. in Metaph. VII, Summ. 2, c. 6, n. 46.

[8] Thomas Comm. in Metaph. VII, lect. 17; Scotus Comm. lit. in Metaph. VII, Summ. 2, c. 17, n. 144.

[9] Thomas Comm. in Metaph. VIII, lect. 3; Scotus Comm. lit. in Metaph. VIII, c. 5, n. 24.

[10] Thomas Comm. in Metaph. XI, lect. 12; Scotus Comm. lit. in Metaph. XI, Summ. 4, c. 3, n. 105.

[11] Thomas Comm. in Metaph. XII, lect. 10; Scotus Comm. lit. in Metaph. XII, Summ. 2, c. 5, n. 67.

Die Auslegungsdifferenzen sind natürlich zugleich auch Meinungsdifferenzen, welche auf die principiellen Gegensätze zwischen Thomas und Duns Scotus hinweisen. So ist es charakteristisch und bedeutsam, wenn Scotus bei der Erklärung des fünffachen Sinnes, welcher nach Aristoteles mit dem Worte φύσις verbunden werden kann,[1] die Ansicht des Thomas abweist, daß das Wort φύσις im fünften Sinne verstanden, nicht bloß auf die Form als Theilconstituenten des aus Materie und Form zusammengesetzten Dinges, sondern auch auf die Species als Forma Totius bezogen werden könne.[2] Dieß erscheint Scotus als eine ungerechtfertigte Hinüberspielung der concret-realen Besonderheit in das Gebiet des Universalen,[3] was im gegebenen Falle durch den Text des Aristoteles ausgeschlossen sei.[4] Die Tragweite dieser Einen Differenz schließt sich in den gegen Thomas gerichteten polemischen Erörterungen der Quaestiones auf, woselbst die Consequenzen der eben berührten thomistischen Aeußerung bekämpft werden. Wenn nämlich Thomas dieselbe unter Berufung auf Boetius dadurch begründet, daß durch die specifische Differenz die Substanz der Sache complirt werde und ihre gedankenhafte Bestimmtheit (species) erlange, so wird diese Ansicht von Duns Scotus in den Quaestiones[5] entschieden abgewiesen, und zu erweisen gesucht, daß der Concept des Genus keineswegs jenen der Differenz potentiell in sich schließe. Dieser Satz erweitert sich zu dem ferneren,[6] daß überhaupt nicht die Differentiae inferiores die Differentias superiores in sich schließen, womit ferner die Ablehnung der von Thomas behaupteten Unitas formae im Menschenwesen zusammenhängt.[7] Diese letzte Consequenz

[1] Siehe S. 26, Anm. 3.

[2] Ut si dicamus — bemerkt Thomas — quod hominis natura non solum est anima, sed humanitas et substantia, quam significat definitio (Metaph. V, lect. 5).

[3] Forma, de qua hic loquitur Philosophus, est terminus generationis, ut patet ex litera; quiditas autem, ut quiditas est, abstrahit ab omni generatione. Nam equinitas est tantum equinitas secundum Avicennam (Comm. lit. V, c. 4).

[4] Damit will Scotus selbstverständlich nicht das Universale in re beseitigen: Species inest homini, secundum quod homo praedicatur de individuis, loquendo de praedicatione signata, non de praedicatione exercita i. e. non secundum quod est idem suppositis. Sup. Universal. Porphyr., qu. 11.

[5] Siehe Quaestt. in Metaph. VII, qu. 19, n. 12.

[6] O. c., VII, qu. 18.

[7] O. c. VII, qu. 20.

der betreffenden Ausführungen des Duns Scotus ist die von ihm im Gegensatze zu den Thomisten behauptete Actualität oder positive Entität der Materie.[1]

Ein anderer ebenso wichtiger Differenzpunkt zwischen Scotus und Thomas knüpft sich an die Auslegung von Metaph. IV, p. 1016. b, lin. 32[2], aus welcher Stelle (sowie auch aus Metaph. XI, p. 1074. a, lin. 31 ff.) Thomas seine Lehre von der Materie als Principium individuationis deducirt.[3] Duns Scotus bringt hier eine Reihe von Gründen dagegen vor, die wir später kennen lernen werden, darunter einen, der mit der eben vorgeführten Polemik gegen das Bemühen des Thomas, die Form auf Kosten der Materie zu bevorzugen, auf's engste zusammenhängt.[4] Auch seine Bekämpfung der thomistischen Auslegung von Metaph. VII, p. 1044. a, lin. 3[5] weist auf diese Polemik zurück, sofern hier implicite abermals eine Actuirung der Materie durch die Form[6] abgewiesen wird;[7] zugleich aber wird hier im Gegensatze zur thomistischen Lehre von der Individuation der Gedanke zur Geltung gebracht, daß die differente Vielheit etwas unabhängig von der Materie Gegebenes ist, und die Zahlen als solche viele discrete

---

[1] O. c. VII, qu. 5.

[2] Siehe oben S. 26, Anm. 5. Aristoteles spricht an dieser Stelle von verschiedenartigen Einheiten, von dem, was der Zahl, der Species, dem Genus, der Analogie nach Eins ist, und bezeichnet als τὰ καθ' ἀριθμὸν ἕν dasjenige: ὧν ἡ ὕλη μία.

[3] Die in vor. Anm. angeführte Stelle glossirt Thomas: Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare, quod sit unum numero ab aliis divisum. Comm. in Metaph. V, lect. 8.

[4] Materia est de essentia speciei .... sed quod est de essentia speciei, non est causa individuationis, quia tunc species esset individua et haec: ergo materia non erit causa individuationis (Comm. lit. V, c. 6, n. 60). — Daß die Species nicht in der bloßen Form mit Ausschluß der Materie beruhe, lehrt auch Thomas, vgl. 1 qu. 85, art. 1, ad 2[dum].

[5] Τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναι τι ὧν εἷς.

[6] Dicit Aristoteles — heißt es bei Thomas Metaph. VIII, lect. 3 — quod numerus est id, quo est unum. Est enim per se unum numerus, inquantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem, sicut etiam in rebus compositis ex materia et forma per formam est aliquid unum, et unitatem et speciem sortitur.

[7] Dictur a quodam expositore, quod numerus est unus ab ultima unitate, ita quod omnes aliae sint partes materiales, sola autem ultima est formalis et completiva omnium aliarum, ut sicut difinitio est una ab ultima

Una per se sind. Aus Metaph. XI, p. 1074. a, lin. 31 ff. erhärtet Duns Scotus gegen Thomas, der hier abermals seine Ansicht von der Materie als Individuationsprincip der Körperdinge ausgedruckt findet, die ihm eigene Lehre von der allem Geschaffenen eignenden Materie.

Thomas nimmt die Objecte der sinnlichen Wirklichkeit oder die in der Materie ausgeprägten Formen für das adäquate Object des menschlichen Intellectes. Diese Annahme beeinflußt seine Erklärung der Stelle Metaph. VII, p. 1041. b, lin. 9 f.,[1] die nach seiner Ansicht von den einfachen, nicht aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen handelt,[2] welche nicht mehr Gegenstand einer auf die Demonstratio propter quid gegründete Vernunfterkenntniß seien. Duns Scotus bestreitet nicht nur diese Einschränkung unserer allerdings höchst unvollkommenen Erkenntniß der einfachen Substanzen, sondern auch die thomistische Auffassung des Wortsinnes dieser Stelle; die ἁπλᾶ sind die Termini incomplexi, die nicht Gegenstand der Demonstration, sondern einfach nur der Definition sind.

In Metaph. IV, p. 1019. a, lin. 15 ff. wird auseinandergesetzt, daß der Ausdruck Potentia in vierfachem Sinne verstanden werden könne. Duns Scotus bemängelt an Thomas, daß er die erste der vier von Aristoteles gegebenen Erklärungen dieses Ausdruckes[3] unrichtig auffasse, indem er sie rein passivistisch verstehe. Thomas nehme nämlich das Princip der Bewegung oder Veränderung, von welchem Aristoteles spricht, als etwas in dem bewegten oder veränderten Gegenstande

differentia specifica, sic numerus sit unus ab ultima unitate. Sed contra hoc: Quinto hujus, capite de Toto (Metaph. IV, c. 26) dicitur, quod in quibuscunque positio non facit differentiam in substantia vel in figura, ibi dicitur omnis et non totum ... ergo si prima unitas fiat ultima et e converso, nulla fiet differentia in substantia numeri, quod esset impossibile secundum te etc. Comm. lit. VIII, c. 5, n. 24.

[1] Φανερὸν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων.

[2] Siehe die oben S. 26, Anm. 8 citirte Stelle bei Thomas.

[3] Δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον κ. τ. λ. In der Thomas vorliegenden Uebersetzung dieser Stelle heißt es richtig: Potestas dicitur alia quidem principium motus aut mutationis in diversis, in quantum diversum (Metaph. V, lect. 14). Bei Duns Scotus lautet der Text: Potestas dicitur alia quidem principium motus aut mutationis aut in altero aut inquantum alterum (Comm. lit. V, c. 11). Uebrigens ist die Unterscheidung zwischen in altero und inquantum alterum in den nachfolgenden Worten des Aristoteles vollkommen begründet.

Vorhandenes, sei es, daß die Materie dieses Gegenstandes oder eine accidentelle Form desselben dafür zu gelten habe, z. B. die Schwere oder Leichtigkeit desselben, welcher zufolge der Gegenstand sich abwärts oder aufwärts bewegen muß. Aristoteles erklärt jedoch ausdrücklich im 9. Buche der Metaphysik,[1] daß das Schwere und Leichte sich durch sich selbst bewege; er gesteht ferner in seiner Physik den Thieren ein actives Vermögen der Selbstbewegung zu; bei den körperlosen Engelwesen ist ohnedieß, da ihre Essenzen untheilbar sind, so daß nicht etwa ein Theil den anderen bewege, das passive Bewegtwerden ausgeschlossen. Endlich gesteht Thomas selber zu, daß weiter unten im Texte[2], wo Aristoteles von den concreten Potenzen zu sprechen beginnt, die erste derselben als active Potenz der ersten in abstracto verstandenen Potenz, die eben jene oben besprochene ist, entspreche; also nimmt er diese nachträglich selber als active Potenz. — In Metaph. X, p. 1068. b, lin. 15 ff. wird bemerkt, daß die Bewegung mit Ausschluß der Kategorien der Substanz, der Relation, des Thuns und Leidens nur in die Kategorien des Quale, Quantum und Ubi fallen könne. Hier ist nun zu fragen, weßhalb Aristoteles die Kategorien des Quando, Situs und Habitus schweigend übergehe, und keine Gründe angebe, weßhalb die Bewegung nicht in diese Kategorien fallen könne. Thomas sagt,[3] daß mit der Kategorie des Thuns und Leidens schon auch jene des Quando ausgeschlossen sei; Quando bedeute ein Esse in der Zeit, welche die Zahl der Bewegung sei. Hieraus kann jedoch keineswegs, wie Thomas will, gefolgert werden, daß der Ausschluß der Bewegung aus dem Thun auch den Ausschluß aus dem Quando nach sich ziehe, indem das Quando reell von der Zeit verschieden ist und in eine andere Kategorie fällt; daher fällt der Ausschluß der Bewegung aus der Kategorie der Zeit nicht mit jenem aus der Kategorie des Quando zusammen. Ebensowenig ist mit der Kategorie der Relation jene des Ubi und des Habitus ausgeschlossen, wie Thomas meint; wenn er sagt, der Situs füge zum Ubi nichts hinzu außer der Vorstellung von einem bestimmten Verhältniß der Theile zu einander, so vergißt er zu unterscheiden zwischen dem Situs oder der Positio, welche eine Differentia quantitatis bezeichnet, und zwischen der Positio

[1] Scotus ergeht sich über die betreffende Stelle des Näheren in Quaestt. in Metaph. IX., qu. 14.

[2] Aristot. Metaph. IV., p. 1019. a, lin. 33 f.

[3] Siehe oben S. 26. Anm. 10.

als Prädicament, welche ein Ordnungsverhältniß der Theile im Raume bezeichnet,[1] wovon Thomas ganz absieht. Duns Scotus schlagt statt der von ihm abgelehnten thomistischen Erklärung folgende vor: Obschon Quando, Situs und Habitus nicht zur Kategorie der Relation gehören, so drücken sie doch formell etwas Respectives aus; wie nun die Relationskategorie als solche mit der Bewegung als solcher nichts zu schaffen hat, gilt dasselbe auch von den genannten drei anderen Kategorien.[2]

Die Quaestiones in XII Libros Metaphysicae Aristotelis liegen nicht vollständig vor. Wadding kannte ursprünglich nur neun Bücher derselben; nachträglich kamen ihm noch zwei Exemplare eines 10. und 12. Buches derselben Quaestiones zu Gesichte, ein handschriftliches und ein alter Druck (Venedig, 1505), welche er seinem gelehrten Freunde Hugo Cavellus zur Prüfung überwies. Dieser entschied sich dafür, auch diese beiden Bücher, trotz der kürzeren und gedrängteren Fassung, durch welche sie sich von den neun früheren unterscheiden, für eine selbsteigene Arbeit des Duns Scotus zu nehmen, weil ihr Inhalt vollkommen mit den Anschauungen des Scotus in Uebereinstimmung stehe, und die größere Kürze sich hinlänglich dadurch erkläre, daß Vieles bereits durch die in den früheren Büchern enthaltenen Ausführungen vorweggenommen war. Uebrigens kommen diese beiden letzten Bücher an Zahl der Quästionen nicht nur den vorausgehenden Büchern gleich, sondern übertreffen hierin die Mehrzahl derselben. Die Hauptbedeutung der gesammten Arbeit beruht darin, im Anschluß an die Reihenfolge der Materien in den metaphysischen Büchern des Aristoteles eine Erörterung der Hauptprobleme der scholastisch-peripatetischen Metaphysik zu bieten; dieselben Erörterungen wiederkehren in seinen Commentaren zum Petrus Lombardus in einer von der

[1] Vgl. Scotus Super Praedicamenta qu. 21: Locus non est species quantitatis. Omne quod ponitur in definitione accidentis, est subjectum ejus vel de ejus essentia; ly „ultimum corporis continentis" ponitur in definitione loci et non est de ejus essentia, quia tunc esset eadem species cum superficie; igitur „ultimum" est subjectum loci. Sed impossibile est passionem et subjectum esse species ejusdem generis; igitur locus non est species quantitatis.

[2] Nunquam enim fit mutatio in Quando vel in Situ vel in Habitu, nisi facto prius motu, saltem locali: vel in coelo, quantum ad Quando; vel in partibus corporibus quantum ad Habitum. Et ideo in his tribus generibus non est motus primo, sicut nec Ad aliquid. Comm. lit. IX, Summ. 4, c. 4. n. 105.

Reihenfolge der Materien beim Lombarden abhängigen Ordnung, und zwar im Einzelnen größtentheils noch vollkommener durchgearbeitet, aber der innerlichen Verknüpfung untereinander noch mehr entbehrend, als in der wenigstens beiläufig nach einem philosophischen Gesichtspunkt geordneten Aufeinanderfolge derselben in den Quaestiones in Metaph. Aristot. Dafür versetzt uns aber die Behandlung jeder einzelnen Quästion mitten in das Gedankenleben jener Zeit hinein; allüberall entwickelt Duns Scotus seine Anschauungen mit Beziehung auf die differenten Lehrmeinungen der hervorragendsten Männer seines Zeitalters, so daß jeder einzelne von ihm abgehandelte Lehrartikel sich zu einem beziehungsreichen, charakteristischen Bilde des geistigen Zeitlebens gestaltet.

Wir sprechen in diesem Abschnitte von Duns Scotus vorläufig nur als Ausleger des Aristoteles und der Sentenzenbücher, daher wir seine Auseinandersetzungen mit den auf dem gemeinsamen Boden der peripatetischen Schulphilosophie ihm gegenüberstehenden Lehrmeinungen hier nur insoweit berücksichtigen, als sie sich direct auf die Interpretation des Aristoteles beziehen. Wir haben einige Stellen der aristotelischen Metaphysik namhaft gemacht, in deren Auslegung Scotus auf charakteristische Weise von Thomas Aquinas abweicht; es obliegt uns, auch sein Verhältniß zu den beiden berühmtesten arabischen Auslegern, durch deren Auctorität die christlichen Interpreten so sehr beeinflußt waren, zu Avicenna und Averroes kenntlich zu machen. Averroes, der Commentator par excellence, behauptet, daß Gott und die Intelligenzen das eigentliche Subject der Metaphysik seien, was er aus mehreren Stellen der aristotelischen Metaphysik zu erweisen bemüht ist.[1] Scotus sucht die von Averroes angezogenen Beweisstellen dadurch zu entkräften,[2] daß er zwischen dem Subjecte der Metaphysik und zwischen der causa subjecti, ferner zwischen den principalibus partibus subjecti und den causis desselben unterscheidet; allerdings sage Aristoteles, daß die Philosophia

[1] Als solche Stellen werden von Averroes angezogen Metaph. I, p. 982. b, lin. 2 (μαλίστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἄιτια); p. 983. a, lin. 5 ff. (woselbst die Weisheit oder erste Philosophie θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη genannt und als θεία τῶν ἐπιστημῶν bezeichnet wird); ferner das sechste Buch der Metaphysik (Metaph. V, p. 1026. a, lin. 19), woselbst für die Metaphysik oder Philosophia prima einfach die Benennung θεολογία gewählt ist, und als das ihr entsprechende Object die οὐσία ἀκίνητος, die eine göttliche Natur sein müsse, bezeichnet wird.

[2] Quaestt. in Metaph. I, qu. 1.

prima von den höchsten und göttlichen Ursachen der Dinge handle, aber nur darum, weil sich von ihnen als Ursachen des eigentlichen Subjectes der prima Philosophia nicht absehen lasse; die Metaphysik handle von Gott nicht als Subject, sondern als causa subjecti, von den Intelligenzen aber als partibus principalibus subjecti und nicht als causis, weil sie nur als Beweger causiren, was in das Gebiet der Physik gehört. Aristoteles selber deute das Subject der Metaphysik im Eingange des vierten Buches[1] und in einer Stelle des sechsten Buches an,[2] woselbst auch die weitere Bemerkung sich findet, daß, wenn es keine andere οὐσία gäbe, als die im Stoffe wesenden οὐσίαι, die Physik die allgemeine Seinslehre sein müßte.[3] Die Physik hat aber eben nur das allem Körperlichen gemeinsame Sein zu ihrem Inhalte; somit muß es eine ihr übergeordnete Wissenschaft geben, welche das allen Dingen, den körperlichen wie den unkörperlichen, gemeinsame Sein zu ihrem Subjecte hat, und dieß ist die Metaphysik. Man hat sich also mit Avicenna dafür zu entscheiden, das Ens als Ens für das Subject der Metaphysik zu nehmen. Gleichwol kann Scotus auch dem Avicenna nicht unbedingt zustimmen. Avicenna hat mit Averroes den Satz gemein, daß keine Wissenschaft die Existenz ihres Objectes beweise. Wie demnach Averroes, nach dessen Ansicht Gott sammt den Intelligenzen das eigentliche Subject der Metaphysik ist, den Beweis für die Existenz Gottes einfach der Physik zuweist, so will Avicenna diesen Beweis einfach der Metaphysik anheimgeben, die aber umgekehrt die Existenz ihres eigenen Subjectes nicht zu beweisen hätte, und überdieß Gott schlechthin nicht zum Subjecte haben könnte, weil der Concept Gottes in keinerlei Weise unter jenen des Ens falle. Denn Avicenna faßt Gott in neuplatonischer Weise als Ueberseienden und Uebervollkommenen, was Duns Scotus zuzugeben nicht geneigt ist, da nur unter Voraussetzung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins eine menschliche Vernunfterkenntniß Gottes möglich ist.[4]

[1] Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ ὂν ᾗ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπαρχοντα καθ' αὑτο. Metaph. III ab init.

[2] Περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. Metaph. V, p. 1026. a, lin. 31 f.

[3] L. c. lin. 28 f.

[4] 1 dist. 8, qu. 3, n. 8. Eine ähnliche Unentschiedenheit zeigt Duns Scotus in Metaph. qq. IV, qu. 1 bezüglich der Univocation des Esse in den zehn Kategorien, während er sich in seinen Commentaren zum Lombarden entschieden für die Univocation ausspricht.

So gewinnt es den Anschein, als ob Averroes doch nicht so unrecht gehabt hätte, wenn er Gott als Subject der Theologie bezeichnete. Erst in den Commentaren zum Lombarden[1] spricht sich Scotus entschieden dafür aus, daß Gott nicht Subject der Metaphysik sei, indem es von Gott als Subjectum primum nur Eine Wissenschaft geben könne, welche eben die Theologie ist. In der Physik sowohl, wie in der Metaphysik ergeben sich Gründe für die Existenz des göttlichen Seins, d. h. beide philosophische Erkenntnißgebiete weisen auf ein über sie hinausliegendes Object hin, welches eben deßhalb einer ihnen übergeordneten Wissenschaft als Subjectum primum angehören muß.

Duns Scotus, sowie vordem die Araber, berührten durch ihre Erörterungen über die Frage, was eigentlich Subject der Metaphysik sei, ein Problem, welches heute noch eben so streitig ist, als es im Mittelalter war, und überhaupt zu einem streitigen Problem werden mußte, sobald die aristotelische Metaphysik zu einer ihr überzuordnenden monotheistischen Religions- und Offenbarungslehre in's Verhältniß gesetzt werden sollte. Es ist charakteristisch für das beiderseitige Verhalten der beiden arabischen Philosophen, daß der eine, Avicenna, die Gotteslehre der Theologie vorbehalten wissen will, während Averroes den Gesammtinhalt der muhamedanischen Theologie, soweit diese nicht religiöse Satzungslehre ist, in der Metaphysik als Weltlehre aufgehen lassen will. Thomas Aquinas[2] vermittelt in gerundeter Weise den zwischen beiden arabischen Philosophen obwaltenden Gegensatz, und legt dar, wie der Methaphysik als scientia communissima die dreifache Benennung: Theologia, Metaphysica, Philosophia prima zukomme. Das ihr zugewiesene Betrachtungsgebiet sind die Maxime intelligibilia. Als maxime intellegibilia sind zu bezeichnen die Maxime universalia, nämlich das Ens, und was mit dem Gedanken des Ens unmittelbar sich verknüpft: die Unterscheidung zwischen Unum und Multa, Potentia und Actus; zufolge der durchaus übersinnlichen und abgezogenen Natur dieser Erkenntnißobjecte führt die mit ihnen sich befassende Scientia communissima den Namen Metaphysik. Soweit die Metaphysik als Lehre de maxime intelligibilibus zugleich auch die Lehre von den ersten Ursachen des Seienden in sich schließt, heißt sie Philosophia prima. Sofern die maxime intelligibilia die

[1] Vgl. Prolog. qu. 3 im Opus Oxon. und in Report.

[2] Comm. in Metaph. Prooem., und III, lect. 4; IV lect. 1.

maxime a materia separata sind, müssen Gott und die Intelligenzen in den Cognitionsbereich der Metaphysik fallen, daher sie mit Recht auch Theologie genannt wird. Das eigentliche Subject der Metaphysik ist das Seiende als solches; damit sind aber von selber die Substantiae communes oder separatae, welche unter das Genus des Ens commune fallen, und in diesen die Causae universales des Seienden als Betrachtungsobject gegeben. In den Substantiis communibus et separatis sind Formursache, Final- und Bewegungsursache des Seienden gegeben;[1] nur die Causa materialis ist, weil bloß in den Bereich der physischen Substanzen fallend, aus dem Bereiche der Metaphysik ausgeschlossen. Dem Gesagten zufolge konnte es scheinen, als ob die Substanz als solche für das eigentliche Subject der Metaphysik zu gelten habe, wofür in der That die Thomisten sich entschieden;[2] Duns Scotus hält dieß für unmöglich,[3] weil die Substanz als solche nicht das Subject der in der Metaphysik aufzuweisenden passiones metaphysicales des Seienden sei. Die Passiones der Substanz seien die neun Accidenzkategorien, welche sämmtlich nur auf die materielle Substanz passen. Man berufe sich wohl auf eine Stelle bei Aristoteles,[4] in welcher die Substanz in dreifacher Beziehung als Ens primum erwiesen werde; die Bezeichnung ens primum sei eine

[1] Omnis substantia vel est ens per seipsam, si sit forma tantum, vel si sit composita ex materia et forma, est ens per suam formam; unde in quantum haec scientia est consideratio entis, considerat maxime causam formalem. Primae autem substantiae non considerantur a nobis, ut sciamus de eis quodquidest, ut potest aliqualiter haberi ex his quae in libro nono determinantur; et sic in earum cognitione non habet locum causa formalis. Sed quamvis ipsae sint immobiles secundum seipsas, sunt tamen causa motus aliorum per modum finis; et ideo ad hanc scientiam, inquantum est considerativa primarum substantiarum, praecipue pertinet considerare causam finalem et etiam aliqualiter causam moventem. O. c. III, lect. 4.

[2] Als bestätigende Beweisstellen für diese Annahme konnte aus Aristoteles citirt werden Metaph. III, p. 1003. b, lin. 16 ff.: Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. — Ferner Metaph. VI, p. 1828. b, lin. 2 ff.: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἡ οὐσία .... διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν.

[3] Quaestt. in Metaph. I, qu. 1, n. 31 ff.

[4] Scotus citirt Metaph. VI, text. comm. 4; nach heutiger Textabtheilung Metaph. V, c. 2.

Relationsbezeichnung, woraus zugleich resultire daß die Relationskategorie sich nicht auf die Körperdinge beschränke. Dawider replicirt nun Duns Scotus, daß Aristoteles, wo er ex professo von der Relation handle, nur drei Modos derselben kenne, welche sämmtlich die Quantitätskategorie voraussetzen;[1] er fragt ferner, durch welches Medium die demonstrative Erweisung der Passio der Substanz als solcher vermittelt werden sollte? Da es keine Definition derselben gebe, so werde das Medium nicht durch die Definition dargeboten, wie doch in der Metaphysik als allergewissester Wissenschaft nothwendig wäre; und in welcher Schlußfigur sollte eine derartige Demonstration ausgeführt werden? Diesen Bedenken scheint sich allerdings begegnen zu lassen, wenn Gott als Subject der Metaphysik genommen wird; denn obschon keine Passio in Bezug auf sein Sein demonstrirt werden kann, leitet Alles schließlich auf ihn als Simpliciter primum hin, daher die Ansicht des Averroes, ob nicht wirklich Gott Subject der Metaphysik sei, immerhin der ernstlichsten Erwägung werth sei. Duns Scotus wirft eine Reihe von Bedenken gegen dieselbe auf,[2] löst sie aber zu Gunsten des Averroes, da er, wie schon erwähnt, erst in seinen Commentaren zum Lombarden sich definitiv für die entgegengesetzte Ansicht entscheidet. Die Frage über das eigentliche Subject der Metaphysik ist heute noch nicht endgiltig entschieden, dafür aber die neue Frage zugewachsen, ob in der neuzeitlichen Gestaltung der Philosophie als speculativer Erkenntniß die Metaphysik überhaupt noch eine Stelle im Bereiche der philosophischen Disciplinen beanspruchen könne. Schon das Auftreten des Cartesius machte die Existenz der Metaphysik als philosophischer Disciplin zweifelhaft; an die Stelle derselben schien die Lehre vom Geiste treten zu wollen, und die Philosophie sich nach der Dreiheit ihrer realen Objecte: Gott, Geist, sichtbare Körperwelt, gliedern zu sollen. In der neuzeitlichen deutschen Speculation ist der Inhalt der überlieferten aristotelischen Metaphysik vollständig aufgezehrt durch die speculative Ideologie einerseits, durch die speculative Kosmologie und Theologie andererseits; nur in Italien knüpften Rosmini und Gioberti an den Seinsgedanken als metaphysische Grundidee an, um aus dieser heraus eine förmliche Metaphysik als Philosophia prima zu entwickeln. In der antispeculativen Herbart'schen Philosophie hat die Metaphysik ihre Bedeutung

[1] Vgl. Aristot. Metaph. IV, c. 15.

[2] Quaestt. in Metaph. I, qu. 1, n. 42—49.

als Lehre von den monadischen Grundcomponenten und Erklärungsgründen alles Erscheinenden, ist also in etwas von der alten Metaphysik völlig Verschiedenes umgebildet.

Kehren wir zum Verhältniß des Scotus zu Averroes zurück. Averroes hält sich für berechtiget, aus Aristoteles[1] die Behauptung zu erhärten, daß uns die ersten Principien unserer Erkenntnisse auf jeglichem Gebiete des Seienden (in quolibet genere entium) von Natur aus eigen seien. Diese Behauptung, welche in der cartesischen Philosophie als Lehre von den angebornen Ideen wiederkehrte, hat bei Averroes ihre Unterlage in der Auffassung des Intellectus possibilis, der ihm ebenso die ersten Ansätze aller sachlichen Begriffe zu enthalten schien, wie der Materie die Formansätze der Dinge eigen seien. Duns Scotus weist diese Auffassung der Materie und des Intellectes von sich, und beruft sich auf den aristotelischen Satz[2] von der Seele als einer ursprünglich leeren, unbeschriebenen Tafel, welchem gemäß alle reale Erkenntniß ihren Grund und Anfang in der sinnlichen Erfahrung haben muß. Auf diese als Prius notum passe dasjenige, was Averroes zur Erhärtung seiner angeblich angebornen Principien aller Realerkenntniß anführt, wenn er bemerkt, daß die letztere weder durch Erfindung noch durch lehrhafte Mittheilung zu Stande gekommen sein könne; denn sie läßt sich in der That nur aus der sinnlichen Erfahrung ableiten und begründen. Die averroistische Lehre von angebornen Grunderkenntnissen kehrt sich direct gegen die gläubigen Ueberzeugungen der Christen, welchen Averroes zur Last legt, daß sie zufolge einer ihnen eingeimpften Denkgewohnheit den evidenten Satz: Ex nihilo nihil fit, läugnen. Er übersieht, daß dieser Satz kein schlechthin erster ist; Principia simpliciter prima sind nur die rein formalen Denkregulative, z. B.: Es kann nicht etwas zugleich sein und nicht sein, das Ganze ist größer als jeder seiner Theile u. s. w. Eben diese Sätze aber, welche Aristoteles[3] als die untrüglichen, denknothwendigen und deßhalb von allen Menschen gleichmäßig anerkannten schlechthin ersten Wahrheiten hinstellt, sagen gar nichts über die Natur der Dinge aus;

[1] Unter Anknüpfung an eine Digression im Eingange zum zweiten Buche (Α ἔλαττον) der aristotelischen Metaphysik, woselbst von der Allzugänglichkeit der Anfänge der Wissenschaft die Rede ist; ὥστ' ἔτι περ ἔοικεν ἔχειν καθαπὲρ τυγχάνομεν παροιμιαζόμενοι, τίς ἂν θύρας ἁμάρτοι; Metaph. I (α) p. 933. a, lin. 30 ff.

[2] Anim. III, p. 430. a, lin. 1.

[3] Siehe Aristot. Metaph. III, c. 4.

derlei Aussagen über die Natur der Dinge, wie der angeführte averroistische Satz, sind abgeleitete Sätze, welche in Bezug auf die Richtigkeit ihrer Ableitung einer Prüfung unterliegen.

Die Selbstauseinandersetzung des Scotus mit Averroes spinnt sich in derselben Richtung weiter anläßlich einer anderen aristotelischen Stelle,[1] aus welcher Averroes seine Behauptung, die Materie sei kein Theil der Quidität der körperlichen Dinge, zu erhärten sucht. Averroes bemerkt mit Bezug auf diese Stelle, es gebe Definitionen, in welchen das stoffliche Element der Sache erwähnt werde, andere, in welchen es nicht erwähnt werde; in keinem der beiden Fälle gehöre es zum Wesen der Sache. Es gebe Dinge, welche durch Zufall oder Kunst aus einem Stoffe gebildet sind; wenn der Stoff, der die Existenz solcher Dinge möglich macht, ein wesentliches Moment in der Definition derselben wäre, so unterläge das Quodquidest dieser Dinge per se der Generation und Corruption, was augenscheinlich der Meinung des Aristoteles[2] entgegen sei. Zur Verstärkung dieser Instanz ließe sich nach Scotus' Dafürhalten beifügen, daß Einigen die Materie als Princip der Individuirung gelte, und in Folge dessen laut Avicenna die Intelligibilität des wirklichen Dinges beeinträchtige. Ein letzter Grund für die Meinung des Averroes wäre endlich noch dieß, daß die Materie des Dinges nach Zerstörung der Quidität desselben fortdauere, also nicht zum Wesen desselben gehöre. Dagegen glaubt nun Scotus eine Reihe von Stellen der aristotelischen Metaphysik anführen, und die averroistische Ansicht als überhaupt mit dem Geiste der ächt peripatetischen Doctrin unvereinbar erweisen zu können. Aristoteles sage an jener Stelle, an welche Averroes anknüpft,[3] ausdrücklich, daß die Buchstaben zum Begriffe der Sylbe gehören, die Buchstaben sind aber doch gewiß das Material der Sylbe; etwas später[4] komme der Satz vor, wenn die Anima nicht das Animal sei, so sei die Anima

[1] Ἐπεὶ δὲ ὁρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δ' ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὔ· ἐνίων μὲν γὰρ φαίνονται ἐνόντα, ἐνίων δ' οὔ· τοῦ μὲν γὰρ κύκλου ὁ λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων κ. τ. λ. Metaph. VI, c. 10.

[2] Vgl. Aristot. Metaph. VI, p. 1035. a, lin. 29 ff. und p. 1039. b, lin. 24 ff.

[3] Siehe oben Anm. 1.

[4] Metaph. VI, p. 1036. a, lin. 24.

nicht die totale Quidität. Aristoteles[1] unterscheide ausdrücklich zwischen Definitionen der Species als solcher und der unter eine bestimmte Species fallenden Dinge, in deren Definition von der Materie des Dinges nicht abstrahirt werden könne; er urgire gegen Plato,[2] daß jede Definition Quid und Quale der Sache angeben müsse, welche sich wie Form und Stoff zu einander verhalten; er sage, daß man eine Sache dann vollkommenst erkenne, wenn man weiß, was sie ist,[3] was man jedoch ohne Kenntniß ihrer Materie nicht wissen kann, da, wie Aristoteles anderwärts[4] sagt, zur Erkenntniß einer Sache die Kenntniß aller ihrer Ursachen nothwendig ist.[5] Aristoteles lehrt, daß alles in eine richtige Definition Gesetzte zum Wesen der Sache gehöre,[6] in der Definition einer materiellen Sache aber die Materie bezeichnet werden müsse.[7] Das Quodquidest ist dasjenige, was primo ens ist, und welchem primo das Esse zukommt; aber alles primo Seiende ist nach Aristoteles ein Zusammengesetztes, indem laut seinen Worten[8] die zusammengesetzte Substanz einfach Hoc aliquid und ein davon trennbares, primär per se Existirendes ist. Ist dieß der Fall, so ist das Quodquidest ein Compositum aus Materie und Form.

Wenn diese Polemik gegen Averroes nebenher auch eine Ablehnung der von Albertus Magnus adoptirten Ansicht, daß das Wesen des Dinges in seiner Form bestehe, in sich schließt,[9] so kehrt die weitere Fortführung dieser Polemik als Bekämpfung der Lehre von der Materie als Individuationsprincip mittelbar sich gegen Albert's Schüler Thomas; sie trifft aber auch nach einer ganz entgegengesetzten Seite hin Roger Baco, sofern dieser an dem averroistischen Satze festhält, daß es eben so viele Materien als Formen geben müsse,

---

[1] Metaph. VII, p. 1043. a, lin. 19 ff.

[2] Metaph. VII, p. 1043. b, lin. 31 f.

[3] Τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτο ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἀνάγκη ἕν τι εἶναι ἄμφω (scil. τὸ τί ἦν εἶναι et ἕκαστον). Metaph. VI, p. 1031. ff. lin. 20 ff.

[4] Metaph. I (ᾱ) p. 994. b, lin. 29 f.

[5] Hiefür citirt Duns Scotus mit specieller Beziehung auf die sinnlichen Substanzen Metaph. VII, p. 1044. b, lin. 3 ff.

[6] Metaph. VI, p. 1029. b, lin. 25 ff.

[7] Metaph. V, p. 1025. b, lin. 32 ff.

[8] Metaph. VII, p. 1042. a, p. 26 ff.

[9] Albert wird bezüglich dieses Punktes von Duns Scotus speciell in 3 dist. 22, n. 9—17 bekämpft.

weil jede Form ihre eigene Materie haben müsse, und umgekehrt jede besondere Materie ihre eigene Form. Duns Scotus urgirt, daß die Materie nicht ihrem Wesen nach haec materia sei, weil sonst nicht zwei Materien unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt fallen könnten, und sucht die Universalität der Materie aus einer Reihe aristotelischer Aussprüche zu erhärten.[1] Daran schließt sich als weitere Folgerung ein neues gegen Averroes und Albert gekehrtes Argument: Die Materie, gemeinhin genommen, und die Form, gemeinhin genommen, sind die Constitutivprincipien des gemeinhin genommenen Compositum; denn sie stehen zu einander in dem Verhältniß von Potenz und Actus, welches in jedem particulären Compositum sich bewahrheitend, ein gemeingültiges Verhältniß zwischen Materie und Form ist. Das Posse esse und Non posse esse, welches Averroes vom Quodquidest der zusammengesetzten Dinge abtrennen will, ist eine Passio communis, welche der Vielheit der besonderen zusammengesetzten Dinge univoce zukommt, involvirt sonach ein gemeinsames Subject und ein gemeinsames Medium seiner demonstrativen Erweisung; ist nun, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt, die Materie jenes Medium, so folgt daraus, daß sie ein Commune, und ein Constitutivprincip des Compositum gemeinhin sei.

Duns Scotus erhärtet hiemit Averroes gegenüber seinen christlichen Creatianismus, und zwar nach einer doppelten Seite, sofern er einerseits die absolute Contingenz der Weltdinge vertritt, als auch andererseits die von Averroes behauptete Coäternität einer ungeschaffenen Materie mit Gott ablehnt.[2] Die mit diesem Dualismus auf's Engste zusammenhängende averroistische Lehre über den Intellectus agens wird von Duns Scotus an einem anderen Orte[3] als ein Greuel abgewiesen, der nicht bloß dem Theologen ein Aergerniß sei, sondern auch dem Philosophen als eine extremste Denkverirrung erscheinen müsse. In der That bildet der naturalistische Kosmismus des Averroes einen extremsten Gegensatz zu der ganz und gar auf den Gedanken

[1] Duns Scotus citirt im Besonderen Aristot. Physic. II, c. 3; Metaph. IV, c. 2; XI, p. 1071. a, lin. 18 ff.; VI, p. 1035. b, lin. 27 ff.; p. 1037. a, lin. 5 ff.

[2] In Quaestt. in Metaph. VII, qu. 2 beweist Scotus gegen Averroes, daß Aristoteles der Materie nicht, wie Averroes behaupte, die zeitliche Priorität vor der gestaltenden Form zuspreche.

[3] 4 dist. 43, qu. 2.

der Contingenz gestellten Welllehre des Duns Scotus, und es begreift sich, daß er dem arabischen Philosophen viel schroffer entgegentritt als Thomas, der ihn, wie sehr auch gegen den Naturalismus desselben sich verwahrend, als Rathgeber in der Auslegung des Aristoteles nicht verschmähen zu dürfen glaubte.

Ein Beleg für dieses verschiedene Verhalten Beider, des Thomas und Duns Scotus, zum Commentator Averroes bietet sich in den Erörterungen Beider über eine vielfach ventilirte Stelle der aristotelischen Metaphysik über das Verhältniß zwischen Ens und Unum[1] dar. Thomas[2] schließt sich in Erklärung dieser Stelle unverkennbar an Averroes an, und erklärt sich ausdrücklich gegen die von Avicenna derselben gegebene Deutung, während umgekehrt Scotus[3] den Avicenna gegen die Bemängelungen des Averroes in Schutz nimmt. Die Substanz — lehrt Thomas — ist nach des Aristoteles Worten ein Unum per se; sohin bezeichnen Ens und Unum der Sache nach dasselbe, und werden beide von der Substanz per se ausgesagt. Wenn Avicenna — fährt Thomas fort — hievon abwich, und Ens und Unum als etwas zur Substanz Hinzukommendes ansah, so hat dieß darin seinen Grund, daß er das mit dem Ens convertible Unum für dasselbe Unum, welches Princip der Zahl ist, ansah. Da nun letzteres offenbar etwas zur Substanz Hinzukommendes ist, so mußte er auch ersteres als ein Substantiae additum ansehen, und ließ seine Convertibilität mit dem Ens insofern gelten, als es ein jedem Ens inhärirendes Accidens bezeichnet, gleichwie z. B. die Risibilitas, welche ein allen Menschen zukommendes Accidens ist, mit dem Menschsein sich convertiren läßt. Duns Scotus läßt die von Thomas an Avicenna bemerklich gemachte Abtrennung des Ens von der Substanz bei Seite, zweifelsohne darum, weil die dieser Abtrennung zu Grunde liegende Unterscheidung zwischen Essenz und Esse der selbsteigenen Anschauung des Scotus conform ist,[4] und formulirt die Ansicht Avicenna's in folgender Weise: Ens und Unum werden von allen Dingen ausgesagt,

---

[1] Metaph. III, p. 1003. b, lin. 22 ff.: εἰ δὴ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα.

[2] Comm. in Metaph. IV, lect. 2.

[3] Quaestt. in Metaph. IV, qu. 2.

[4] Vgl. dagegen Thomas l. c.: Esse rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum, quod superadditum ad modum accidentis, sed

sind aber nicht der Natur, sondern dem Subjecte nach dasselbe, das Verhältniß des Unum zum Ens ist jenes der Passio zum Subjecte; wäre Unum mit dem Ens essentiell identisch, so wäre die Vielheit kein Seiendes, und die Wortverbindung Ens unum eine tautologische Tändelei (nugatio, ἀδολεσχία). Wenn Averroes diese letztere Bemerkung als unbegründet ablehnt, weil Ens und Unum zwar dasselbe, aber nicht auf dieselbe Weise bedeuten, so vertheidigt sie Duns Scotus durch Herbeiziehung analoger Fälle, in welchen das von Demselben nicht auf dieselbe Art Ausgesagte unter gewissen Umständen zur Nugatio wird; so z. B. deuten Genus und Species dieselbe Wesenheit auf verschiedene Art an, und doch entsteht, wenn dem allgemeinhin Gesagten eine particuläre Bestimmung beigefügt wird, nach Aristoteles[1] eine pleonastische Nugation; nicht minder, wenn statt eines bestimmten Wortes dessen Definition in einem erklärenden Satze gesetzt wird.[2] Scotus sucht mittelst einer spitzfindigen dilemmatischen Argumentation zu zeigen, daß die essentielle Identität des Ens und Unum auf Ungereimtheiten hinführe,[3] und hebt weiter noch hervor, daß Unum vom Ens nur denominative ausgesagt werde, während das mit einer bestimmten Sache Identische von derselben in Quid prädicirt werde. Bei einer Prädication in quid wird ein Abstractum vom anderen prädicirt, und zwar so, daß bloß das eine derselben vom Subjecte abstrahirt wird; wenn aber Unum vom Ens in quid prädicirt werden sollte, so wären zwei Abstractionen vom Subjecte vorhanden, weil Entität und Unität Abstractionen, nicht vom Suppositum, sondern vom Subjectum sind. Daß eine derartige Prädication in quid unzulässig sei, erhellt daraus, weil man nicht sagen kann: Unitas est entitas, und ebensowenig: Entitas est unitas; denn durch den Begriff des Unum ist jener der Indivisio involvirt, während der Begriff des Ens jenen der Indivisio nicht involvirt. Jede Unitas fällt unter die Kategorie der Quantität; denn sie constituirt mit einer anderen Unitas verbunden eine Zahl. Gegen den Einwand, daß man zwischen

quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine, quod imponitur ab ipsa essentia.

[1] Vgl. Aristot. Topic. VI, c. 3.

[2] Aristot. Topic. V, p. 130. a, lin. 38 ff.

[3] Quaero de istis modis (des Averroes): Aut sunt intra conceptum entis et unius, aut extra conceptum, sub quo concipitur. Si extra, non excludit nugationem, sicut probatur super animal et homo. Si intra, tunc aut ille

dem Unum transscendens und dem unter die Quantitätskategorie fallenden Unum zu unterscheiden habe, und nicht letzteres (die Einheiten der Continua ausgenommen) sondern nur ersteres in Verbindung mit anderen Einheiten eine Vielheit ausmache, ist auf den aristotelischen Spruch zu verweisen: Numerus est multitudo mensurata uno;[1] Unum kann nur als aliquoter Theil der Vielheit eine Mensur abgeben. Wo Einheit neben Einheit sich vorfindet, muß ein numerischer, generischer oder specifischer Unterschied statthaben; ein generischer und specifischer Unterschied ist ohne numerischen Unterschied nicht denkbar, letzterer involvirt die Zahl; die Wesen classificiren sich aber insgemein nach specifischen Unterschieden z. B. Engel, Mensch, daher die numerische Vielheit nicht erst in der auf das Körperliche bezüglichen Quantitätskategorie ihren Anfang nehmen kann. Averroes meint wohl, daß die Seelen nur beziehungsweise, nämlich zufolge ihrer Inclination zu den Körpern gezählt werden; aber die Inclination des Seelischen zum Körperlichen hat nur darum statt, weil jede einzelne Seele als haec anima sich ihrem Leibe zuneigt. Wir sehen hier, wie sich Scotus' Parteinahme für Avicenna mit seiner Polemik gegen den von ihm perhorrescirten averroistischen Monopsychismus verschwistert. Indirect wendet er sich aber auch gegen Thomas, sofern dieser gleich Averroes den Aristoteles dahin versteht, daß die numerische Vielheit als quantitative Vielheit erst im Bereiche des Körperlichen beginne.[2] Wir werden im folgenden Abschnitte dieses Buches die tiefeinschneidende Bedeutung dieses Gegensatzes zwischen Scotus und Thomas in Bezug auf den Begriff der Zahl kennen lernen; er hängt mit der Verschiedenheit der Auffassung des Formprincipes und mit der schon berührten Streitfrage über das Individuationsprincip aufs

---

modus est totus conceptus, aut pars. Si primo modo, tunc non significant idem quod est oppositum positi. Si secundo modo, pone diffinitionem pro nominibus, tunc erit aliquid idem bis dictum; sequitur etiam, quod ab uno et ente possit abstrahi conceptus unus communior vel simplicior utroque, et illud erit prius dictum (Quaestt. in Metaph. IV, qu. 2, n. 2). Dieses letztere wäre nun aber eben die Substanz, zu welcher nach Thomas' Darlegung Avicenna Ens und Unum als weitere Gedankenbestimmungen hinzutreten läßt.

[1] Metaph. IX, p. 1057. a, lin. 3: ἔστι γὰρ ἀριθμὸς πλῆθος ἐνὶ μητρητόν.

[2] Vgl. Thomas Comm. in Metaph. IV, lect. 2: Numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cujus subjectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur.

engste zusammen. Die zählbare numerische Verschiedenheit ist nach Duns Scotus mit der Vielheit des Geschaffenen gegeben; jegliches Geschaffene ist eine begränzte Einheit, und als solche Subject jenes Unum, welches Princip der Zahl ist. Die mit dem Ens convertible Unitas ist nicht sachlich, sondern nur dem Begriffe nach von der quantitativen Vielheit verschieden, obschon der Begriff des ersteren Unum, des Unum transscendens allgemeiner ist, weil in ihm von der Eigenschaft des Dinges als Subjectes der Zählung abstrahirt wird. [1]

Avicenna wird von Duns Scotus bei Erörterung des Zahlproblems augenscheinlich mit bevorzugender Gunst behandelt, die theilweise noch als Nachwirkung des Ansehens, in welchem Avicenna bei Baco und anderen Ordensgenossen des Scotus stand, genommen werden kann, zum nicht geringen Theile aber auch darin begründet ist, daß Scotus sich bezüglich eines tiefgreifenden principiellen Punktes seiner persönlichen Lehranschauungen in der Auslegung des Aristoteles durch eine berühmte Auctorität gedeckt zu sehen wünscht. Auch in Beziehung auf die Frage, ob und inwieweit die herkömmliche Unterscheidung der zehn Kategorien maßgebendes Ansehen behaupten soll, beruft sich Duns Scotus bei Besprechung der Stelle Metaph. IV, p. 1017. a, lin. 22 ff. auf Avicenna, wenn er die Zehnzahl derselben als eine nicht absolut gültige Zahl, die weder eine Mehrung noch Minderung zulasse, anzusehen gewillt ist; [2] nebstbei ist er der Ansicht, daß Aristoteles die Zehnzahl nicht selber festgestellt, sondern als eine traditionelle aus der älteren griechischen Philosophie überkommen habe. Thomas [3] polemisirt anläßlich der vorerwähnten aristotelischen Stelle gegen Avicenna's Behauptung, daß die in die Accidentalkategorien fallenden Prädicationen primär der Substanz gälten, und nur secundär das Accidentelle significirten, da gerade das Umgekehrte der Fall sei. Scotus verhält sich bezüglich dieses Punktes schwankend; wenn es einerseits scheint, daß

[1] Unum in quantum convertibile cum ente non dicit limitationem; ideo ex tali, inquantum tale, non fit numerus nec multitudo aliquo modo una, sed sola aggregatio, sicut habetur in Henrico de Gandavo de denario Praedicamentorum. Quaestt. in Metaph. IV, qu. 2, n. 18. Wir heben diese Stelle aus, weil sie ausnahmsweise eine Zustimmung zu einer Aeußerung des sonst von Scotus unzählige Male bekämpften Heinrich von Gent enthält.

[2] Quaestt. in Metaph. V, qu. 6. Ebendas. n. 4 eine aus Avicenna Physic. III, c. 3 mitgetheilte Stelle über diesen Punkt.

[3] Comm. in Metaph. V, lect. 9.

er die Kategorien von einander reell unterschieden wissen wolle,[1] so spricht er sich an anderen Stellen[2] in einer Weise aus, daß die reelle Unterschiedenheit nur als eine formliche, in der Sache begründete erscheint, ohne daß die zehn Genera als solche auseinanderträten, was sich mit der von ihm behaupteten Unitas rei nicht vertragen würde.

Die entschiedene Abwendung des Scotus von Avicenna beginnt da, wo auf den Hervorgang der Vielheit aus der Einheit die Rede kommt.[3] Hier zeiht er den Avicenna des Naturalismus, und widerlegt der Emanatianismus desselben vom Standpunkte des christlichen Creationsgedankens. Avicenna sagt, aus einem schlechthin Einfachem könne unmittelbar nur Eines hervorgehen. Also geht aus dem ersten Princip unmittelbar nur Eine Intelligenz hervor, in deren Wesen eine Differenz gesetzt ist, zufolge welcher sie in sich selber eine Diversität enthält, und sich zugleich auch von ihrem Princip unterscheidet. Sofern sie sich als Potenzialität erkennt, causirt sie einen von ihr zu bewegenden Weltkreis; sofern sie sich als actu seiend erkennt, causirt sie dessen Bewegung; sofern sie ihr Princip erkennt, causirt sie eine zweite Intelligenz, die ihrerseits wieder eine dritte setzt u. s. w. Diese Ableitung der Welt aus dem höchsten Einen ist naturalistisch; sie beruht auf der Voraussetzung, daß von einem Agens als Unum auch wieder nur ein Unum hervorgehen könne, was jedoch nur von rein natürlichen Agentien gilt, weil diese zu einer bestimmten Art des Wirkens determinirt sind. Nicht so verhält es sich bei den mit Vernunft und Wille begabten Agentien. Avicenna faßt das Produciren als reinen Intellectionsact; da nun eine intellective Potenz Vieles zu erkennen vermag, so muß sie auch Vieles produciren können, Das erste Princip vermag, indem es sich selbst erkennt, Alles zu erkennen; also kann es unmittelbar Alles hervorbringen. Avicenna gibt selbst implicite zu, daß aus dem Einen Ersten Mehreres hervorgehe; denn die in der ersten Intelligenz gefaßte Diversität ist ja auch eine Mehrheit, deren verursachender Grund in der absoluten ersten Ursache gesucht werden muß. Avicenna erscheint aber hier auch nicht als richtiger Ausleger des Aristoteles, der unmittelbar das erste höchste Seiende zum Principe der Weltbewegung macht. Darin indeß scheint Avicenna mit

[1] Quaestt. in Metaph. V, qu. 6, n. 9 ff.

[2] O. c. VIII, qu. 1, n. 7. — 2 dist. 1, qu. 4. n. 14.

[3] Quaestt. in Metaph. XII, qu. 16. — Vgl. 4 dist. 1, qu. 1.

Aristoteles zusammenzutreffen,[1] daß zwischen dem absolut ersten Principe und dem Primum mobile eine Intelligenz zu setzen sei, welche an der Bewegung des Primum mobile thätigen Antheil habe. Es ist keine metaphysische Nothwendigkeit vorhanden, außer dem Primum movens, welches unmittelbar Gott selbst ist, eine solche Intelligentia movens zu setzen; es lassen sich aber astronomische Gründe denken, aus welchen sich die Annahme einer solchen Intelligentia movens (Weltseele) empfehlen möchte. Gegen beide, gegen Avicenna und Aristoteles wendet sich Duns Scotus, wenn er die Weltbewegung auf einen unveränderlichen, nicht bloß universellen, sondern zugleich auch particulären (d. i. auf das Besondere gerichteten) Willen zurückführt;[2] er behauptet mit Aristoteles die Immutabilität dieses Willens gegen Avicenna, gegen Aristoteles aber die auf's Particuläre gerichteten Intentionen dieses Willens.

Von hier aus beginnt nun die Polemik des Scotus gegen Aristoteles, mit welchem wir ihn bis jetzt gegen seine Ausleger gehen sahen. Die auf's Particuläre gehende Richtung des göttlichen Willens enthebt der Nothwendigkeit, eine Vielheit der göttlichen Wesen anzunehmen, oder gemeinhin die körperlosen intelligenten Substanzen als Götter anzusehen, wie dieß von Seite des Aristoteles der Fall ist,[3] der jene Annahme als einen aus unvordenklichen Zeiten in die letzte Gegenwart herab geretteten Glauben des menschlichen Geschlechtes erkläre. Diese unvordenklichen Zeiten gelten ihm — fährt Duns Scotus weiter — als solche, deren übrige Erinnerungen und Monumente in allgemeinen Katastrophen untergegangen seien; er hält nämlich die Welt für ewig, und glaubt daher, daß es von jeher Menschen gegeben habe, die aber nicht erst in den letzten Jahrhunderten zur Erfindung der Künste und Wissenschaften gelangt sein können. Da nun die heutigen Künste und Wissenschaften verhältnißmäßig jungen Ursprungs seien, so müssen jene der älteren Geschlechter in den vorerwähnten Katastrophen nicht bloß einmal, sondern oftmals untergegangen und immer wieder neu erfunden worden sein; wir Christen, die wir durch den Glauben erleuchtet, an einen zeitlichen Weltanfang glauben, sind der Nothwendigkeit solcher Annahmen und der Abhängigkeit von den mit dem heidnischen Götterwesen verbundenen Fabeleien enthoben.

[1] Quaestt. in Metaph. XII, qu. 17.

[2] O. c. VII, qu. 18.

[3] Comm. lit. XII, Summ. 2. c. 5.

Demnach desavouirt Duns Scotus auch den von der Thatsache einer ewigen Bewegung hergenommenen Beweis für die Existenz einer ewigen Substanz als ewigen Bewegers,[1] durch welche eine ewige ungeschaffene Materie involvirt ist. In dieser Hinsicht gesteht er Avicenna einen gewissen Vorzug vor Aristoteles zu, indem ersterer die Hervorbringung der Dinge aus Nichts ausdrücklich zugibt, sofern die Priorität des Nichts vor dem außergöttlichen Sein als eine Priorität, bloß der Sache nach, nicht aber der Zeit nach verstanden wird. Andererseits ist und bleibt ihm indeß Aristoteles der Philosoph par excellence; Daraus folgt, daß, was Aristoteles selber, oder auf Grundlage seiner Lehre seine Ausleger nicht zu erweisen vermochten, überhaupt der Vernunft des zeitlichen Erdenmenschen aus sich allein nicht erreichbar sei. Dieß letztere war nun wohl gemeinsame Ueberzeugung aller scholastischen Peripatetiker; Duns Scotus geht aber um einen Schritt weiter, und behauptet, daß die sich selbst überlassene menschliche Vernunft naturalistisch denken müsse, und deshalb gewisse Vernunftwahrheiten des christlichen Glaubens entweder nicht, oder doch nur unvollkommen beweisen könne. Scotus sucht dieß speciell an der Lehre von der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erhärten,[2] für welche in der aristotelischen Philosophie allerdings sich mancherlei Anknüpfungspunkte fänden, eben so sehr aber auch für ihr Gegentheil. Aristoteles scheine die Denkthätigkeit der Seele von ihrer Vereinigung mit den Organen des Leibes abhängig zu machen;[3] er lasse unbestimmt, ob die ganze Seele oder nur ein Theil derselben nach dem Tode fortdauere; sie schlechthin für incorruptibel zu nehmen, ist mit seiner Lehre von den Principien des Natürlichen schlechthin unvereinbar.[4] Die vielberufene Stelle, in welcher Aristoteles die intellective Potenz der Seele von den übrigen Potenzen als ein Unvergängliches (ἀΐδιον) vom Vergänglichen (φθαρτὸν) scheidet,[5] besagt nur, daß die intellective Potenz sich nicht gleich jener der Anima sensitiva durch ihre Thätigkeiten abnütze, weil sie an kein leibliches Organ gebunden sei. Uebri-

[1] Quaestt. in Metaph. XII, qu. 4.

[2] Report. 4 dist. 43, qu. 2, n. 11—17.

[3] In Report. 4 dist. 43, qu. 2, n. 13 wird als eine Stelle aus Anim. III angeführt: Animam intelligere non est aliud quam ipsam texere vel adificare. Damit ist zweifelsohne Anim. I, p. 408. b, lin. 12 ff. gemeint; siehe unten zu Anfang des Cap. IX unter den daselbst ausgehobenen aristotelischen Stellen.

[4] Scotus beruft sich hiefür speciell auf Aristot. Metaph. VI, p. 1043. b, lin. 1 ff.

[5] Aristot. Anim. II, p. 413. b, lin. 25 ff.

gens ist diese Incorruptibilität der intellectiven Thätigkeit nach Aristoteles durchaus nicht in absolutem Sinne zu verstehen, er sage vielmehr ausdrücklich,[1] daß das intellective Erkennen durch Verletzung innerer Theile des Körpers geschädigt oder völlig vernichtet werden könne. Jene Stelle in der Metaphysik, welche man als Beweis für den Unsterblichkeitsglauben des Aristoteles anführt,[2] stellt die Sache problematisch hin, und läßt sie mehr als überlieferten philosophischen Glauben erscheinen. In Bezug auf die Stelle, in welcher der νοῦς als θύραθεν in den Menschen kommend bezeichnet wird,[3] bemerkt Duns Scotus, Aristoteles sage nirgends, daß die intellective Seele von Außen in den Menschen komme; sollte er dieß irgendwo sagen, so sei sicher nur die Unabhängigkeit der intellectiven Thätigkeit von leiblichen Organen gemeint. Und da es den Principien der aristotelischen Philosophie widerstreitet, die intellective Seele von Außen in den Menschen kommen zu lassen, so muß Aristoteles die menschliche Seele für vergänglich halten.[4] Diese letzte Bemerkung möge als schlagender Beleg zu der oben gemachten Bemerkung gelten, daß Scotus die aristotelische Philosophie, und mit dieser gemeinhin jede Philosophie als solche für naturalistisch halte.

Mit dieser Anschauung von der Philosophie verbindet Scotus die weitere Ansicht, daß die Philosophie in ihrem Bemühen, die denk-

[1] Anim. I, p. 408. b, lin. 24.

[2] Aristot. Metaph. XI, p. 1070. a, lin. 25 ff. — Uebrigens wird diese Stelle von Duns Scotus im Comm. lit. XII, Summ. 1, c. 3 als Beweisstelle gegen Averroes verwendet: Ex his videtur posse colligi, quod opinio Commentatoris de intellectu agente vel possibili, quem ponit separatum, non consonat cum opinione Aristotelis, quia tunc ille intellectus, cum ponatur ab ipso esse incorruptibilis, sicut remanet corrupto homine, ita etiam praeexisteret homini; et tunc si talis intellectus ponatur forma hominis, erit idem cum opinione ponente ideas esse formas sensibilium, quam opinionem Philosophus excludit. Si vero non ponatur esse forma hominis, hoc videtur esse extra rationem.

[3] Gen. animal. II (von Scotus als lib. 16 de animalibus citirt) p. 736. b, lin. 28.

[4] Si simpliciter esset ab intrinseco, non poneret Philosophus quod esset forma naturalis ipsius corporis sibi propria, quia principium apud eum est, quod de nihilo nihil fit, et quod cuilibet potentia passivae in natura correspondet potentia activa in natura. Et ideo, quia ponit eam formam propriam ipsius corporis organici, ut patet in multis locis 2 et 3 de anima, ponit eam corrumpi ad corruptionem totius. Report. 4 dist. 43. qu. 2, n. 17.

nothwendigen Gründe alles Seienden aufzufinden, faſt unabweislich zu einer deterministischen Weltauffassung hintreibe, die nur in einem unbemerkten inneren Selbstwiderspruche contingente Ursachen zulasse, ohne das absolute Princip aller Contingenz zu erfassen.[1] Damit ist zur Genüge seine Stellung zur Philosophie, und seine Auffassung des Verhältnisses derselben zur kirchlichen Theologie kenntlich gemacht, und es kann nicht überraschen, wenn Duns Scotus[2] sich an die Aufgabe macht, nachzuweisen, daß ein denkstrenges Verfahren auf theologischem Gebiete nur dazu angethan sei, die Unzureichendheit der natürlichen Vernunft zur Erweisung oder Erhärtung der von der Theologie gelehrten Wahrheiten bloßzulegen. Die Vernunft kann nicht strenge beweisen, daß Gott ein lebendiger sein müsse; die Ordnung der Weltdinge führt nicht darauf hin, daß das Höhere vor dem Niederen den Vorzug der Lebendigkeit habe, im Gegentheile ist die Sonne unlebendig, während das in seiner Existenz von der Sonne abhängige Thier lebendig ist; Lebendigkeit und Unlebendigkeit sind nicht differente Bestimmungen des Seienden als solchen, sondern bloß gegensätzliche Differenzen innerhalb des Bereiches der corruptiblen Körperdinge. Aus eben denselben Gründen folgt die Unmöglichkeit eines strengen Erweises dessen, daß das höchste Seiende ein Erkennendes, ein Wollendes sei, daß ihm eine immanente Lebensthätigkeit zukomme, daß der göttlichen Production nach Außen eine Productio intrinseca vorausgehen müsse. Ebensowenig lassen sich natürlich die Modi der immanenten Productionen des göttlichen Seins und die durch dieselben causirten immanenten Relationen des göttlichen Seins rationell erweisen. Daß die Philosophie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht demonstrativ erweisen könne, haben wir bereits gehört; daran schließt sich als Corollar der Satz, daß sich ein über dieses Erdenleben hinausreichendes Endziel des zeitlich irdischen Menschenlebens nicht erweisen lasse. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß die factisch gegebene Beschaffenheit des zeitlichen Erdenmenschen einen Status naturae lapsae repräsentire und das Vorhandensein einer Erbsünde

[1] De philosophis potest dici, quod multas contradictiones latentes concesserunt; sicut negaverunt communiter esse aliquod primum principium contingenter causans, sed dixerunt primam causam esse necessario causantem et tamen dixerunt contingentiam esse in entibus et aliqua contingenter fieri. 2 dist. 1, qu. 3, n. 15.

[2] Theorem. 14.

conſtatire. Es läßt ſich nicht beweiſen, daß keine Sünde ohne Strafe erlaſſen werden könne, oder die Verzeihung der Schuld durch die Uebernahme des Strafleidens von Seite eines Unſchuldigen, der höher als die Sündigenden ſteht, bedingt ſei, daß Gott für die Sünden der Menſchen leiden und darum im Fleiſche habe geboren werden müſſen u. ſ. w. Für die Einſetzung der kirchlichen Sacramente läßt ſich kein innerer Nothwendigkeitsgrund aufbringen; auch die Nothwendigkeit der ſacramental geheiligten Ehe läßt ſich nicht ſtrenge darthun.

Dieſe Sätze ſprechen durch ſich ſelber, und legen unverhüllt dar, daß es für Duns Scotus eine ſogenannte ſpeculative Theologie nicht gebe. Die Gewißheit der chriſtlichen Ueberzeugung ruht einfach und ſchlechthin auf dem Glauben, deſſen untrügliche Wahrheiten im Bekenntniß der Kirche formulirt vorliegen. Die Glaubhaftigkeit des kirchlichen Bekenntniſſes iſt ihm ausreichend durch die Rationabilität ſeines ſuprarationalen Lehrgehaltes verbürgt.[1] Was läßt ſich Vernunftgemäßeres (rationabilius) denken, als das Gebot, Gott als letzten Zweck über Alles, den Nächſten aber wie ſich ſelbſt zu lieben? Aus dieſen beiden Principien des ſittlichen Handelns ergeben ſich alle anderen in der heiligen Schrift enthaltenen ſittlichen Vorſchriften, deren Rationabilität aufzuzeigen beim Durchgehen der einzelnen Gebote, Räthe und Sacramente des Corpus doctrinae der Kirche ſich der geeignete Anlaß bietet; es zeigt ſich da, daß ſie nichts anderes als eine Explication des dem Menſchen in's Herz geſchriebenen Geſetzes der Natur (Röm. 2, 15) ſind. Die theoretiſchen Lehren des kirchlichen Bekenntniſſes enthalten nichts, was Gottes unwürdig wäre; ſie muthen uns nicht zu irgend etwas zu glauben, was gegen die denknothwendige Vollkommenheit Gottes ſtritte; im Gegentheile ſtellen die Lehren der Kirche über Trinität, Menſchwerdung u. ſ. w. die Vollkommenheit des göttlichen Weſens in ein viel helleres Licht, als jede von ihnen abweichende oder ſie ignorirende Lehre. Die Rationabilität des kirchlichen Bekenntnißinhaltes tritt in ein hellſtes Licht bei Vergleichung desſelben mit dem Lehrinhalte der außerchriſtlichen Religionen des Heidenthums,[2] Muhamedanismus[3] und ungläubigen Juden-

[1] Op. Oxon. Prolog. qu. 2, n. 7.

[2] Quid pagani pro sua idololatria adducent, colentes opera manuum suarum, in quibus nihil est numinis, sicut satis ostendunt philosophi. L. c. n. 8.

[3] Quid Saraceni, vilissimi porci, Mahometi discipuli pro suis scriptis allegabunt, exspectantes pro beatitudine, quod porcis convenit, scil. gulam

thums.[1] Die Lehre der Kirche ist in der heiligen Schrift niedergelegt; diese aber muß dem Bekenntniß der Kirche gemäß ausgelegt werden, dessen Zeugen die von der Kirche anerkannten heiligen Lehrer (Sancti) sind.[2] Die aus den Schriften und Unterweisungen dieser kirchlichen Lehrer geschöpfte Theologie hat als die weitere Entwickelung der in der heiligen Schrift niedergelegten Lehre zu gelten.[3] Wie die Auctorität dieser kirchlichen Schriftausleger von der Anerkennung durch die Kirche abhängt, so steht es auch bei der Kirche, zu bestimmen, welche Schriften als kanonische Schriften zu gelten haben; alle Häresien haben ihren Grund in eigenmächtiger willkürlicher Schriftauslegung und in eigenmächtiger willkürlicher Entscheidung darüber, welche Schriften als kanonische zu gelten hätten.[4] Den gesicherten festen Bestand der Kirche hebt Duns Scotus auf Grund augustinischer Aussprüche und unter Hinweisung auf Apgesch. 5, 38. 39; Luc. 22, 32 entschiedenst

et coitum; quam promissionem despiciens philosophus, qui fuit quasi illius sectae, Avicenna 9 Metaph. c. 7 alium finem quasi perfectiorem et homini magis congruentem asserit, dicens: „Lex nostra, quam dedit Mahometh ostendit dispositionem felicitatis et miseriae, quae sunt secundum corpus, et est alia promissio, quae apprehenditur intellectu." Et sequitur ibi: „Sapientibus vero theologis multo major cupiditas fuit ad consequendam hanc felicitatem, quam corporum, quae quamvis daretur eis, non tamen attenderunt eam, nec appretiati sunt eam comparatione felicitatis, quae est conjunctio primae veritati. Ibid.

[1] Quid Judaei qui novum Testamentum damnant, quod in suo veteri promittitur (Jer. 31), ut ostendit Apostolus ad Hebraeos c. 3 et 8? Et etiam quam insipidae sunt eorum ceremoniae sine Christo? Ibid. Als Gegenstück der Juden erscheinen Duns Scotus die Manichäer, die auf Grund der neutestamentlichen Schriften das alte Testament verwerfen wollen. Er äußert sich über dieselben ebenso derb, wie über die Saracenen: Quid asini Manichaei fabulantur primum malum, cum ipsi, esti non primi, tamen valde mali essent? Nonne vident omne ens inquantum ens bonum esse? Nonne etiam in novo Testamento potuerunt videre, esse vetus authenticum et approbatum? Ibid.

[2] Darum bezeichnet Duns Scotus als Richtmaß streitiger theologischer Lehrbestimmungen die Auctoritates sacrae Scripturae, et Sanctorum. Siehe Report. 3 dist. 23, n. 17.

[3] Multae veritates necessariae non exprimuntur in Scriptura, etsi ibi virtualiter contineantur sicut conclusiones in principiis, circa quarum investigationem utilis fuit labor expositorum et doctorum. Op. Oxon. Prolog. qu. 2. n. 15.

[4] Contra istos est illud verbum Augustini contra epistolam Fundamenti. Non crederem, inquit, evangelio, nisi quia ecclesiae catholicae credo. L. c., n. 8.

hervor. Die Juden sind zu einer Secte herabgesunken; ebensowenig hat das muhamedanische Religionswesen auf Bestand zu rechnen. Scotus spricht von einer Katastrophe, welche a. 1300 über die Bekenner des Islam (durch die Tartaren) hereingebrochen, und von einer unter denselben verbreiteten Weissagung über den ihrem Religionswesen in nicht allzuferner Zeit bevorstehenden Untergang.[1]

Als gemeinhin anerkannte und recipirte Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffes galten während des ganzen Mittelalters die Libri Sententiarum des Petrus Lombardus, welche in den Schulen für die Theologie dieselbe Bedeutung hatten, wie das Decretum Gratiani für das kirchliche Recht. Wie Aristoteles als maßgebende philosophische Auctorität schlechthin der Philosoph genannt wurde, so hieß Petrus Lombardus in den Theologenschulen schlechthin der Magister, und sein Werk war dem Unterrichte in der Theologie ebenso zu Grunde gelegt, wie die aristotelischen Schriften dem philosophischen Unterrichte. Aus der Verwerthung der durch das Studium der aristotelischen Schriften gewonnenen dialektischen Schulung und realphilosophischen Erudition für die schulmäßige Erklärung des Lombarden erwuchsen die Summae theologicae des 13. Jahrhunderts, als deren Verfasser wir die berühmtesten Männer jenes Jahrhunderts, einen Alexander Halesius, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas Aquinas kennen.[2] Nicht alle Summisten beschränkten sich auf die Auslegung des Lombarden; obschon Alexander Halesius einen Commentar über die Sentenzen des Lombarden geschrieben haben soll, und die gedruckt vorliegende Universae Theologiae Summa Alexanders oftmals auf den Lombarden Bezug nimmt, schließt sich dieselbe doch weit enger an Hugo's a St. Victore Werk de sacramentis fidei christianae an, wie denn auch die Stoffabtheilung dieses Werkes von Alexander adoptirt wird.[3] Die folgenden Theologen des Franciscanerordens: Bonaventura, Johann

[1] Dieser Punkt dürfte wohl eine Reminiscenz aus Baco's Schriften sein. Vgl. hierüber unsere Abhandlung: Die Psychologie, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Roger Baco (Wien 1879) S. 96; und: Kosmologie und allgemeine Naturlehre des Roger Baco (Wien 1879) S. 121 f.

[2] Ueber die älteren, dem 12. Jahrhundert angehörigen Darsteller des kirchlichen Lehrbegriffes neben Petrus Lombardus, welche den Namen Summisten führen, vgl. Erdmann Gesch. d. Philos. I, §. 167 ff., sowie meine Schrift über Thomas Aq. I, S. 307 ff.

[3] Eine übersichtliche Darlegung und Beleuchtung des Inhaltes der Summa theologiae Alexanders bei Erdmann Gesch. d. Philos. I, §. 195.

von Rochelle, Wilhelm Warro, Richard von Media Villa blieben beim Texte des Lombarden stehen, während sowohl Albertus Magnus als auch Thomas Aquinas ihren Commentaren über den Lombarden selbstständige Summen zur Seite treten ließen, ohne daß jedoch Ersterer dazu gekommen wäre, in einer seiner beiden Summae (Summa theologica und Summa de creaturis) auch die Heils- und Sacramentenlehre zu bearbeiten und so ein vollständiges System der Theologie zu liefern. Dieß zu leisten, blieb Thomas vorbehalten, während Scotus, seinen Vormännern aus dem Franciscanerorden folgend, bei einer zweimaligen Commentirung des Lombarden stehen blieb.

Das Stehenbleiben des Duns Scotus bei der Commentirung des Lombarden involvirt einen stillschweigenden Protest gegen jeden Versuch einer Systemisirung der kirchlichen Theologie, sofern diese durch das Mittel des speculativen Gedankens in's Werk gesetzt werden soll. Dieser Protest kehrt sich unverkennbar gegen die Thomistenschule, und gegen die Summa theologica ihres Meisters, welche, ohne die praktischen Ziele der Theologie bei Seite zu setzen, doch vorzugsweise den speculativen Charakter der Theologie betonte, und in Kraft desselben ein in sich geschlossenes System der Theologie anstrebte. Dem gegenüber hob bereits der erste Theolog des Franciscanerordens Alexander von Hales den affectiven Charakter der Theologie[1] und ihre damit zusammenhängende Bedeutung als Heilslehre und Seelenmedicin hervor;[2] Bonaventura bezeichnet den affectiven Charakter der Theologie als ein Mittleres zwischen den speculativen und praktischen Erkenntnissen, jedoch so, daß das praktisch-ethische Interesse als das Vor-

[1] Est certitudo speculationis et est certitudo experientiae; praeterea est certitudo secundum intellectum et est certitudo secundum affectum; item est certitudo quoad hominem spiritualem et est certitudo quoad hominem animalem. Dico ergo, quod modus theologicus est certior certidudine experientiae, certitudine quoad affectum, quae est per modus gustus (Psalm. 118: quam dulcia faucibus meis eloquia tua), quamvis non certior quoad speculationem intellectus, quae est per modum visus; item certior est homini spirituali, quamvis interior animali (1 Cor. 2: Animalis homo non percipit ea, quae spiritus. Dei sunt spiritualis autem omnia dijudicat). Summ. theol. I, qu. 1, membr. 4, art. 2.

[2] Dicendum, quod non est modus sacrae scripturae artis vel scientiae secundum comprehensionem rationis humanae, sed per dispositionum sapientiae divinae ad informationem animae in iis, quae pertinent ad salutem O. c. I, qu. 1, membr., 1, art. 1.

wiegende erscheint.[1] Bei Alexander und Bonaventura ist die Auffassung des specifischen Charakters der Theologie dadurch bedingt, daß diese im Unterschiede von bloßer Wissenschaft wesentlich Weisheitslehre sei. Wenn sie in Folge dessen bei Bonaventura als ein höheres Drittes über den speculativen und praktischen Wissenschaften erscheint, so will ihr Wilhelm Varro seinerseits einen speculativen Charakter vindiciren, sofern sie contemplative Weisheit sei, einen praktischen, sofern sie Wissenschaft sei; da aber die von der Theologie gelehrte Praxis, welche in der Uebung der Liebe besteht, sich nicht auf ein contingentes Object, sondern auf das absolut nothwendige Object beziehe, rücksichtlich dessen vernünftiger Weise keiner überlegenden Wahl, wie bei der Verfolgung contingenter Zwecke, Raum gegeben sein könne, so sei die Theologie wesentlich speculativer Natur, der mit der Theologie gegebene Habitus sapientialis schließe eine deliberative Erwägung der bezeichneten Art durch sich selber aus. Duns Scotus verwirft dieses Raisonnement als gegen die Principien einer richtigen Methodik verstoßend;[2] sobald einmal Gott als das absolute Strebeziel der menschlichen Seele für das specifische Object der Theologie genommen werde, habe diese als specifisch praktische Wissenschaft zu gelten.

Die Motivirung des speculativen Charakters der Theologie bei Varro läßt deutlich erkennen, daß seine Auffassung derselben dem Wesen nach keine andere, als jene der vorausgegangenen Lehrer des

[1] Si consideremus intellectum in se, sic est proprie speculativus et perficitur ab habitu, qui est contemplationis gratia, quae dicitur speculativa scientia. Si autem consideremus ipsum ut natum extendi ad opus, sic perficitur ab habitu, qui est ut boni fiamus; et haec est scientia practica sive moralis. Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad effectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque, et hic habitus dicitur sapientia, quia simul dicit cognitionem et affectum. Sapientia enim doctrinae est secundum nomen ejus. Unde hic est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus. Talis est cognitio tradita in hoc libro. Sentt. I, Prooem., qu. 3.

[2] Ad idem genus secundum praxim vel speculationem pertinent principia et conclusiones. Conclusiones enim practicae resolvuntur in principia practica non speculativa; ergo cum cognitio finis sit directiva in actibus circa ea quae sunt ad finem, et cognitio eorum, quae sunt ad finem, sit quasi inclusa in cognitione finis quasi principii, si cognitio eorum, quae sunt ad finem, sit cognitio conclusionum practicarum, ergo cognitio finis erit cognitio practica, quia de principio practico. Op. Oxon. Prolog. qu. 4, n. 18.

Ordens war; wenn sich ihm der affective Charakter der Theologie in einen contemplativen umsetzte, so werden wir im Hinblick auf den Umstand, daß er die Einheit Gottes für philosophisch nicht erweisbar hielt,[1] das von ihm urgirte contemplative Element für jenes der mystischen Beschaulichkeit anzusehen berechtiget sein, und deßhalb bei Warro eher eine Steigerung des von Alexander und Bonaventura betonten Charakters der Theologie, als etwa eine Annäherung zur thomistischen Auffassung desselben erkennen. Die Art seiner Bestreitung der philosophischen Erkennbarkeit der Einheit Gottes läßt in ihm deutlich den Lehrer des Scotus erkennen. Die Einheit Gottes — bemerkt Warro — hängt auf's innigste mit der Singularität des göttlichen Wesens zusammen; könnten wir Gott als Einen erkennen, so müßten wir ihn auch in der Singularität seines Wesens erkennen können, was aber eben nicht möglich ist. Duns Scotus bestreitet diese Argumentation, und urgirt, daß die Singularität des göttlichen Seins unserem Denken erreichbar sei, obschon nicht in ihrem eigensten Sein, weil unser intellectives Erkennen eben im Allgemeingedanken sich vermittelt.[2] Aber eben diese Singularität des göttlichen Seins ist ein echt scotistischer Gedanke im Gegensatze zu der in der thomistischen Speculation urgirten Universalität desselben als absoluter Allheit und Totalität; und es ist bezeichnend, daß dieser Gedanke, welchen gegen die im ersten Aufstreben begriffene speculative Peripatetik Wilhelm von Auvergne urgirt hatte,[3]

[1] Vgl. Scotus 1 dist. 2, qu. 3.

[2] Aliud est, singularitatem esse conceptam ut objectum vel partem objecti; aliud est, singularitatem esse praecise modum concipiendi, sive sub quo concipitur objectum. Exemplum: Cum dico, plurale est singulare, objectum conceptum est pluralitas; sed modus concipiendi i. e. modus sub quo concipitur, est singularitas. Ita in intentionibus logicis, cum dico, singulare est universale, quod concipitur, est singularitas, sed modus concipiendi, sub quo concipitur, est universalitas; quia quod concipitur, ut concipitur, habet indifferentiam ad plura. Ita dico in proposito, quod essentia divina potest concipi ut singularis, ita quod singularitas sit concepta vel ut objectum vel ut pars objecti; nec tamen sequitur, quod essentia possit cognosci ut singularis, ita quod singularitas sit modus concipiendi. Cognoscere enim sic aliquid ut singulare, est cognoscere illud ut hoc, sicut album videtur ut hoc; et hoc modo non cognoscitur essentia divina sub ratione singularis, et ideo in argumento est fallacia figurae dictionis, commutando rem in modum. L. c., n. 7.

[3] Vgl. unsere Abhandlung: Psychologie des Wilhelm von Auvergne (Wien 1873) S. 64 f.

bei dem Lehrer des Duns Scotus, des grundsätzlichen Bekämpfers der speculativen Peripatetik wieder erscheint, um von diesem eine consequente Durchbildung im Zusammenhange mit einer seinem Inhalte conformen allgemeinen Weltlehre zu erhalten.

Ein unmittelbarer Vorläufer des Duns Scotus war sein Oxforder Lehrgenosse Richard von Middletown,[1] der nicht nur den praktischen Charakter der Theologie betont, sondern auch in der Auffassung und Behandlung ihres Lehrstoffes mit Scotus sich vielfältigst berührt. Das Bestehen auf dem praktischen Charakter der theologischen Wissenschaft hängt bei Richard mit der antispeculativen und antithomistischen Betonung des göttlichen Wollens zusammen, zufolge dessen die Organisation der göttlichen Heilsökonomie als etwas Contingentes und daher der philosophischen Auffassung und Begründung sich Entziehendes erscheint. Das Correlat der göttlichen Willenssouveränität ist die menschliche Willensfreiheit, deren Betonung eine schärfere Abscheidung des Seelischen vom Leiblichen im Menschen bedingt, als in der thomistischen Anthropologie der Fall ist. Richard bekämpft, wie alle seine gleichzeitigen Ordensgenossen, die thomistische Lehre von der Materie als Principium individuationis, und setzt dieses mit Scotus in etwas zu der zu individuirenden Essenz Hinzukommendes, obgleich er dasselbe nur als etwas Negatives, als Ausschließen der Theilbarkeit bezeichnet, womit sich, wie wir im nächsten Abschnitte sehen werden, Scotus nicht zufrieden geben will.

Die Polemik gegen den Thomismus galt dem speculativen Formbegriffe der Thomistik, in Folge dessen Gott als die absolute Allheit und Totalität begriffen, die Materie des Wirklichen als reine Potenzialität genommen und auf den Bereich des Körperlichen restringirt, der gestaltenden Form des Körperlichen aber eine durchgreifendere Macht zuerkannt wurde, als da, wo die Materie des Sinnlichen selber bereits als etwas Actuales, mit einer selbsteigenen Form Behaftetes galt. Daraus erklären sich die vom Oxforder Franciscaner Wilhelm de la Marre in seinem Correctorium Fratris Thomae (a. 1284) formulirten Hauptinstanzen gegen die thomistische Doctrin, welche auf folgende Punkte hinauslaufen: Alles Geschöpfliche, die Engel mitinbegriffen, müsse aus Materie und Form zusammengesetzt gedacht werden; es seien im Menschen mehrere substanzielle Formen (Körperlichkeit,

[1] Vgl. über ihn Erdmann, Gesch. d. Philos. I, §. 204.

Animalität, Rationalität) zu unterscheiden; daß Gott keine Materie ohne irgend eine ihr zugleich mit ihrer Setzung inhärirende Form habe setzen können, sei eine ungerechtfertigte Beschränkung der göttlichen Allmacht; der zeitliche und contingente Ursprung der Welt müsse sich durch die Vernunft strenge erweisen lassen; Princip der Individuation könne nicht die Materie sein, weil sonst die vom Leibe abscheidende Seele ihres individuellen Seins verlustig gehen müßte. Wäre die intellective Seele die einzige Wesensform des Menschengebildes, so wäre die Leiche eines Verstorbenen, weil mit einer anderen neuen Form als der frühere lebendige Leib behaftet, von diesem numerisch verschieden, somit Christi Leib im Grabe ein von seinem früheren Leibe verschiedener Leib, der sacramentale Leib Christi als Repräsentation des am Kreuze geopferten und getödteten Leibes Christi nicht der wahrhafte Leib Christi, die auf den Altären der Kirche der Verehrung der Gläubigen ausgesetzten Leiber der Heiligen nicht ihre wirklichen Leiber u. s. w. Man begreift, wie in der Hitze des leidenschaftlichen Streites Thomas einer bedenklichen Abhängigkeit von Averroes beschuldiget werden konnte. Von gegnerischer Seite[1] wurde diese Anklage mit der Beschuldigung der Abweichung vom ächten Peripatetismus, und der Hinwendung zu einem falschen Platonismus, der in Avicenna's Lehre repräsentirt sei, erwidert. Unsere obigen Angaben über das Verhältniß des Thomas und Scotus zu den commentatorischen Arbeiten des Thomas und Averroes über die aristotelische Metaphysik liefern einige Daten zur historischen Beleuchtung und Würdigung dieser gegenseitigen Beschuldigungen, welchen beiderseits der Vorwurf einer Verquickung des ächtchristlichen Gedankens mit falschen widerchristlichen Lehrmeinungen zu Grunde liegt. So weit die Thomisten für sich und ihren Meister die Vertretung des ächten Peripatetismus in Anspruch nahmen, wurde die doppelte Frage aufgeworfen, was man unter echtem Peripatetismus zu verstehen habe, und ob wirklich Aristoteles in allen Punkten, in welchen er Plato bekämpfe, demselben gegenüber im Rechte sei.

Daß es nicht angehe, Avicenna mit Plato, Averroes mit Aristoteles schlechthin zusammenzustellen, ist an sich klar, und läßt sich beispielsweise durch den Umstand beleuchten, daß Averroes[2] gelegentlich die aristotelische Polemik gegen die platonische Ideenlehre[3] wenigstens

[1] Vgl. meine Schrift über Thomas I, S. 867.

[2] Vgl. Scotus Quaestt. in Metaph. VII, qu. 10.

[3] Aristot. Metaphys. VI, p. 1033. b, lin. 20 ff.

in einem speciellen Punkte als unzureichend bemängelt. Es handelt sich um die Generation der irdischen Formen, welche Plato in der Kraft der Ideen oder Formae separatae sich vollziehen läßt, wogegen Aristoteles bemerkt, daß das solcher Weise Erzeugte niemals ein Hoc Aliquid sein könnte. Nach dem Dafürhalten des Averroes läßt sich hierauf erwidern, daß das Princip der Generation jedenfalls die Form sei, wobei dann eben so gut an eine Forma separata als an die Form des zeugenden Körpers gedacht werden könne. Man könne nicht einwenden, daß eine Forma separata zwei Zeugende involvire, nämlich einen Erzeuger der Form und einen davon verschiedenen Erzeuger des Subjectes der Form, und daß diesen zwei Erzeugern auch zwei Producte entsprechen müßten; das Subject sei eben ganz nur als Materie und Potenz zu nehmen, die mit der hinzukommenden Form zu einer Essenz coalescirt. Auch würde man Plato mißverstehen, wenn man ihm die Meinung aufbürden wollte, daß zwei Aeque prima und Aeque immediate agentia bei der Generation concurriren; er setzte sie zu einander in das Ordnungsverhältniß der Causa disponens und Causa inducens, wobei letzterer der primäre Antheil zufalle, und das von der particulären Causa disponens Gewirkte als Werk der Causa inducens erscheine. Duns Scotus bemerkt hiezu, daß hiemit nur die Möglichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit des Einflusses der Formae separatae auf die irdische Generation bewiesen werde, während umgekehrt Aristoteles an der betreffenden Stelle sich darauf beschränkte, zu zeigen, daß jene Formae separatae nicht, wie Plato wollte, denknothwendige Ursachen der irdischen Generation seien. Wenn Scotus die aristotelische Beweisführung an der betreffenden Stelle nicht so stringent findet als Thomas,[1] so wird dieß seinen Grund zum Theile wohl darin haben, daß sie in der Zwischenzeit zwischen Thomas und Scotus Gegenstand lebhafter Erörterungen geworden war, wie auch

[1] Vgl. Thomas Comm. in Metaph. VII, lect. 7. Thomas bringt mit der Erklärung der betreffenden aristotelischen Stelle seine Lehre von der Materie als Principium individuationis in Verbindung: Homo et animal non significant hanc materiam, ex qua est generatio . . . Si ergo compositum generatur, et non generatur ex hac materia per quam est aliquid, oportet quod id, quod generatur, sit hoc aliquid. Et cum generatum sit simile generanti, oportet etiam, quod generans sit hoc aliquid. Et ita non fit species universalis sine materia. Manifestum est ergo ex dictis, quod si sunt aliquae species praeter singularia, nihil sunt utiles ad generationes et substantias rerum, sicut consueti sunt dicere quidam „specierum causa" (ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς

daraus erhellt, daß Scotus bei Erörterung derselben sich auf gewisse zu Paris und Oxford durch Tempier und Kilwardby censurirte Sätze bezieht, deren Berücksichtigung eine genauere Prüfung und schärfere Präcisirung des Sinnes der Stelle nothwendig machte. Obschon nämlich durch Kilwardby's Censuren (a. 1276) die Zurückleitung der irdischen Generation auf die himmlischen Intelligenzen ausgeschlossen war,[1] so soll damit nicht der Recurs auf die göttliche Idee ausgeschlossen sein, die ja als solche auf das Singuläre oder Hoc aliquid geht, und wie man anzunehmen hat, in Kraft des göttlichen Willens actuirt wird, obschon man selbstverständlich die unmittelbare göttliche Setzung durch Creation von der mittelbaren durch Generation zu unterscheiden hat.[2] Daher gesteht er auch der aristotelischen Argumentation gegen die platonischen Ideen im ersten Buche der Metaphysik[3] bezüglich des besprochenen Punktes nur insoweit ein Wahrheitsrecht zu, als durch dieselbe dargethan wird, daß die Ideen zur Erklärung des Generationsactes als solche nicht geeignet sind,[4] indem sie zur

---

ἐιώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη) i. e. ad hoc quod ponant species. Hoc enim erat una causa, quare Platonici species ponebant, ut essent causa generationis in rebus. Si igitur species separatae non possunt esse causa generationis, manifestum erat, quod non erunt species quaedam substantiae secundum se existentes.

[1] Unter den von Kilwardby auf dem Gebiete der Angelologie censurirten Sätzen finden sich folgende zwei: Intelligentiae inferiores creant vegetativam et sensitivam motu coelesti mediante. — Cum intelligentia sit plena formis, imprimit illas in materia per corpora coelestia tanquam per instrumenta.

[2] Deus potest esse causa generationis et requiritur ad generationem non sicut causaunivoca, sed aquivoca et hoc suprema, in cujus virtute agit omnis alia causa tam univoca quam aequivoca. Quodlibet 7, n. 25.

[3] Aristot. Metaph. I, p. 991. a, lin. 20 ff.

[4] Notandum, quod illa ratio (siehe vor. Anm.) non destruit exemplaria sive ideas theologicas, quae in intellectu divino objectiva habent esse. Agens enim naturale, si intendit sibi simile generare, hoc est, quia aliquod superius agens per intellectum ipsum determinat, dando sibi talem formam, per quam possit et intendit sibi simile generae. Natura enim, licet agat propter finem, non tantum cognoscit finem, sed dirigitur ad finem ab aliquo cognoscente finem. Propter quod dicit Commentator 12 Metaph. c. 18, quod natura non agit nisi rememorata ex causis superioribus. Opus enim naturae est opus intelligentiae, qui est Deus omnia cognoscens; sed rationes ideales sunt ipsae res positiae in esse cognito et objectivo intellectui divino. (Comm. lit. I, Summ. 3, c. 3, n. 92). — Auch Thomas hebt die Beziehung des Generationsprocesses auf den zu verwirklichenden Gedanken hervor, aber nicht wegen der

Erklärung dessen, was sie erklären sollen, theils nicht ausreichen, theils überflüssig sind.[1]

Eine relative Annäherung des Scotus an Plato hat, soweit sein grundsätzlicher Empirismus dieß überhaupt zuläßt, auch auf dem Gebiete der Anthropologie und Erkenntnißlehre statt,[2] obschon Scotus selber gegen die platonische Anthropologie sich auf das schärfste ausspricht,[3] und dieselbe für eben so verfehlt erklärt, als jene des Averroes, welche, obschon in ihrer naturalistisch-hylozoistischen Gestaltung wesentlich von ersterer verschieden, doch zufolge der Abtrennung des Intellectes vom menschlichen Individuum in ein gewisses Verwandtschaftsverhältniß zu der das gesammte Seelenwesen vom Menschenleibe schroff abscheidenden platonischen Ansicht tritt. Plato nimmt den in sich subsistirenden Intellect für den Menschen selber, entzieht also den Menschen als solchen dem Gebiete der sinnlichen Wirklichkeit, welchem er so wesentlich angehört, daß sich die Definition der Seele ohne Bezugnahme auf den von ihr informirten Leib gar nicht vollziehen läßt; der Menschenleib erscheint in seiner Auffassung unter dem Thierleibe stehend, in welchem die grobe irdische Stofflichkeit wenigstens durch die ihm eignende sensible Seele über sich selbst erhoben ist. Diese Bemerkung steht im Zusammenhange mit der, wie wir oben sahen, von Scotus den irdischen Lebewesen im Gegensatze zu Plato vindicirten selbsteigenen Generations-

---

zu effectuirenden Dinge als solcher, sondern in denknothwendiger Postulirung einer intelligenten Ordnermacht: Cum res naturales naturaliter intendant similitudines in res generatas inducere, oportet, quod ista intentio ad aliquod principium dirigens reducatur quod est in finem ordinans unumquodque. Et hoc non potest esse nisi intellectus cujus sit cognoscere finem et proportionem rerum in finem (Comm. in Metaph. I, lect. 15).

[1] Aristoteles arguit contra Platonem probando, quod idae non sunt necessariae ad generationem, quia suficit hoc aliquid ad generandum hoc aliquid; sed nec ideae possunt generae hoc aliquid, quia si generans non est hoc aliquid, nec genitum erit hoc aliquid. Utraque consequentia satis tenet, non esse genitum per ideam Platonis, nec tamen extendenda est ad propositum nostrum, scil. de Deo, quia si idea generaret, esset generans univocum, quia ejusdem speciei; non est autem aliqua causa univoca necessaria, nisi composita et materialis, sicut genitum est compositum et materiale. Quodlibet 7, n. 25. (Siehe oben S. 59, Anm. 2.)

[2] Ueber das Verhältniß des Scotus zum Platonismus im Allgemeinen vgl. unsere Abhandlung über die Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus (Wien 1877) S. 62 ff.

[3] Rer. princip. qu. 9, art. 2, sect. 1, n. 12 ff.

fähigkeit.[1] Sofern das Generationsvermögen dem beseelten irdischen Körperwesen in seiner Eigenschaft als Körperwesen zukommt, wird es für Duns Scotus zu einem Stützpunkt seiner Lehre von der doppelten Wesensform des Menschen, die er mit Heinrich gemein hat, obschon er diesem zum Vorwurfe macht, dieselbe von seinem Standpunkte aus nicht begründen zu können. Denn die Form des Menschenkörpers als Körpers könne nach Heinrich doch einzig in der Macht der gestaltenden Idee zu Stande kommen,[2] entbehre also, so gewiß in der Erklärung der Generation Aristoteles gegen Plato im Rechte ist, der ausreichenden Begründung. Es genügt Scotus nicht, daß Heinrich im Gegensatze zu dem von ihm als erste philosophische Auctorität angesehenen Plato sich in Ansehung der selbsteigenen Realität des Stofflichen auf den Standpunkt des sinnlichen Empirismus stellt; er will, daß auch der selbsteigenen Thätigkeit der im Stoffe wirkenden Agentien volle Rechnung getragen werde. Im Gegensatze zu der von Heinrich behaupteten absoluten Obedientialität der irdischen Materie bereitet es Duns Scotus die größten Schwierigkeiten, die von ihm als theologische Wahrheit vertheidigte Lehre von der Absolutheit der göttlichen Allmacht auch philosophisch zu erweisen,[3] da die natürliche Vernunft dafür halten müsse, daß das göttliche Wirken in der Welt durch die geschöpflichen Mittelursachen bedingt sei.[4]

Der Repräsentant der natürlichen Vernunft in diesem Punkte ist für Duns Scotus selbstverständlich Aristoteles, welchen er nebenhergehend gegen die Unterstellung in Schutz nimmt, als ob das göttliche

[1] Mutatio terminans motum nunquam potest esse, nisi a causa movente in isto motu. Licet quandoque sit immediate, mutatio ab isto quod movet mediate ut in generatione hominis, nunquam primo movet in alteratione idea, nec mediate nec immediate, quia particulare agens sufficienter alterat, ita quod aliud ejusdem ordinis (s. oben S. 60, Anm. 1) non potest idem alterare. Ergo non potest esse idea causa mutationis terminantis illum motum. Quaestt. in Metaph. VII, qu. 11.

[2] Vgl. uns. Abhandlung: Heinrich v. Gent als Repräsentant des christl. Platonismus im 13. Jahrh. (Wien 1878) S. 13.

[3] Tenendum est secundum communem sententiam theologorum, Deum sic esse omnipotentem, quod sine quocunque alio agente possit causare quodlibet causabile; nec tamen istud potest demonstrari demonstratione quia. Quodlibet 7 n. 19. (Um so weniger durch eine Demonstratio propter quid. L. c., n. 11.)

[4] Ubi enim est ordo essentialis, ibi non potest esse aliquod proximum imperfectissimo, nisi ipsum sit aliqualiter imperfectum; quia si perfectum esset proximum imperfectissimo, esset aeque immediatum cuilibet alii a se.

Wirken auch im unmittelbaren creativen Hervorbringen der Nothwendigkeit unterworfen wäre,[1] oder als ob ferner das göttliche Wirkungsvermögen nur extensiv (secundum durationem), nicht aber intensiv unendlich wäre.[2] Er vindicirt ihm überdieß gegen Thomas[3] und Heinrich,[4] nach deren Dafürhalten die himmlischen Intelligenzen des Aristoteles ungeschaffene Wesen sind, die Lehre von der Creatürlichkeit derselben,[5] deren philosophische Erweisbarkeit er nebstdem gegen die genannten beiden Theologen vertheidiget. Wenn wir den antispeculativen Scotus hier die Grenzen des natürlich Erkennbaren gegen Thomas erweitern sehen, so wird dieß wohl seinen Grund darin haben, daß der den philosophischen Werth des speculativen Formbegriffes ziemlich geringschätzig abthuende Scotus dem Erkennen aus Causalgründen eine desto größere philosophische Ergiebigkeit zuschreibt, die sich ihm zu höchst aus der von ihm behaupteten Univocität des Seins alles Seienden erhärtet. Er kommt übrigens hiebei über den Standpunkt eines rational-empirischen Kosmismus nirgend hinaus; Philosophie und Kosmologie fallen ihm in Eins zusammen, der im Aristoteles sich mit sich selber vermittelnde arabische Neuplatonismus scheint ihm die höchste unüberschreitbare Errungenschaft des philosophischen Denkens zu sein. Er verurtheilt zwar auf's strengste den antichristlichen Naturalismus des Averroes, stellt aber jedenfalls Avicenna hoch, dessen platonisirende Ansicht, daß der geistige Verkehr mit den himmlischen Intelligenzen das letzte absolute Ziel der menschlichen Seele sei, ihm als das Höchste erscheint, wozu sich die sich selbst überlassene natürliche Vernunft erschwingen könne. Da er den spanischen Juden Avicebron wahrscheinlich, gleich Wilhelm von Auvergne,[6] für einen Christen hielt,

et tunc ista non haberent ordinem essentialem; sicut esset ordo essentialis in speciebus numerorum, si quaelibet aeque immediate procederet ab unitate. Ex quo patet, quod istam propositionem negaret Philosophus: „Perfectior causa immediatius causat", intelligendo per „immediatius" exclusionem causae propinquae activae; imo diceret, quod sicut perfectior est causa superior, ita per plures causas medias causat. Quodlibet 7, n. 20.

[1] Quodlibet 7, n. 26; vgl. Quodlibet 21, n. 15.

[2] Quodlibet 7, n. 29.

[3] Vgl. Thomas 1 qu. 66, art. 2.

[4] Vgl. Heinrich Quodlibet. VI, qu. 14; VIII, qu. 9.

[5] Quodlibet 7, n. 37 ff. Die Geschöpflichkeit der himmlischen Intelligenzen hebt jedoch nicht ihre Göttlichkeit auf; siehe oben S. 46.

[6] Siehe unsere Abhandlung: Wilhelms v. Auvergne Verhältniß zu den Platonikern des 12. Jahrh. (Wien 1873) S. 25.

so dürfen wir uns nicht wundern, wenn er in der metaphysischen Grundlegung seiner Kosmologie sich ausdrücklich auf denselben bezieht,[1] und die Anschauungen desselben zu seinen eigenen macht.

Duns Scotus steht mitten im geistigen Leben seiner Zeit, und entwickelt die ihm eigenthümlichen Anschauungen mit durchgängiger Beziehung auf die Normen, welche die kirchlichen Häupter seiner englischen Heimath, Robert Kilwardby und dessen Amtsnachfolger Johannes Peccam durch die mehrerwähnten Censuren verschiedener Ausschreitungen auf theologischem und philosophischem Gebiete den Oxforder Lehrern vorgezeichnet hatten.[2] Diese Censuren verbreiten sich über irrige Sätze auf dem Gebiete der Grammatik und Logik, der Physik und allgemeinen Weltlehre (die Lehre von den Engeln oder Intelligenzen mit inbegriffen), der Anthropologie, Psychologie und Moral, der christlichen Gotteslehre und Heilslehre, der Lehren von der zukünftigen Auferstehung und jenseitigen Seligkeit, und sind sämmtlich darauf berechnet, nicht nur die aus den arabischen Erklärern des Aristoteles in die christlichen Schulen herübergenommenen naturalistischen, fatalistischen oder sonst irgendwie glaubenswidrigen Lehren und Behauptungen zurückzuweisen, sondern insgemein zur Vorsicht im Gebrauche der Philosophie für theologische Zwecke zu mahnen. Derlei Mahnungen waren im Laufe des 13. Jahrhunderts wiederholt ergangen; am Ende des Jahrhunderts wurden sie, nachdem man selbst bei dem hervorragendsten theologischen Lehrer des Jahrhunderts, bei Thomas Aquinas einzelne an ihm bemängelte Anschauungen auf Rechnung des Einflußes der Philosophie setzte, dahin verstanden, daß die von Thomas versuchte Christianisirung der aus dem Alterthum überlieferten Philosophie unmöglich sei, und der Gedanke an eine vollkommene Harmonisirung der natürlichen philosophischen Weltlehre mit der christlich-kirchlichen Offenbarungslehre aufzugeben sei. Dieser Standpunkt ist in der Person des Duns Scotus repräsentirt, nach dessen Ueberzeugung die naturalistische Auffassung des Aristoteles die richtige, und der Naturalismus überhaupt eine unvermeidliche Zugabe der philosophisch-säculären Anschauung der

[1] Rer. princip. qu. 8, art. 4.

[2] Verzeichniß der von den Pariser Bischöfen Wilhelm v. Auvergne (1240) und Stephan Tempier (1270 u. 1276) sowie von den beiden englischen Erzbischöfen Kilwardby und Peccam (1276 u. 1284) censurirten Sätze nebst Angaben über die Quellen und Urheber der in denselben enthaltenen Irrthümer bei Argentré Collectio judiciorum etc. (Paris 1728 fol.) I, p. 185—210.

Dinge ist. Er bestreitet nicht, daß ein tieferes ethisches Bedürfniß des denkenden Menschen den unvermeidlichen Naturalismus des philosophischen Weltdenkens einschränken und bis zu einem gewissen Grade paralysiren könne; zudem will er das Natürliche als solches von dem moralisch Corrupten unterschieden wissen, und sieht die fehlerhaften Auswüchse der Philosophie nur in der Preisgebung des ethischen Willensinteresses an das ausschließlich von der kosmischen Wirklichkeit occupirte Denken. Aber das dem Menschen angeborene ethische Willensinteresse bedarf der Aufklärung über sich selbst, welche einzig in der christlichen Offenbarungslehre gegeben ist, indem einzig diese den Menschen über sein letztes und höchstes Ziel aufklärt, so daß das dieser Aufklärung ermangelnde Denken in den höchsten Dingen, soweit es diese überhaupt zu erreichen im Stande ist, kaum anders als irren könne. Ist nun die Philosophie dieses auf sich selber gestellte Denken der natürlichen Vernunft, so ist damit ein Dualismus zwischen Philosophie und Theologie statuirt, der leicht in einen Widerstreit zwischen beiden ausschlagen konnte.

Duns Scotus ist nahe daran, einen solchen Widerstreit zu behaupten; er ist bei ihm nur durch die Behauptung der Unzureichendheit der Philosophie in allen über das zeitlich-irdische Streben des Menschen hinausliegenden Dingen verdeckt, und durch seine Ansicht von der Unverderblichkeit des Wesens der menschlichen Natürlichkeit ferne gehalten. Hätte er zugegeben, daß durch die Sünde das Wesen oder die Natur des Menschen selber verderbt worden wäre, so hätte er nicht umhin gekonnt, die Philosophie selber als Erzeugniß der natürlichen Vernunft nicht bloß als unzureichend, sondern als nothwendig irrende, und ihre nothwendigen Irrungen als unvermeidliches Ergebniß der menschlichen Sündhaftigkeit hinzustellen, wie dieß von Seite später folgender strenger Augustinianer geschah, während andere an der Berechtigung der natürlichen menschlichen Triebe festhaltend als consequente Naturalisten zu der seltsam zweideutigen Behauptung fortschritten, daß etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne. In der geschichtlichen Erscheinung des Duns Scotus ist somit ein Bruch zwischen natürlichem Weltdenken und christlich gläubigem Denken constatirt, der alle nachfolgenden Bewegungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Theologie erklärlich macht, und zugleich auch das Bedürfniß neuer, von der mittelalterlichen Philosophie nicht eruirter Denkelemente indicirt, in welchen der in einen feindseligen Gegensatz umschlagende Dualismus

zwischen Theologie und Philosophie zu einer vermittelten Einheit auszugleichen war und auszugleichen ist.

Noch erübriget schließlich Einiges über die Darstellungsweise des Duns Scotus zu bemerken. Diese ist, wie bereits wiederholt bemerkt wurde, in der weitaus größeren Zahl seiner Werke die scholastische, wie sie sich aus der Commentirung des Lombarden entwickelt hatte. Der allgemeine Typus derselben ist dieser, daß das Thema jeder besonderen Erörterung in Form einer Frage (Quaestio) angekündiget wird, unter Vorführung einer größeren oder geringeren Zahl von Gründen, die theils für die Verneinung, theils aber für die Bejahung der Frage sprechen. Der Zweck dieser Doppelreihe von Argumenten ist, mit dem Stande der Frage und den in ihr liegenden Schwierigkeiten bekannt zu machen. Die Intention des Fragestellers ist jederzeit auf eine in bejahendem Sinne ausfallende Lösung der Frage gerichtet; dem Videtur quod non, womit die Reihe der gegen die Bejahung der Frage sprechenden Argumente eröffnet wird, tritt ein Contra mit gewichtigen oder absolut maßgebenden Gegengründen gegenüber, und hierauf folgt die Resolutio, in welcher die bejahende Lösung unter Bezugnahme auf die im Videtur quod non aufgeworfenen Einwendungen und Schwierigkeiten entwickelt wird. Anhangsweise in Form von Corollarien folgen sodann noch die speciellen Erwiderungen auf die einzelnen im Videtur quod non enthaltenen verneinenden Assertionen. Dieser allgemeine Typus der scholastischen Lehrentwickelung wird nun auch von Duns Scotus beibehalten, erscheint aber bei ihm in einem solchen Grade ausgebildet, daß er hierin alle seine Vorgänger weit überbietet. Die bei diesen der sogenannten Resolutio vorausgeschickten Gründe für und wider werden bei Scotus in den lebendigen Fluß der Exposition hineingezogen, und damit wird die Resolutio aus einer einfachen abschließenden Entscheidung in ein Gebilde vielfältigst in sich verschlungener Beweise und Beweisketten verwandelt: an die Stelle der unverbunden neben einander hingestellten verneinenden Assertionen, mittelst welcher seine Vorgänger eigentlich nur das Interesse an der aufgestellten Frage wecken und deren Erörterungen in Fluß bringen wollten, treten bei ihm die Lehranschauungen einer Reihe von Männern, mit welchen sich umständlichst auseinanderzusetzen einer der Hauptzwecke seiner Lehrexpositionen ist, so daß ein jeder seiner größeren Lehrartikel eine kritische Beleuchtung der erheblichsten, über den Gegenstand der Frage in jenem Zeitalter cursirenden differenten Lehrmeinungen enthält,

die sämmtlich nach einander vorgenommen, gegen einander abgewogen und dem Richtmaß des scotistischen Gedankens unterstellt werden. Demzufolge gliedert sich jeder wichtigere Lehrartikel in ein vielverzweigtes Gebilde lehrhafter Demonstrationen aus, in deren Abwickelung zwar der Faden des Einen, den Geist des Scotus beschäftigenden Gedankens constant festgehalten wird, aber in den vielfältigsten Windungen sich fortbewegt und stellenweise dem Auge des Lesers völlig sich entzieht. Man darf sagen, daß die in der Form von „Quaestiones" gegebenen Lehrentwickelungen des Duns Scotus erst durch die den einzelnen Theilabschnitten jeder Quästion vorangestellten Summarien der Waddingschen Ausgabe lesbar gemacht werden; jedenfalls ist durch dieselben der Ueberblick des Gedankenganges beträchtlich erleichtert, und dem heutigen Leser die zeitraubende Mühe, in den verschlungenen Pfaden der scotistischen Dialektik sich zurechtzufinden, abgekürzt. Das Bewunderungswürdige in diesen Expositionen ist und bleibt die geistige Energie in der Festhaltung eines bestimmten, nach den verschiedensten Seiten hin mit eindringender logischer und kritischer Schärfe entwickelten Gedankens, der mit siegesgewisser Zuversicht aus den in Form eines Fangnetzes angelegten Argumentationen und Refutationen mit ihren Gliederungen und Untergliederungen hervorleuchtet; die Denkenergie offenbart sich als die zur Virtuosität gesteigerte Kunst des Beweisens, in deren Uebung sich seine kritischen Lehrexpositionen zu einem geistigen Schauturnier gestalten. Duns Scotus zeigt sich da als eine durchaus ritterliche Gestalt, vom Haupte bis zum Fuße gewappnet und beschient, vor keinem Gegner zurückschreckend, jedem im Bewußtsein seiner virtuosen Logik sich ebenbürtig fühlend; ritterlich und edel zeigt er sich auch darin, daß er Gewicht und Bedeutung der Männer, mit welchen er sich mißt, zu würdigen versteht, und namentlich den vorangegangenen ehrwürdigen Lehrern seines Ordens, einem Alexander und Bonaventura gegenüber, den männlichen Freimuth mit rücksichtsvoller Pietät zu paaren weiß; Sinn und Werth der von ihm bekämpften Lehrmeinungen faßt er mit eindringendem Verständniß auf, seine kritische Polemik ist durchwegs von der Sicherheit einer vorausgegangenen wohlerwogenen und umsichtigen Prüfung getragen, die durchaus nicht am Einzelnen haftet, sondern auf das Ganze geht und in großem Stile gehalten ist. Nicht die Männer sind es, die er bekämpft, sondern den von ihnen intonirten oder vertretenen Denkrichtungen tritt er entgegen, weil sie ihm unwahr scheinen und er durch sie den kirchlichen Gedanken für beeinträchtigt hält.

Nicht in allen seinen Schriften verhält er sich polemisch; in denjenigen, in welchen er eine selbstständige, an keinen zu commentirenden Text sich anlehnende Ausführung seiner Gedanken versuchte, verläßt er auch die zur Polemik veranlassende Darstellungsform in Quästionen, und versucht sich in einer rein thetischen Entwicklung des Gegenstandes; so in der Grammatica speculativa, in den Theoremata, in dem Tractate de primo principio. In beiden letzteren Schriften wählt er eine an die sogenannte Demonstratio geometrica mahnende Darstellungsform; die Auseinandersetzung des Lehrinhaltes schreitet da in einer Reihe von Sätzen fort, deren einer aus dem andern sich begründet, jeder aber selbstständig bewiesen wird, während der erste, auf welchen alle nachfolgenden sich stützen, durch seine innere Evidenz sich selbst zu beweisen hat. Die Schrift de primo principio enthält in Inhalt und Form Anklänge an Anselm's Monologium und Proslogium; die stellenweise meditative, in Gebet sich wandelnde Haltung derselben ist augenscheinlich dem Proslogium nachgebildet, die affectuose Bewegung des Gemüthes aber auch hier dem rein denkhaften Elemente der Beschauung strenge untergeordnet.

Viertes Capitel.

Die Stellung des Duns Scotus in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik; sein Verhältniß zu den ihm vorausgegangenen Vertretern derselben.

Die Stellung des Duns Scotus in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik ist bedingt durch seine Zeitstellung, durch seine Abkunft aus der Oxforder Schule und durch seine Angehörigkeit an den Franciscanerorden. Seine Wirksamkeit fällt in die letzten Jahrzehende des 13. und in den Beginn des 14. Jahrhunderts; er hatte also die Gesammtentwickelung der Scholastik im 13. Jahrhundert und die Hauptvertreter derselben hinter sich. Als solche sind die im vorigen Abschnitte vorgeführten literarischen Größen seines Ordens und des Dominicanerordens, ferner Aegydius Romanus, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines zu nennen, auf welche alle er in seinen Werken sich ausdrücklich und oftmals bezieht. Er hing an den lite-

rarischen Traditionen seiner englischen Heimath, daher die Auctorität eines Robert von Lincoln ihm ehrwürdig war, und der Einfluß des Roger Baco in ihm nachwirkte, mit welchem er sich das eine und andere Mal förmlich auseinandersetzt, während er nicht selten auch da, wo er nicht nennt, vom Geiste desselben sich berührt zeigt. Er greift auch in's 12. und 11. Jahrhundert auf Richard von St. Victor und Anselm von Canterbury zurück, wie denn überhaupt keine irgendwie bedeutende Erscheinung und Leistung der Scholastik seit Anselm unbeachtet, und ohne daß er sich zu ihr in's Verhältniß gesetzt hätte, an ihm vorübergegangen ist. Von den Arabern und Spaniern, von Alfarabi, Avicenna, Avicebron lernte er ebensogut wie seine übrigen Zeitgenossen; ja wir werden sehen, daß er namentlich letzteren in auszeichnendem Maße berücksichtigte und in sich aufnahm. Petrus Hispanus und Wilhelm Shyreswood sind ihm gewichtige Auctoritäten auf dem Gebiete der Schullogik; die kirchlich auctoritativen Normirungen des Betriebes der theologischen und philosophischen Schulwissenschaft in den letzten Decennien des 13. Jahrhunderts werden von ihm gebührend beachtet und dienen ihm als orientirender Fingerzeig in der Discussion streitiger Lehrpunkte. Er zeigt sich demnach durchgängig durch die vorausgegangene Entwickelung der Scholastik bedingt und bestimmt; wie er mit Beziehung auf diese ihn bedingenden und bestimmenden Einflüsse seine selbsteigenen Anschauungen gestaltete, und wie er aus diesen seinen selbsteigenen Anschauungen heraus gegen die gesammte vorausgegangene Entwicklung kritisch reagirte, und hiedurch die weitere Entwickelung der Scholastik nach ihm bedingte und beeinflußte, soll im gegenwärtigen Abschnitte des Näheren gezeigt werden.

Duns Scotus ist vor Allem Theolog und Metaphysiker; demzufolge wird auch seine Reaction gegen die ihm vorausgegangene Entwickelung der scholastischen Lehrwissenschaft durch die Gestaltung seiner theologischen und metaphysischen Grundanschauungen bedingt sein. Ihm ist Wissenschaft im eigentlichen Sinne nur die Metaphysik, durch welche ihm jede andere Art wissenschaftlichen Erkennens gehalten und getragen ist; die aus dem selbsteigenen Vernunftdenken geschöpfte Wahrheitserkenntniß ist actuell und virtuell in der Metaphysik enthalten, außerdem eine theoretisch wissenschaftliche Wahrheitserkenntniß für den sterblichen Zeitmenschen nicht möglich. Ragt nun die Theologie durch ihren übernatürlichen Glaubensinhalt über das Gebiet der Metaphysik unermeßlich hoch empor, so kann derselbe kein Gegenstand

theoretischer Intellectiverkenntniß sein. Die Theologie ist wohl, und muß Wissenschaft sein; aber sie ist keine speculative, sondern eine praktische Wissenschaft. Damit stellt sich Duns Scotus in den schärfsten Gegensatz zu Thomas Aquinas, welcher zwar die praktische Tendenz der Theologie nicht verkennt, da er diese als die höhere im Lichte geoffenbarter Erkenntniß sich vollziehende Zusammenfassung aller theoretischen und praktischen Wissenschaften faßt, aber sie doch vorwiegend als speculative Wissenschaft, als ein zeitlich irdisches Theilhaben des Menschen an der Wissenschaft Gottes und der Seligen, als eine zeitliche Vorausnahme der absoluten jenseitigen Befriedigung des intellectiven menschlichen Erkenntnißtriebes nimmt. Für Duns Scotus ist die Einigung der Seele mit Gott in der Liebe das Höchste; gleichwohl erklärt er sich gegen die Auffassung der Theologie als einer Scientia affectiva, sofern das affective Element etwas vom Speculativen und Praktischen verschiedenes Drittes besagen soll. Er glaubt also den von Bonaventura und Aegydius der Theologie zugewiesenen Charakter beanständen zu müssen; die Theologie soll nicht Mystik sein. Aus demselben Grunde bemängelt er die seinem Lehrer Warro angehörige Auffassung der Theologie als einer contemplativen Wissenschaft, dieß würde ihren Charakter als Scienz aufheben.

Die Ablehnung eines affectiven Charakters der Theologie hängt auf's engste mit der Bestimmung des Subjectum proprium der Theologie zusammen. Die Scotus vorausgegangenen Lehrer seines Ordens Alexander Halesius und Bonaventura hatten mit unverhohlener Hinneigung zur Mystik des 12. Jahrhunderts Christus in den Mittelpunkt der Theologie zu rücken gesucht, ohne ihn, wie Robert von Lincoln, zum absoluten Subjecte der Theologie machen zu wollen. Alexander hatte vielmehr, zwischen Essenz, Virtus und Operatio Gottes unterscheidend, ein dreifaches Object der Theologie angegeben: die göttliche Wesenheit, Christum als Kraft Gottes, und das göttliche Wirken nach Außen durch Christus. Auch Bonaventura gibt ein dreifaches Object an, ein Objectum radicale: Gott; ein objectum integrale: Christus; ein objectum universale: Res et signa, welche beide gemeinhin unter dem Namen Credibilia zusammengefaßt werden. Duns Scotus besteht mit Thomas Aquinas darauf, daß schlechthin Gott, soweit und sofern die Lehre von Gott Offenbarungslehre ist, Gegenstand der Theologie sei. Während aber Thomas in der Offenbarungslehre eine Ergänzung und Vollendung unserer natürlichen

Gotteserkenntniß sieht, die eben hiedurch sammt Allem, was mit ihr zusammenhängt, in das Licht einer höheren Erkenntniß emporgehoben wird, welche nicht mehr Wissenschaft, sondern Weisheit heißt, will Duns Scotus die Theologie ihrem Begriffe nach schlechthin auf dasjenige beschränkt sehen, was uns über Gott und göttliche Dinge aus der Offenbarung bekannt ist; und weil dieses eben das durch die natürliche Vernunft nicht Erkennbare ist, so ist hiedurch das an Gott auf natürlichem Wege Erkennbare aus der Theologie ihrem Begriffe nach ausgeschlossen, das der Theologie als solcher Angehörige aber nicht Gegenstand einer höheren Anschauung, sondern einfach des Glaubens. Was von Gott auf natürlichem Wege erkannt wird, gehört der Metaphysik an, und ist nicht geeignet, den specifischen Lehrinhalt der Theologie aus sich ableiten zu lassen; aus unserem allgemeinen Wesensbegriffe des Göttlichen als des Seienden, des Ens infinitum, des nothwendig Seienden u. s. w. läßt sich nicht die geoffenbarte Dreieinigkeitslehre ableiten.[1] Die in der Theologie aufgenommenen metaphysischen Begriffe will Duns Scotus als bloße Hilfsbegriffe und Anknüpfungspunkte für die der Theologie in strengem Sinne angehörigen Lehren angesehen wissen.

Unter solchen Umständen muß die sympathievolle Achtung, von welcher Duns Scotus gegen den speculativen Theologen Anselm von Canterbury sich durchdrungen zeigt, immerhin sehr auffallen. Anselm ist ihm nach Augustinus, der ihm über allen Uebrigen steht, immerhin die bedeutendste theologische Auctorität. Er widmet Anselm's ontologischer Erweisung der Wirklichkeit des göttlichen Seins das höchste Interesse,[2] er citirt beifällig Anselm's Construction des göttlichen Selbsterkenntnißactes, er beruft sich für bestimmte psychologische und erkenntnißtheoretische Auffassungen auf Anselm's Schriften de casu diaboli und de libero arbitrio,[3] er nimmt in der Christologie auf Anselm's Schrift de conceptu Virginis Bezug. Nur Anselm's Satisfactionstheorie kann aus Gründen, die später zur Sprache kommen werden, seine

[1] Nam si sic, cum illi conceptus communes naturaliter concipiantur a nobis, ergo propositiones immediatae de illis conceptibus possent a nobis naturaliter concipi vel intelligi, et per illas propositiones immediatas possemus scire conclusiones, et ita totam theologiam naturaliter acquirere. Op. Oxon. Prolog. qu. 3, n. 10.

[2] Vgl. uns. Abhandlung über die Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus S. 81.

[3] A. a. O., S. 13.

Zustimmung nicht haben; obschon auch hier die Abweichung von Anselm nur die von Letzterem speculativ entwickelte Nothwendigkeit der Menschwerdung und blutigen Genugthuungsleistung Christi, nicht aber die Auffassung des Standes der Sünde und der wiederhergestellten Gerechtigkeit betrifft, welche sich vielmehr der Zustimmung des Duns Scotus erfreut. Der Grund seiner Vorliebe für Anselm liegt offenbar in dessen metaphysisch-ontologischer Richtung einerseits, andererseits in dem Gefallen an Anselms geistiger Selbstconcentrirung auf die nach Duns Scotus im strengen Sinne der Theologie angehörigen speculativen Fragen und Probleme. Er mochte wohl auch die gesammte nachanselmische Entwickelung der Theologie für eine Verbildung der richtigen Ansätze derselben bei Anselm, dem Beginner der systemisirenden mittelalterlichen Theologie ansehen, und die nach seiner Ansicht dem Unternehmen Anselm's immerhin anhaftenden Gebrechen aus dem Mangel einer zu Anselm's Zeit noch nicht möglichen Vermittelung des Lehrinhaltes der Theologie mit der rationalen Weltlehre des Aristoteles sich erklären. Jedenfalls aber schien ihm durch Anselm die später folgende Hinwendung der Theologie auf das in der Mystik cultivirte sogenannte affective Element ausgeschlossen; nicht minder erschien ihm Anselm's Theologie frei von den durch eine fehlerhafte Auffassung und Behandlung des aristotelischen Formbegriffes in die Theologie hineingebrachten Schiefheiten und Irrungen, für welche er namentlich Thomas Aquinas verantwortlich machen zu müssen glaubte; endlich schien ihm die Anselm'sche Theologie sich am congenialsten mit jener Augustin's zu berühren, während er an Heinrich von Gent, dem specifischen Vertreter des Augustinismus unter den peripatetischen Scholastikern des 13. Jahrhunderts, eine völlig mißverständliche Auffassung der Lehren und Anschauungen Augustin's bemängeln zu müssen glaubte.

Heinrich von Gent acceptirt ebensowenig, als Duns Scotus, den peripatetischen Formbegriff in der von Thomas und dessen Schülern ihm gegebenen speculativen Bedeutung; er läßt wie Duns Scotus das Verhältniß der intellectiven Menschenseele zum sinnlich-stofflichen Leibesgebilde durch eine diesem als solchem eignende Wesensform vermittelt sein, womit der thomistische Begriff der Intellectivseele als unmittelbarer Wesensform, nicht bloß des Menschen als solchen, sondern des Menschen als sinnlichen Lebewesens, abgewiesen ist. Von Duns Scotus aber unterscheidet er sich dadurch, daß er die intellective Menschenseele

vornehmlich von Seite ihrer passiven Empfänglichkeit und von Seite ihrer naturnothwendigen Wesensantriebe in's Auge faßt, mit specieller Beziehung auf das Göttliche, welches demnach ebensosehr als Erleuchter der Seelen, wie als naturnothwendiges Begehrungsobject der menschlichen Seelen erscheint. Duns Scotus will von dieser Auffassungsweise nichts wissen, und auch nicht zugeben, daß sie mit der augustinischen Lehre im Einklange stehe.[1] Darin ist jedoch Duns Scotus Heinrich gegenüber nur sehr relativ im Rechte; denn wenn auch Heinrich Geist und Wesen der augustinischen Doctrin in der That nicht in ihrer Tiefe erfaßte, und von der Entwicklungsgeschichte derselben keine Ahnung hatte, so ist es doch richtig, daß die früheren Schriften Augustin's, welche seiner philosophisch platonisirenden Epoche angehören, die von Duns Scotus an Heinrich bekämpften Lehren von einem geistigen Erkennen der sinnlichen Dinge im Lichte der göttlichen Wahrheit wirklich enthalten, sowie es weiter gewiß ist, daß diese Lehren mit dem empiristischen Intellectualismus der scotistischen Denkanschauung sich nicht in Einklang bringen lassen. Auch Scotus zeigt sich mit der geistigen Entwicklungsgeschichte Augustin's völlig unvertraut, wenn er die früheren Aeußerungen Augustin's an den seiner späteren und reiferen Epoche angehörigen als ihrem Maßstabe mißt, aus welchen letzteren nur dieß hervorgeht, daß sich Augustinus, von seinen anfänglichen erkenntnißtheoretischen Erörterungen, von seinen Fragen nach der Wahrheit und dem Grunde des Wahrseins auf psychologisch-anthropologische Themata übergehend, augenscheinlich mehr auf den Boden der thatsächlichen Gegebenheit stellte, und demzufolge auch der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit eine höhere Bedeutung für das geistige Erkennen zuerkannte, als in seiner früheren Epoche, in welcher er nach der Weise der Platoniker vom wandelbaren Flusse der sinnlichen Erscheinungen, und von der Nothwendigkeit, das flüchtige Bild der sinnlichen Erscheinung im Lichte des göttlichen Gedankens als der immutablen Wahrheit des Dinges festzuhalten, sprach. Da Beiden, Scotus und Heinrich, der Gedanke einer fortschreitenden Entwickelung des inneren Denklebens Augustin's entging, so mußte ihnen auch die Erkenntniß des Ergebnisses dieser Entwickelung und der Einblick in die Bedeutung desselben fremd bleiben; und dieses Ergebniß war die Vertiefung in die

[1] Ausführlicheres hierüber in meiner Abhandlung: Psychol. und Erkenntnißl. des Duns Scotus, S. 63 ff.

psychische Innerlichkeit (Mens) des Menschen, und die damit sich anschließende Bedeutung des Cor als der Centralstätte der menschlichen Innerlichkeit, in welcher Intellect und Wille vollkommen geeiniget sind, während sie doch nebenbei gleich dem Cor, oder was damit gleichbedeutend ist, gleich der Memoria, der lebendigen Innerungskraft des concreten Seelenwesens ein selbstständiges Leben, nur in lebendiger Wesselbeziehung jeder einzelnen der drei seelischen Grundvermöglichkeiten oder Grundthätigkeiten mit den beiden anderen haben. Heinrich und Duns Scotus blieben bei der dichotomischen Scheidung zwischen Intellectus und Voluntas stehen; und wenn Heinrich einen Anlauf machte, in der Voluntas als Natur ein vom Intellect und wahlfreien Willen verschiedenes Drittes als Urzug zum Göttlichen festzuhalten, so blieb dieß ein unfruchtbarer unentwickelter Ansatz,[1] der sich zudem mit der augustinischen Memoria bei Weitem nicht deckte. Demzufolge erkennt er Gott als Urziel des menschlichen Begehrens nur sub ratione boni unter Hinwegsehen von einer absoluten intellectuellen Befriedigung des zur Anschauung der ewigen Wahrheit geschaffenen geschöpflichen Geistes — eine Verengerung des geistigen Aufblickes zum Höchsten, welche Heinrich mit Scotus im Gegensatz zu Thomas Aquinas gemein hat, obschon auch Thomas die beata Visio nur von Seite der seelischen Versenktheit in die absolute Gegenständlichkeit, unter Beiseitelassung des Gedankens einer continuirlichen schöpferischen geistigen Reproduction der gesammten im Lichte der göttlichen Wahrheit geschauten Wirklichkeit, in's Auge faßt.[2]

Die lebendige Dreieinheit von Gemüth, Geist und Wille, welche Augustinus als concrete Gestaltung der menschlichen Seeleninnerlichkeit aufwies, involvirt einen Seelenbegriff, der geeignet ist, jene Dreiheit als lebendige Form des seelischen Wesens in seiner activen immanenten Lebensbethätigung erscheinen zu lassen. Augustinus blieb bei dem Begriffe der Mens als Principes der bewußten seelischen Lebensthätigkeit stehen, ohne denselben mit dem Begriffe der Seele als Principes der sinnlichen Lebendigkeit des Menschenwesens zu vermitteln. Diese Vermittelung fehlt auch bei Duns Scotus; dieser mochte deshalb des Glaubens sein, daß der von ihm im Gegensatze zu Thomas festgehaltene

[1] Vgl. uns. Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 48 ff.

[2] Bezüglich der vorwiegend gegenständlichen Auffassung der beata Visio in der Theologie des heiligen Thomas siehe uns. vorerwähnte Abhandlung über Duns Scotus, S. 51 ff.

anthropologische Dualismus[1] mit Augustin's Lehre sich decke. Das Richtige ist, daß Augustinus den Begriff der Seele als Vitalprincipes des Leibes einfach voraussetzte, ohne auf die erst in der peripatetischen Scholastik hervorgetretene Streitfrage einzugehen, ob dem von ihr beseelten Körper eine Seinsform zukomme, die er als bestimmter Körper ohne Rücksicht auf sein Beseeltsein haben müsse. Auf den Unterschied zwischen den Begriffen Leib und Körper wurde in jenem Streite nicht reflectirt, und somit auch nicht die Lösung gefunden, daß der Leib als solcher ein Gebilde sei, welches die Seele aus dem in ihren Wirkungsbereich hineingenommenen Stoffe als sinnlich Erscheinendes, als organisirten Abdruck ihrer selbst hervorstelle, daß aber dieser plastische Abdruck der Seele als Wirklichseiendes auch ein selbsteigenes Sein habe, dessen Bestand jedoch durch das Zusammensein mit der den Leib haltenden und tragenden Seele bedingt ist, weil der aus seiner Verbindung herausgerückte Leib in sich selber zerfällt, und damit aufhört Leib zu sein. Der thomistische Begriff der Seele als Formprincip des Leibes involvirt ein Emporgehobensein der sinnlichen Stofflichkeit über sich selber in der Macht der die sinnliche Stofflichkeit haltenden und tragenden Seele, welche aber durch diese ihre wesentliche Selbstbeziehung auf das ihr eignende Stoffliche auf eine bestimmte Art determinirt sein muß, in welcher ein leibfreies Wesen nicht determinirt ist. Die eine dieser Determinationen ist der von Thomas eindringlich wahrgenommene stoffbildende Charakter der menschlichen Seele, deren bildendes Thun sich bis in ihre höchsten geistigen Actionen hinauf fortsetzend wiederholt, weil Bilden und Gestalten zum Wesen ihrer Thätigkeit als lebendiger Form gehört. Eine andere Art des Determinirtseins der menschlichen Seele durch die Angewiesenheit derselben an die Verbindung mit der sinnlichen Leiblichkeit lag gemeinhin außerhalb des Wahrnehmungsbereiches der peripatetischen Scholastik, und konnte demnach auch von der thomistischen Speculation nicht apprehendirt werden; dieß ist die von der sinnlichen Empfindungsfähigkeit zu unterscheidende psychische Empfindungsfähigkeit, deren Sitz eben das Herz als Stätte der menschlichen Selbstinnerung ist. Im Herzen innert sich nicht nur der von Plato als ἀνάμνησις aufgefaßte Urzug der Seele zum Göttlichen, sondern auch das in der sinnlichen Leib-

[1] Scotus und Heinrich rechtfertigen denselben unter Berufung auf die pseudo-augustinische Schrift de Spiritu et Anima, c. 48.

lichkeit basirte Gefühl der irdischen Selbstigkeit, welches mit jenem durch geistig sittliche Einwirkung zu weckenden urhaften Begehren der Seele nach dem Höchsten sich harmonisch vermitteln und innerlich verschmelzen soll, um der sittlich gestimmten concreten Persönlichkeit des Menschenwesens zur Ausgeburt zu verhelfen. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß in der scotistischen Betonung der Haecceitas und der seelischen Activität gegenüber der Welt der sinnlichen Objecte eine anticipative Ahnung der Idee der menschlichen Selbstigkeit sich ausspreche; es liegt aber offen da, daß diese individualistische Regung bei Scotus zufolge ihrer Niederhaltung durch einen abstract formalisirenden Peripatetismus ein unfruchtbarer Denkansatz bleibt, dessen weitere Entwickelung innerhalb der scholastischen Bildungsepoche überhaupt nicht möglich war, und auch späterhin so lange nicht zur Reife gedeihen konnte, als nicht überhaupt das philosophische Forschen zum Standpunkt einer wahrhaft speculativen Denkauffassung sich aufgeschwungen hatte. Die Lehranschauungen des Duns Scotus hatten die Bedeutung eines kritischen Agens innerhalb der peripatetischen Scholastik, und einer Andeutung der Gedankenmotive, welche nicht gestatteten, in irgend einer der hervorragenderen Lehrbildungen der scholastischen Wissenschaft absolute Befriedigung zu finden, womit gegen den Willen und gegen die Absicht des Duns Scotus weiter auch schon angedeutet war, daß die scholastische Wissenschaft überhaupt nicht die letzte Wissenschaft, sondern nur die Unterlage und Voraussetzung weiterschreitender Lehr- und Denkentwickelungen sein könne, welche sich zunächst nur im Gegensatze zur abzuthuenden Scholastik zu begründen vermochten.

Das von Thomas Aquinas aufgeführte Lehrgebäude christlicher Erkenntniß ruhte auf erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen, welche Duns Scotus beanstandete. Thomas glaubte an die Möglichkeit einer alles Erkennbare umfassenden Gesammtwissenschaft zufolge seiner Anschauung vom Wesen der menschlichen Seele, welche, ihrem Wesen nach Quodammodo omnia, auch das Vermögen besitzen müsse, sich als erkennende allem außer ihr Seienden auf gewisse Art zu verähnlichen, und somit auch eine objectiv wahre, wenn schon dem begränzten Wesen und der kosmischen Stellung des Menschen proportionirte Erkenntniß von Allem zu erringen. Das von Thomas aufgeführte Lehrgebäude sollte den im Lichte des christlich-kirchlichen Gedankens errungenen Gesammtinbegriff der dem Menschen im irdischen Zeitleben erreichbaren Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge

darstellen, und alle irdisch-weltliche Erkenntniß und Wissenschaft im Lichte einer geoffenbarten göttlichen Weisheit vollendet erscheinen lassen. Duns Scotus verwirft die diesem Lehrgebäude zu Grunde liegende Auffassung des menschlichen Erkennens als einer Verähnlichung der erkennenden Seele mit dem zu erkennenden Objecte. Es gibt keine derartige Selbstconformation des Erkennenden mit dem Erkannten, wie Thomas sie voraussetzt; Thomas fasse das Wesen der Seele viel zu passiv, der menschliche Intellect werde zu einem bloßen Materialprincip der Erkenntniß herabgedrückt, das zu erkennende Object zum activen Erzeuger der Erkenntniß gemacht. Richtig ist nur so viel, daß das von der Seele intellectiv apprehendirte Object Miterzeuger der intellectiven Erkenntniß des Dinges sei; die Intellection aber bedeutet ein actives geistiges Sehen des mittelst seiner Species dem Intellecte sich präsentirenden Objectes; als ein blos Gesehenes bleibt es dem Wesen der intellectiven Seele ein äußeres, von einer Selbstverähnlichung der erkennenden Seele mit demselben kann keine Rede sein. Allerdings wird die Species des Objectes in den Intellect aufgenommen, der zufolge dieses seines receptiven Verhaltens Intellectus possibilis heißt; aber zwischen Recipiren und Selbstverähnlichung mit dem Recipirten ist ein großer Unterschied. Der recipirende Intellect muß sich vielmehr die Freiheit bewahren, das recipirte Object unter jenen höheren allgemeineren Gesichtspunkten in's Auge zu fassen, welche die Bedingungen der rationalen Faßbarkeit und Verdeutlichung des apprehendirten Dinges sind; dieser Freiheit würde er durch eine passive Hingebung an das Object verlustig gehen. Der Intellect lebt im Elemente des Allgemeingedankens; und zwar ist der aller verengernden Bestimmungen entkleidete allgemeinste Gedanke des Seienden als solchen das ihm adäquate Object. Da sich aber mit diesem Objecte kein wirklich Seiendes deckt, so ist der Intellect eben hiedurch, soweit er sich über die unmittelbare Apprehension der sinnlichen Einzeldinge erhebt, aus dem Bereiche der unmittelbaren Wirklichkeit herausgerückt; die rationalen Formen, in welche er den sinnlich empirischen Denkinhalt faßt, sind denknothwendige Vorstellungsweisen, deren objective Wahrheit und Giltigkeit zwar zweifellos feststeht, weil den Determinationen des Seinsgedankens factisch die Determinationen des Wirklichen entsprechen, ohne daß jedoch jene denknothwendigen Vorstellungsweisen für uns eine andere Bedeutung, als jene eines geistigen Orientirungsmittels in Erforschung des Wesens und Zusammenhanges der

Dinge hätten. Sie werden nicht, wie die thomistische Doctrin will, aus der in den Intellect aufgenommenen unmittelbaren Wirklichkeit abstrahirt, welche überhaupt gar nicht in der Weise, wie jene Doctrin will, in den Intellect eingeht, sind also im denkenden Subjecte nicht subjective d. h. in Folge der realen Bestimmtheit des denkfähigen Subjectes durch die gegenständliche Wirklichkeit vorhanden, sondern bloß objective d. i. vorstellungsweise zufolge einer in der Natur des Subjectes begründeten Denknothwendigkeit. Subjective ist im Intellecte oder in der Mens bloß die Species impressa vorhanden, d. h. die Mens oder der Intellect wird in Folge der Einwirkung des Objectes zum Träger (Subjectum) der Species objecti gemacht; auf diese Art von Information beschränkt sich die reale, sachliche Conformation des Erkennenden mit dem Erkannten. Wie unzulässig die thomistische Begriffsbestimmung des Erkennens als Selbstconformation des Erkennenden mit dem Erkannten sei, ergibt sich aus ihrer Application auf das göttliche Erkennen der Dinge; Gott erkennt die Dinge als von ihm gewollte, sie sind, weil er will, daß sie seien, und sie sind das, was er will, das sie seien. Von irgend einer Necessitirung des göttlichen Denkens durch die Beschaffenheit der Dinge kann schlechthin keine Rede sein; und doch müßte unter Voraussetzung der Wahrheit der erwähnten Definition des Erkennens das göttliche Erkennen als das vollkommenste auch das am meisten necessitirte sein.

Diese Kritik des Begriffes der Erkenntniß von Seite des Duns Scotus ist nicht bloß gegen Thomas, sondern auch gegen andere mehr oder weniger denkverwandte Auffassungen des Aegydius Romanus, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines u. A. gerichtet, und erstreckt sich auf die von den beiden Letzteren sowie von Thomas, unternommenen Erklärungen des als Intellectionsact gefaßten Mysteriums der Zeugung des Sohnes aus dem göttlichen Vater. Heinrich und Gottfried fassen die göttliche Essenz als die Quasi-materia, aus welcher der göttliche Sohn gezeugt werde; Thomas nimmt sie als Principium quo der Generation des Sohnes durch den Vater. Die Ansichten der beiden ersteren tragen augenfällig das Gepräge einer ungeistigen naturalistischen Auffassung an sich, die von Heinrich auch förmlich ausgesprochen wird, wenn er das göttliche Zeugen als einen naturnothwendigen Act gleich der Wärmestrahlung des Feuers ansieht. Erklärungen solcher Art ermöglichen nicht die Aufzeigung der Denkangemessenheit einer Personsmehrheit in Gott, sondern involviren

vielmehr das Präjudiz der Denkunmöglichkeit derselben in der rein geistigen Wesenheit Gottes. Aber auch Thomas zieht ungehöriger Weise eine der Philosophia naturalis angehörige Idee herbei, wenn er zur Begründung seiner vorerwähnten Ansicht sich darauf beruft, daß gemeinhin nicht die Proprietas individualis, sondern die Natura das Principium agendi sei als dasjenige, worin Zeugendes und Gezeugtes übereinkommen. Die Form, worin der göttliche Erzeuger und der durch ihn Erzeugte einander assimilirt sind, hat nach Duns Scotus nur ein gedankenhaftes Sein, kann also nicht das Principium elicitivum einer realen Action sein. Duns Scotus will also gemeinhin den trinitarischen Proceß in Gott nicht als formative Thätigkeit, nicht als absolute Selbstformation des göttlichen Wesens angesehen wissen, was auf die von ihm principiell verworfene Anschauung der göttlichen Essenz als der subsistenten realen Urform alles Seienden hinführen würde. Diese Idee erscheint ihm als eine naturalistische Herabdrückung des Gedankens von dem in seiner absoluten Geistigkeit unendlichen, und eben deßhalb keiner begränzenden Fassung unterworfenen göttlichen Sein; die auf solchem Wege versuchte Begründung der Zeugung des ewigen Wortes aus Gott erscheint ihm als Correlat der thomistischen Anschauung von der formbildenden Thätigkeit des menschlichen Intellectes als unfreier und naturnothwendiger geistiger Reproduction der in der sinnlichen Wirklichkeit ausgedrückten Wesensformen, die nach Thomas das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject sein sollen. Da nun eben auf diese den menschlichen Intellect ungebührlich in den Bereich der sinnlichen Wirklichkeit herabdrückende Anschauung die Auffassung des Erkennens als einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten gestützt ist, so erscheint diese unter einem neuen Gesichtspunkte abermals als eine unwahre Annahme, woraus aber eben nur neuerdings die Unmöglichkeit einer speculativen d. i. in's Wesen der Dinge eindringenden Erkenntniß sich ergibt. Auf die Mysterien des göttlichen Lebens angewendet führt diese naturalistische Speculation zur verflachenden Mißdeutung der innerhalb des göttlichen Seins auseinandertretenden Unterschiede. Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater ist nicht ein Act des göttlichen Intelligere, sondern der göttlichen Selbstbesinnung (Memoria); nur unter dieser Voraussetzung erscheint der Sohn als etwas vom Vater reell Unterschiedenes, und läßt sich weiter auch die hypostatische Unterschiedenheit des Geistes von beiden ihn spirirenden Hypostasen festhalten. Durch die Erklärung der

ewigen Zeugung in Gott aus einem göttlichen Selbstbestimmungsacte wird auch die augustinische Dreiheit Memoria, Intellectus, Voluntas gewahrt,[1] die unter Voraussetzung der erwähnten naturalistischen Erklärungsweise nicht zu ihrem Rechte kommt.

Thomas läßt den Intellect seiner Natur nach auf das Allgemeine in den Dingen, also auf die Naturen der Dinge gerichtet sein, und die intellective Apprehension dieser Naturen macht das Wesen seiner Speculation aus. Nach Duns Scotus gibt es keine speculative Realerkenntniß der Dinge, sondern nur eine Erkenntniß des entitativen Charakters der Dinge, die allenthalben sich als diese Dinge (hae res) darstellen. Die Naturen der Dinge stellen nicht als solche etwas Allgemeines dar, sondern verhalten sich gegen Unterschied vom Allgemeinen und Singulären indifferent; es liegt in der Natur des menschlichen Intellectes, sie sub ratione universalis aufzufassen, in der Natur der gegenständlichen Wirklichkeit aber liegt es, daß das an sich indifferente Wesen des Dinges zu einem singulären Sein determinirt werde. Der Grund dieser individuirenden Determinationen kann nicht, wie Thomas will, in der Materie gelegen sein; die Ansicht, daß nur in der Sinnenwelt eine Mehrheit von Individuen innerhalb derselben Species möglich sei, ist vom Pariser Bischof Tempier ausdrücklich censurirt worden. Da der Grund der Individuation aber ebensowenig im Formcharakter des Dinges gelegen sein kann, so muß er in einem von Materie und Form verschiedenen Dritten gesucht werden, welches Duns Scotus die Entitas positiva des Dinges nennt. Wenn er sie nebstbei als die ultima realitas entis bezeichnet, so ist damit klar ausgesprochen, daß die Intention der Natur auf Hervorbringung des Singulären gerichtet sei, und alles gottgesetzte Seiende den Charakter der Singularität an sich trage, wie denn Duns Scotus ausdrücklich

[1] Scotus bezieht sich in diesem Punkte, wie schon erwähnt, auf Anselm von Canterbury als seinen Gewährsmann zurück, auf welchen er sich auch darin stützt, daß er die Gottbildlichkeit der Seele nicht aus dem Wesen der Seele im Allgemeinen, sondern aus der in dieser ausgedrückten Nachbildung der göttlichen Dreieinheit begründet. Vgl. Anselm. Monolog. c. 67: Si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in Trinitate consistit. Aut certe inde verius esse illius se probat imaginem; illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim major est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur.

die thomistische Idee von einer in den aufwärts steigenden Seinsgraden stetig zunehmenden Universalität der existenten Wesenheiten verwirft. Der Gedanke des Universale hat mit Einem Worte für ihn keine speculative Bedeutung, weder auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre, noch auf jenem der Kosmologie; Gott selbst ist ihm nicht das Ens universalissimum, sondern einfach nur das unfaßbare Ens infinitum oder das in Anselm'scher Weise gefaßte absolut Größte, dessen concretisirten entitativen Concept die kirchliche Theologie in der Trinitätslehre darlegt. Wie diese die allgemeinen Bestimmtheiten des göttlichen Wesens in den drei Hypostasen desselben als dem eigentlichen Realinhalte des göttlichen Seins oder der ultima realitas entis divini aufgegangen erscheinen läßt, so verhält es sich mit den Realexistenzen der kosmischen Wirklichkeit als concretisirten Singularisationen der durch ihr Wesen ausgedrückten entitativen Concepte, welchen die ratio universalitatis im metaphysischen Denken zufällt (accidirt). In der That hat sich die Unterscheidung zwischen abstracter und concreter Auffassung der Dinge durch den Scotismus eingebürgert, nur daß der Gedanke des Concreten hier erst in seiner abstractesten Dürftigkeit und mit directem Ausschlusse des ihn verlebendigenden speculativen Realgehaltes auftauchte.

Der erkenntnißtheoretische Gegensatz zwischen der thomistischen und scotistischen Doctrin faßt sich darin zusammen, daß Scotus an die Stelle des Gegensatzes zwischen Allgemeinem und Besonderem, in welchem sich das Denken des Thomas Aquinas bewegte, jenen zwischen Gemeinsamem und Singulärem treten ließ. Der erstere der beiden Gegensätze ließ eine speculative Fassung und Vertiefung zu, welche durch letzteren, wenigstens innerhalb des Denkbereiches der peripatetisch geschulten Scholastiker ausgeschlossen war. Die speculative Fassung des ersteren der beiden Gegensätze vollzog sich damit, daß das Göttliche oder die absolute Allheit als die absolute Allgemeinheit erkannt wurde, welche sich in jeder geschöpflichen Besonderheit auf irgend eine Art nachbildlich darstellen müsse; hiemit verwandelt sich die gesammte Schöpfung in eine vielfältigst diversificirte abbildliche Repräsentanz der absoluten göttlichen Allheit und Allgemeinheit, die als solche die absolute überseiende Urform aller geschöpflichen specifischen Besonderheiten ist. Die Erkenntniß dieser im Verhältniß zur absoluten Allgemeinheit und nach ihren Verhältnissen zu einander bestimmten specifischen Besonderheiten bildet jedoch die Grenze, über welche diese Art von

Speculation nicht hinauszudringen vermag; da die specifischen Besonderheiten doch auch wieder Universalia, wenn schon begrenzte Universalia sind, so bleibt der speculative Gedanke in den Bereich des Commune und Universale als solchen gebannt, die individualisirte Besonderheit als solche entzieht sich seiner geistigen Wahrnehmung. Damit ist der Punkt bezeichnet, an welchem Duns Scotus, von einem instinctiven Zuge seines Zeitalters getrieben, die Schranken des abstract formalisirenden scholastischen Peripatetismus zu durchbrechen suchte, ohne daß er jedoch, ganz innerhalb seiner Zeit stehend, den derselben aufgeprägten peripatetischen Denkhabitus abzustreifen und in einen anderen umzusetzen vermocht hätte. Er suchte nur einem nächsten gemeinhin empfundenen Bedürfniß zu genügen, wenn er nach einer Form und Fassung des peripatetisch-scholastischen Denkens rang, welche es möglich machte, auch das Singuläre als solches von demselben umnetzt werden zu lassen; daß dieß im Zuge der Zeit lag, bekundet die Entwicklungsgeschichte der Logik des 13. Jahrhunderts durch die in ihr aufgekommene Lehre von der Suppositirung des Allgemeinen in der individualisirten Besonderheit, eine Lehre, welche ebensosehr einem dogmatisch-kirchlichen Interesse angepaßt war, als sie andererseits das abstract formale Denken der Schulwissenschaft mit der unmittelbaren rein empirischen Auffassung der Dinge in Einklang zu bringen bemüht war. Auf dem Boden eines empiristischen Realismus steht wohl die peripatetische Schuldoctrin des Mittelalters gemeinhin; die gegen den Thomismus reagirende antispeculative Tendenz aber zielte mit oder ohne Absicht darauf ab, den empiristischen Realismus in puren Empirismus umzuwandeln, soweit sich dieß mit der principiell festgehaltenen peripatetischen Schulüberlieferung vereinbaren ließ. Bei Duns Scotus, dessen Wissenschaftsideal eine abstracte Vernunftmetaphysik war, und der hin und wieder nach der einen oder anderen Seite hin sogar im Platonismus einen Halt suchte, konnte von einem nackten Empirismus keine Rede sein; es ist jedoch kein Zweifel, daß sein von einem skeptischen Anfluge nicht freies kritisches Verhalten zur Schulwissenschaft seiner Zeit jenen Entwicklungsproceß fördern half, welcher von seinem Lehrsystem aus durch die in Durandus und Aureolus repräsentirten Zwischenglieder bis zu Occam hinführte, dessen allgemeine Anschauungsweise man als einen aller speculativen und ideologischen Elemente völlig entkleideten denkrohen Empirismus zu bezeichnen berechtigt ist. Duns Scotus hatte die objective Wahrheit der menschlichen Realerkenntniß

der Dinge dadurch zu sichern gestrebt, daß er die unmittelbaren Intellectiv-Apprehensionen der Dinge als etwas subjective[1] in der Seele Vorhandenes anerkannte, obschon er alles weitere aus diesen Apperceptionen Abgeleitete einfach als denknothwendige Vorstellungs- und Auffassungsweise des denkenden Subjectes, oder nach scholastischem Sprachgebrauche als etwas blos Objectives ansah. Bei Durand, der mit dem Intellectus agens auch das Abstrahiren der Wesensgedanken aus den durch die Species repräsentirten Dingen verwirft, gibt es überhaupt nur ein Erscheinen der Dinge im Intellecte, kein geistiges Hineinsehen in das Wesen des Dinges (Duns Scotus), noch weniger eine Verinnerlichung des aus der Erscheinung abgezogenen Wesens (Thomas), das ja als solches dem Intellecte sich gar nicht präsentirt; das Erscheinen des Dinges im Intellecte gibt den Anstoß zur formalen Begriffsbestimmung desselben, welche sich auf Grund der empirischen Wahrnehmung nach den Regeln des Denkens vollzieht. Aureolus fügt hinzu, daß die Unterscheidung zwischen Intentio prima und secunda nur den relativen Unterschied zwischen unreflectirter und reflectirter Denkauffassung zu bezeichnen habe. Damit ist die von Duns Scotus festgehaltene metaphysische Bedeutung des Allgemeinbegriffes evacuirt, die freilich zufolge der als selbstverständlich vorausgesetzten Congruenz des subjectiven Denkens mit dem objectiven Sein als eine überflüssige Fiction erscheinen konnte. Occam läßt die in antispeculativem Interesse festgehaltene Ansicht von dem bloß vorstellungsweisen Sein der Dinge in der Seele fallen, obschon für ihn natürlich auch die entgegengesetzte Ansicht von einem Subjective esse derselben in der Seele oder im Intellecte, d. h. von einer Verinnerlichung derselben in der intellectiven Seele keinen Sinn haben kann. Wir appercipiren die Dinge einfach so, wie sie wirklich sind; die Dinge existiren aber nur als singuläre Dinge, und Gott ist, statt das Allgemeinste zu sein, die Res singularissima. Die Allgemeinbegriffe erzeugen sich in uns zufolge einer eigenthümlichen, auf die Zwecke des ratiocinativen Denkens abzielenden psychischen Veranstaltung, woraus ihre rein formale, subjectiv-logische Bedeutung von selber resultirt. Durch die Suppositirungsfähigkeit der Allgemeinbegriffe ist der Zusammenhang und die Uebereinstimmung der ratiocinativen Denkthätigkeit mit der objectiven Wirklichkeit sichergestellt, und unser in Worte gefaßtes ratiocinatives Denken

[1] Das Wort subjective in dem oben S. 77 bezeichneten Sinne verstanden.

ein richtiges Sprechen über die Dinge. Daß durch diese Auffassungsweise ein vollkommener Verzicht auf eine Erkenntniß dessen, was die Dinge an sich sind oder sein mögen, involvirt sei, bedarf keiner besonderen Erwähnung.

Haben wir hiemit in allgemeinsten Umrissen die von Duns Scotus selber nicht beabsichtigten Consequenzen der von ihm eingeleiteten kritischen Opposition gegen die thomistische Speculation angedeutet, so obliegt uns nunmehr weiter auch, die geschichtlich motivirte Nothwendigkeit jener Opposition aufzuzeigen, die einfach im Entwickelungsgange des christlichen und philosophischen Denkens selber begründet war. Die thomistische Erkenntnißlehre litt an Mängeln, welche der Scharfsicht des Duns Scotus sich nicht entzogen hatten, obschon man nicht sagen kann, daß er sie zu heilen gewußt hätte; dazu wäre nöthig gewesen jenen Mängeln auf den Grund zu sehen, dieß ist aber erst durch einen mehrhundertjährigen seitherigen Fortschritt des philosophischen Denkens möglich geworden. Der Grundmangel der thomistischen Erkenntnißlehre ist zweifelsohne dieser, daß sie den Wesensgedanken des Dinges durch den Intellect aus demselben hervorgezogen werden läßt, statt dessen, daß die Seele ihn aus sich selbst hervorstellt. Sofern die Seele nach Thomas Quodammodo omnia ist, liegt wohl in seiner eigenen speculativen Grundanschauung vom Wesen der Seele die Möglichkeit der Remedur jenes Mangels; um sie aber vornehmen zu können, müßte weiter auch noch auf den in der peripatetisch-scholastischen Doctrin neutralisirten Unterschied zwischen Begriff und Idee eingegangen werden, um zu erkennen, daß eben nur Begriffe aus der Erfahrung geschöpft werden, Ideen aber nur im Geiste selber, natürlich unter den anregenden Einflüssen der äußeren Erfahrung, aufleuchten können. Wenn ferner auch Begriff und Idee in Bezug auf das beiderseitige Object coincidiren, so ist doch die ideale Auffassung von der begrifflichen darin unterschieden, daß sie ihr Object aus dessen inneren Gründen erklären will, während sich die begriffliche Auffassung an das in der unmittelbaren Selbstdarstellung des Objectes Gegebene hält. Wenn nun das Object nicht in sich selber, sondern in einem Anderen außer ihm begründet ist, so muß es ideell aus diesem Anderen heraus und überhaupt aus seinem inneren Zusammenhange mit Allem, wozu es wesentlich in Beziehung steht, verstanden werden; diese Beziehungen beschränken sich aber nicht auf den Nexus der Arteinheit, sondern weisen auf eine organische Verschlungenheit des auf eine bestimmte

Weise Gearteten mit allem anders Gearteten innerhalb desselben Genus des Seienden, ja zutiefst auf eine organische Verschlungenheit mit der Universitas rerum hin, als dessen organisches Theilglied das bestimmte besondere Object zu verstehen ist, soweit es nicht eine in sich selber geschlossene organische Totalität darstellt, oder etwa das absolute Totum selber ist. So greift also die ideelle Apprehension jedesmal weit über das Einzelne und Besondere hinaus, was Gegenstand der begrifflichen Auffassung ist; sie kann daher nicht im Einzelnen und Besonderen als solchem aufgehen, also auch nicht zum Einzelnen und Besonderen in jenem Verhältniß passiver Reception stehen, welche Duns Scotus als einen Mangel in der thomistischen Auffassung des intellectiven Erkennens rügt. Mit Recht bemerkt ferner Duns Scotus aus eben demselben Grunde, daß die Objecte der sinnlichen Wirklichkeit nicht das dem menschlichen Intellecte adäquate Object sein können, weder die einzelnen als solche, noch auch ihre Gesammtheit, weil die Seele als Quodammodo omnia nicht nur über allen einzelnen, sondern auch über der Gesammtheit derselben steht, und demzufolge auch zu Denkconceptionen, welche nicht nur die Gesammtheit der sichtbaren Dinge umgreifen, sondern auch über dieselbe hinaufgreifen, befähiget sein muß. Diese das Seiende in seinem Wesen und in seinen inneren Gründen fassenden Denkconceptionen sind nun eben die Ideen, die man im eigentlichsten Sinne als das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject zu bezeichnen haben wird, gewiß nicht in Abweichung von der auf ihren Idealgehalt reducirten Denkanschauung des Thomas Aquinas, der die Anschauung Gottes, d. i. die Anschauung der geschöpflichen Objecte in ihrer absoluten Wirklichkeit als das absolute überzeitliche Ziel der intellectiven Thätigkeit erklärt. Das absolute Ziel der menschlichen Geisterkenntniß ist Erkenntniß Gottes aus den Dingen, und der Dinge aus Gott; die zeitliche Anticipation dieser Erkenntniß ist das Erkennen der Dinge aus ihren Ideen als den in der Seele aufleuchtenden göttlichen Gedanken derselben — eine Erkenntniß, welche eben so entschieden über der Erkenntniß der unmittelbaren Wirklichkeit der Dinge steht, als sie, freilich in noch weit höherem Maße, hinter dem einem höheren Vollendungsstande vorbehaltenen Schauen in die lebendigen Urgründe des Seienden zurücksteht. Denn der Standort des zeitlich-irdischen Betrachters der Dinge und die mit der Desordination und Vitiosität des zeitlichen Menschenwesens verbundene Trübung des

menschlichen Erkennens involvirt allerdings auch eine Einschränkung und Verengerung des geistigen Blickes in Bezug auf die dem geistig geweckten inneren Seelenmenschen adäquate Welt der Denkobjecte, welche keine andere, als die Welt der reinen Intelligibilien, die Welt der Ideen ist. Dieß ist wohl auch als tiefere Wahrheitsahnung in jener Ansicht des Thomas Aquinas enthalten, welcher zufolge nicht das Einzelne als solches, sondern eben nur die den göttlichen Gedanken entsprechenden Wesensnaturen der Dinge die unserem zeitlichen Intellecte unmittelbar oder mittelbar erreichbaren Objecte unseres Erkennens sein sollen.

Die scotistische Kritik des erkenntnißtheoretischen Unterbaues der thomistischen Speculation war, wie aus dem Vorausgesagten zu entnehmen ist, allerdings sachlich berechtigt; sie beruhte aber auf einem Verkennen der richtigen Intentionen und Ziele dieser Speculation, und lief, weil gegen die einzige damals mögliche und wirklich vorhandene Speculation gekehrt, in eine förmliche Negation aller speculativen Bestrebungen aus. Der abstracte Gedanke des Seienden als solchen ist kein Ersatz für die Welt der reinen Intelligibilien, die Erhebung des Intellectes über die von Thomas ihm zugewiesene Stellung kommt in der von Duns Scotus ihr gegebenen Bedeutung einer Lösung der von Thomas festgehaltenen gedankenhaften Beziehungen des seelischen Wesens auf das Wirkliche außer ihr gleich. Duns Scotus macht der thomistischen Speculation ein ungeordnetes Eindrängen der äußeren Wirklichkeit auf das vorwiegend passiv gefaßte Wesen der Seele zum Vorwurfe; Duns Scotus hat indeß noch keine Ahnung von der im wahrhaft speculativen Denken sich vollziehenden Einigung und Auseinanderscheidung von Subject und Object.[1] Das sinnliche Einzelobject als solches hält die Seele allerdings außer sich und unter sich, und muß es außer und unter sich halten, um den in demselben ausgedrückten und verwirklichten Geistgedanken desselben aus sich hervorstellen zu können; soferne aber dieser Geistgedanke aus der Tiefe des Wesens der Dinge geschöpft ist, setzt er eine seelische Apprehension und tiefste Innigung des im sinnlichen Einzelobjecte sich darstellenden allgemeinen Wesens jener sachlichen Wirklichkeit voraus, deren partialisirte und individualisirte Repräsentation das bestimmte sinnliche Einzelobject ist. Nicht in das Einzelding als solches, sondern in den durch das-

[1] Vgl. unsere Abhandlung über die Psychol. und Erkenntnißl. des Duns Scotus S. 67.

selbe ausgedrückten Geistgedanken versenkt sich die intellective Seele, um ihn als selbstgedachten, aus der selbsteigenen intellectiven Natur der Seele geschöpften Gedanken aus sich selber hervorzustellen, und kraft dieser Hervorstellung das gedachte Ding und die in ihm ausgedrückte Wirklichkeit als ein Anderes, vom Wesen der Seele Verschiedenes von sich selber abzuscheiden. Die intellective Seele verhält sich da nicht bloß, wie Duns Scotus annimmt, als partiale, sondern als totale Activursache der Erzeugung des Intellectivgedankens, als schöpferische Ursache und geschöpfliche Nachahmerin der creativen göttlichen Hervorbringung des Dinges, die eben gleichfalls nicht auf das Singuläre als solches gerichtet, kein Machen der Einzeldinge, sondern eine objectivirende Setzung des das Einzelne als organischen Theilconstituenten in sich fassenden Ganzen, schöpferische Ideenproduction ist. Das Singuläre als solches und als Theilconstituent des Ganzen oder Individuation der Species hat seine Stelle blos im Bereiche der sinnlichen Wirklichkeiten; jedes übersinnliche Wirkliche aber ist selber ein Totum, und zwar ein den Unterschied zwischen Species und Individuum in dem höheren Begriffe der Persönhaftigkeit in sich vermittelndes Totum, Totum ferner auch in dem Sinne, daß es nicht partialisirter Ausdruck einer Idee ist, sondern diese als ganze darstellt, und eben darum selber denk- und intellectionsfähige geistige Lichtnatur ist. Mag daher auch der thomistische Gedanke der Materie als Principium individuationis vom Standpunkte des peripatetisch-scholastischen Denkens immerhin wesentlichen Beanstandungen unterliegen, so schließt er doch auch wieder geistige Vorausnahmen von Anschauungen in sich, welche sich dem neuzeitlichen speculativen Denken als denkwahr und denknothwendig ergeben; womit weiter so viel erhärtet ist, daß der aus der antiken Philosophie überkommene und in der peripatetischen Scholastik als grundhaftes ontologisches Erkenntnißelement festgehaltene Gegensatz von Stoff und Form nicht das geeignete Substrat zur Entwickelung einer dem christlichen Gedanken adäquaten philosophischen Welterkenntniß war.

In der Franciscanerschule hatte man vom Anfange her den Dualismus zwischen Stoff und Form, der für das antike Denken die Bedeutung des Gegensatzes zwischen der Gottheit und einer derselben coäternen Materie hatte, dadurch zu überwinden versucht, daß man Stoff und Form als die denknothwendigen Componenten alles Geschaffenen nahm. Diese Anschauungsweise findet sich bei Alexander

Halesius, Bonaventura,[1] Roger Baco,[2] und wird auch von Duns Scotus festgehalten. Im Sinne derselben unterscheidet sich das Körperliche von dem Geistigen dadurch, daß letzteres von jenen verengernden Determinationen frei ist, welchen das stoffliche creatürliche Sein in den körperlichen Existenzen weiter noch unterworfen ist, wohin außer der Einschränkung durch quantitative Dimensionen auch noch die Behaftung mit sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten kommt, die den Körper zum Körper machen. Demzufolge hat die menschliche Seele und der leiblose Engelgeist unbestritten ein Esse communius und generalius als der Körper; aber die Wesensqualität der unkörperlichen Existenzen als intellectiver Wesen wird damit nicht kenntlich gemacht. Sie erscheinen nicht als Existenzen, deren Wesen ein Esse universale ausdrückt; und doch kann, da das Operari der Essenz entspricht, und der Intellect seiner Natur nach auf das Allgemeine geht, nur ein Wesen von einem in seiner Art universalen Esse ein Intellectivwesen sein. Dieß war der Grund, aus welchem sich Thomas für die Auffassung der geistbegabten geschöpflichen Existenzen als reiner Formwesen entschied, so wie ihm auch nur auf diese Weise die Wesensähnlichkeit der geistbegabten Wesen mit der göttlichen Wesenheit gewahrt zu sein schien. Für Duns Scotus, dem Gott primär Ens infinitum, und eine Commensurabilität zwischen Unendlichem und Endlichem undenkbar ist, hat dieser Gedanke selbstverständlich keinen Werth, daher er auch die Wesensähnlichkeit der Seele mit Gott nicht in ihrem allgemeinen Wesen, sondern in ihrer concreten Bestimmtheit als memorativa, intellectiva und volitiva sucht. Nur ruht diese concretisirende Auffassung der Seele nicht auf einer Erfassung des Grundwesens der Seele in seiner lebendigen Concretheit, und führt auch nicht dazu, da Duns Scotus im Grunde doch nur an der Zweitheilung der Selbstbethätigung der Seele in den Acten des Erkennens und Wollens festhält und die Memoria in ihrem Unterschiede von Intellect und Wille nicht tiefer zu fassen weiß. Er kennt sie nicht als die lebendige Innerungskraft der Seele, und schließt sich gegen alle hieraus abzuleitenden Aufschlüsse über das Wesen der seelischen Innerlichkeit des Menschen dadurch ab, daß er diese als etwas der geistigen Anschauung Ent-

[1] Vgl. uns. Abhandlung über die Psychol. u. Erkenntnißl. des Joh. Bonaventura (Wien 1876) S. 10.

[2] Vgl. uns. Abhandlung über Kosmol. u. allgem. Naturl. des Roger Baco. S. 22.

zogenes erklärt, was wohl an sich richtig ist, aber keineswegs eine tiefere Fassung des Wesens der Seele auf dem Wege causaler Begründung ausschließt. Der die menschliche Seele von der thierischen Psyche unterscheidende Grad der Innerungsfähigkeit weist auf einen selbstigen Grund des menschlichen Seelenwesens zurück, welcher der lebendige Grundansatz der aus demselben hervorzubildenden geistig-sittlichen Persönlichkeit ist, und demzufolge durch sich selber das personhafte Wesen der geistbegabten Seele im Gegensatze zum unpersönlichen Sein der sinnlichen Naturwirklichkeit in allen Erscheinungen und Hervorbringungen derselben bekundet. Die geistbegabten Wesen erscheinen da insgemein als Wesen mit einem selbstigen Lebens- und Thätigkeitsgrunde, welcher den rein sinnlichen Existenzen und Lebewesen, und insgemein der sinnlichen Wirklichkeit als solcher abgeht. Daher die Diffusion des unpersönlichen Wesens der Natur in eine unbegrenzte Zahl variirender Darstellungen desselben ohne Vermögen einer centralen Sammlung und Zusammenfassung ihrer selbst, die eben nur in etwas außer ihr Seienden, zunächst relativ im Menschen als der sublimirten Recapitulation der gesammten sichtbaren Wirklichkeit gegeben ist. Damit erscheint nun der Mensch selbst als die über die sichtbare Naturwirklichkeit hinausgestellte und hinausgreifende lebendige Concretion desselben, und diese Concretion weist ihrerseits wieder auf eine urbildliche höchste und absolute Concretheit hin, welche eben jene des göttlichen Wesens in seiner absoluten Personhaftigkeit ist. Der Unterschied zwischen der geschöpflichen Concretheit des Menschen und der Concretheit des göttlichen Seins ist nur dieser, daß das nichts Anderes zu seiner Voraussetzung habende göttliche Sein und Wesen sich nur in sich selber concretisiren kann, und auch in seiner Personhaftigkeit sich concretisiren muß, und zwar so, wie es dem göttlichen Sein als der absoluten Allheit und Allgemeinheit gemäß ist, die der absoluteste Gegensatz zur Singularität ist und demnach auch nicht als Einzelwesen oder Einzelpersönlichkeit gedacht werden kann. So ist also gerade der von Scotus abgeworfene Speculativgedanke der Universalität der denknothwendige Mittler der von ihm urgirten concreten Auffassung der Dinge, die sinnlichen Concretionen oder Einzeldinge aber sind nur eine schwächste und entfernteste Andeutung der wahrhaften Concretheit, die im personhaften geistigen Sein, und absolut in Gott dargestellt ist. Aus dem Gesagten erhellt, daß man allerdings nicht von der Materie als Principium individuationis sprechen könne, aber nicht deshalb,

als ob, was immerhin fraglich bleibt, dieser Gedanke auf dem Standpunkte der peripatetischen Denkanschauung unwahr wäre, sondern vielmehr deshalb, weil der Begriff der Materia prima, mag er in thomistischem oder scotistischem Sinne verstanden werden, ein Hilfsbegriff ist, dessen gedankenhafter Inhalt auf dem Standpunkte der Idee sich in etwas ganz Anderes umsetzt, sofern die Materialität als nothwendige Erscheinungsform der aus dem gedankenhaften Naturgrunde herausgesetzten Bildungen begriffen wird. Der Begriff der Materie als solcher ist eine bloße Abstraction, das wahrhafte Ὑποκείμενον der sichtbaren Naturwirklichkeit kann nur die in's geschöpfliche Dasein projicirte göttliche Naturidee selber sein, die als Idee des unpersönlichen Seins ein denknothwendiges Correlat des geschöpflichen persönlichen Seins ist, und deren polymorphen Bildungen als höchste Bestimmung die Symbolik göttlicher Dinge und ewiger höchster Gedanken gesetzt ist. Darum wird die Natur dem an die engste Verbindung mit ihr gewiesenen Menschengeiste zur Weckerin höchster Gedanken und Offenbarerin erhabenster Dinge, die freilich erst im Lichte der rechten Geisterkenntniß vollkommen verstanden werden können; und wenn auch die Naturwelt nicht als das dem Zeitmenschen adäquate Denkobject bezeichnet werden kann, wogegen Duns Scotus mit Recht Einsprache erhebt, so ist sie doch die perpetuirliche Mittlerin seines geistigen Aufschwunges zum Höchsten, und als solche das unmißbare Substrat seines geistigen Selbstlebens.

Das dem menschlichen Geiste adäquate Object der Erkenntniß sind die Ideen des Wirklichen, nicht aber irgend ein Wirkliches, da die wirklichen Dinge außerhalb des Menschen theils über, theils unter dem Menschen stehen, und das selbsteigene geistige Sein, welches man als das dem menschlichen Denken adäquateste Object anzusehen sich veranlaßt fühlen möchte, als ein in successiv fortschreitender Selbstgestaltung und Selbstentwickelung begriffenes Sein gleichfalls nicht unmittelbar aus sich selbst, sondern nur aus der Idee seiner selbst verstanden werden kann. Diese Ideen des Wirklichen haben sonach an die Stelle des von Duns Scotus als Objectum proprium des menschlichen Intellectes bezeichneten Gedankens vom Seienden als solchen zu treten. In den idealen Apprehensionen des Wirklichen vollzieht sich die lebendige Discretion dessen, was der an sich unbestimmte Seinsgedanke ungeschieden in sich faßt, und in seiner abstract ontologischen Fassung bei Duns Scotus auch nicht zur wahrhaften inner-

lichen Auseinanderscheidung gelangen läßt; Duns Scotus vermochte nur in Folge seines grundsätzlichen Empirismus einer pantheisirenden Vereinerleiung der Dinge zu entgehen, mußte aber eben deshalb auch auf die lebendige geistige Umfassung der Universitas rerum als eines in sich geschlossenen Ganzen verzichten. Duns Scotus kennt den Gedanken einer Idealapprehension nur aus der in ihrer embryonischen Gestaltung bereits verfehlten Auffassungsweise des Heinrich von Gent,[1] an welcher nur das Einzige beachtenswerth erscheint, daß er den Intellectivgedanken des Objectes als etwas aus Anlaß der sinnlichen Wahrnehmung des Objectes in der Seele Aufleuchtendes faßt. Freilich schließt die passive Rolle, welche er der als reines Formwesen gedachten menschlichen Seele gegenüber aller gegenständlichen Wirklichkeit zuweist, eine consequente Festhaltung dieses von ihm geäußerten Gedankens aus. Der in der Seele aufleuchtende Intellectivgedanke kann eben nur der Gedanke eines bestimmten Einzeldinges sein; zu dem eine Mehrheit specifisch differenter Dinge central fassenden Gedanken, der die Idee in ihrem Unterschiede vom Begriffe charakterisirt, kann die vorwiegend von Seite ihrer passiven Receptivität gefaßte Seele sich nach Heinrich's Anschauungsweise nicht erschwingen. Wenn er die Seele gleich Thomas Aquinas als reines Formwesen faßt, so geschieht dies nur darum, um sie als Recipientin des göttlichen Wahrheitslichtes, in welchem die Seele den Allgemeingedanken des sinnlichen Einzeldinges appercipirt, geeignet erscheinen zu lassen. Darum läßt er den Allgemeingedanken des Dinges nicht mit Thomas durch den Intellect aus der sinnlichen Erscheinung des Sinnendinges hervorgezogen werden, sondern in ihr selber aufleuchten. Dieß hängt offenbar damit zusammen, daß die sinnlichen Außendinge rein nur als Singularitäten aufgefaßt werden, so daß auch dem selbsteigenen Denken des Menschen nur der logische Begriff dieses Einzeldinges angehören kann, während der Allgemeingedanke desselben bloß in Gott existirt, daher auch nur im Lichte der dem Menschen unsichtbar nahen göttlichen Wahrheit aufleuchten kann. Nach Thomas Aquinas sind die Wesensnaturen der Dinge Ausdrücke der göttlichen Allgemeingedanken; nach Duns Scotus verhalten sich dieselben gegen den Unterschied vom Allgemeinen und Singulären indifferent, schließen also den Charakter der Allgemeinheit nicht direct aus, obschon derselbe nur im Lichte des In-

[1] Vgl. uns. Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 10 ff., 30 f.

tellectes appercipirt werden kann, welches aber jedenfalls das selbst eigene Licht des Intellectes ist. Heinrich weiß von keinem selbsteigenen Lichte des Intellectes, sondern nur von einer Lichtnatur der Seele, welche ihm mit dem Intellectus agens der Scholastiker identisch ist; der erkennende Intellect ist ihm der den göttlichen Erleuchtungen erschlossene Intellectus possibilis, der seiner Natur nach passibel ist und gleichfalls mit dem Wesen der Seele zusammenfällt.

Heinrich faßt die von der Seelensubstanz nicht abgeschiedenen Seelenvermögen als Determinationen ihrer Wirkungsweisen. Im Gegensatze hiezu hat die scotistische Unterscheidung zwischen Materie und Form des Seelenwesens die Bedeutung, der Seele neben ihrer passiven Bestimmbarkeit, die in ihrer Geschöpflichkeit begründet ist, einen activen Charakter ihrer Selbstbethätigungen zu wahren. Thomas Aquinas, welcher mit Heinrich die intellective Seele als reines Formwesen nimmt, scheidet die Vermöglichkeiten der Seele von der Substanz der Seele reell ab, um nebeneinander die Passibilität des Intellectus possibilis und die Activität des Intellectus agens aufrecht erhalten zu können. Der Urzug der Seele nach Gott als dem Urwahren und Urguten kann natürlich nur unmittelbar der Seelensubstanz als solcher angehören, und tritt daher auch nicht als besonderes Vermögen hervor, sondern ist das zutiefst die Erkenntniß- und Willensthätigkeit der Seele beeinflussende Agens, dessen Wesen und Bedeutung jedoch erst dem über seine letzten Denk- und Strebeziele aufgeklärten Erdenmenschen in's Bewußtsein tritt. Es war von Seite des Duns Scotus nicht wohl gethan, sich gegen die Würdigung dieser thomistischen Grundauffassung der Seele zu verschließen; Heinrich von Gent hat sie nur halb adoptirt, nämlich in Bezug auf den in der menschlichen Seele vorausgesetzten Urwillen, während sich Duns Scotus durch seinen skeptischen Verzicht auf die intellective Faßbarkeit des absoluten Ideals auch zur Negirung der rationalen Erkennbarkeit dieses Urwillens gedrängt sah. Von dieser Seite betrachtet, erscheint, wie wir dieß bereits an verschiedenen Punkten zu constatiren veranlaßt waren und als allgemeine Signatur des Verhaltens des Duns Scotus zur thomistischen Speculation anzusehen haben, seine an sich berechtigte Polemik gegen die sachliche Abscheidung der Seelenpotenzen vom Wesen der Seele als ein mit dem formellen Fortschritte des rationalen Denkens verbundener Rückschritt in sachlicher Beziehung. In Bezug auf Thomas aber haben wir den Denkzusammenhang der realen Abscheidung der Seelen-

potenzen von der Seelensubstanz mit der ihm eigenen Auffassung des metaphysisch-kosmologischen Gegensatzes von Stoff und Form zu constatiren. Denn die zeitlich-irdische rationale Apprehension der im Stoffe ausgeprägten Formen ist doch nur eine unvollkommene Vorausnahme der dereinstigen Anschauung der Urbilder dieser Formen in der göttlichen Wesenheit, in deren Anschauung das ganz und gar Intellect gewordene Seelenwesen aufgehen wird, während gegenwärtig nur die aus dem Seelenwesen herausgesetzten Potenzen die im Stoffe ausgeprägten Formen apprehendiren, und auch dereinst noch der Apprehension der sinnlichen geschöpflichen Wirklichkeit dienen, sonach die Richtung der Seele von Innen nach Außen vermitteln werden.

Der Begriff der Materia prima der Körperdinge ist bei Thomas ein anderer als bei Duns Scotus; ersterer ist darauf bemessen, eine speculative Apprehension der Dinge zuzulassen, welche durch die scotistische Auffassung der Materie der Körperdinge ausgeschlossen ist. Denn diese ist nicht mehr jene schlechthin determinable Potenzialität, als welche sie bei Thomas erscheint, sondern ein bereits determinirtes Seiendes, welches nicht erst durch die gestaltende Form actuell wird. Demzufolge kann die Gestaltungsmacht der Form sich am Stoffe nicht in jenem Grade bethätigen, wie es der thomistische Begriff der Materie zuläßt. Da nun eben die Selbstidentificirung der intellectiven Seele mit der gestaltgebenden Form das Wesen der thomistischen Speculation ausmacht, so muß Duns Scotus mit dem von Thomas der Form zugeschriebenen Grade der Gestaltungsmacht auch das speculative Element der thomistischen Doctrin ablehnen, und der, der intellectiven Apprehension widerstrebenden Stofflichkeit größere Bedeutung einräumen, als ihr in der thomistischen Speculation zugestanden wird. Er schreitet allerdings nicht bis zu der Behauptung vor, daß die Stofflichkeit an sich schon Substanzialität sei; diese Ansicht wäre antiperipatetisch, und kam erst nach Abwerfung des scholastisch-peripatetischen Formbegriffes zur Geltung; aber er extenuirt den Formbegriff bis zu dem Grade, daß weder die Formen als reale Gestaltungsmächte des Wirklichen, noch auch reine Formwesen als subsistente Realitäten, sondern einfach nur Composita aus Materie und Form als geschöpfliche Realitäten denkbar sind, während auf das immaterielle göttliche Sein auch der Begriff der Form nicht mehr applicabel ist.

Da die Materialität der Körperwesen nach Scotus eine weit determinirtere als jene der geschöpflichen Intellectivwesen ist, so fällt

bei ersteren der Begriff der Materialität weit mehr in's Gewicht; die Materie der Körperdinge ist nicht bloß, wie bei Thomas, das dem nothwendige Substrat der Existenz körperlicher Dinge und Wesenheiten, sondern der denknothwendige Mitconstituent des Wesens körperlicher Existenzen. Duns Scotus geht allerdings nicht so weit, wie Roger Baco, welcher für jede besondere Form auch eine besondere Materie postulirte, so daß es so viele Materien als Formen geben müßte;[1] er gesteht vielmehr der Form einen über das Stoffliche hinausgreifenden Grad von Allgemeinheit zu, woraus sich seine Aeußerung erklärt, daß dem göttlichen Denken nicht bloß die Dinge als solche, sondern auch ihre Verknüpfungen in der Art- und Gattungseinheit präsent sind, daß mit anderen Worten der Universalgedanke metaphysische Realität habe, worin der grundhafte Unterschied und Gegensatz zwischen Baco, der das mathematische Denken verabsolutirt, und zwischen Scotus, dem die auf die Wahrheit des Allgemeingedankens gegründete Macht des logischen Denkens und Begreifens die Grundbedingung alles wissenschaftlichen Erkennens ist, zu erkennen ist. Er bekämpft daher ausdrücklich die an den Atomismus Demokrit's sich annähernden Behauptungen Baco's über die Theilbarkeit des Körperlichen,[2] während er umgekehrt auch die aus der thomistischen Auffassung des Formbegriffes resultirende Ansicht über das Princip der Individuirung der körperlichen Substanzen ablehnt. Beweist er gegen Baco, daß der einzelne Körper auch nicht potentiell wieder aus Körpern als Componenten seiner Körperlichkeit bestehen könne, weil dieß gegen die Wahrheit der substanziellen Einheit des einzelnen Körperdinges streiten würde, so will er andererseits nicht zugeben, daß ein Körperding von einem anderen derselben Art nur durch eine zur Substanz beider als etwas Accidentelles sich verhaltende Ursache geschieden wäre. Gottfried von Fontaines, der in diesem Punkte die thomistische Anschauung wiedergibt, bemerkt, ein Feuer unterscheide sich von einem anderen Feuer nur dadurch, daß die beiden gemeinsame Formbestimmtheit ein quantitativ verschiedenes Substrat habe, dessen Verschiedenheit auch die numerische Discretion der gemeinsamen Formbestimmtheit nach sich ziehe; die numerische Discretion beruhe im gegebenen Falle und in jedem anderen Falle derselben Art auf der quantitativen Signirung

[1] Vgl. unsere Abhandlung: Kosmologie und allgem. Naturl. des Roger Baco S. 2.

[2] Kosmologie u. s. w. des Roger Baco S. 35 ff.

und Scheidung der Materie. Duns Scotus bemerkt dawider,[1] daß man zwischen interminirter und terminirter Quantität zu unterscheiden habe; die interminirte Quantität könne nicht Ursache der Discretion sein, weil sie in Bildung und Auflösung eines bestimmten Körpers als numerisch dieselbige verharrt; die terminirte Quantität ist die durch die Substanz causirte, also ein Consequens der singulären Substanz, daher sicher nicht der Wirkungsgrund ihrer Singularität. Aegydius Romanus unterscheidet zwischen Signirung der Materie und Signirung der Quantität der signirten Materie; erstere falle mit der Signirung oder dem Individuellsein der Substanz zusammen, und könne somit der Grund der Individuation sein. Nach Duns Scotus ist aber die Signirung der Substanz schlechthin die Vorbedingung jeder Art von quantitativer Bestimmtheit; sie erzeugt dieselbe, kann also nicht durch sie hervorgebracht sein. Die Singularität des Seienden ist etwas primitiv Gegebenes, die Diversitäten des Hic et Nunc, die als solche der Fassung durch den Allgemeinbegriff widerstreben, haben ihren Grund nicht in solchen Ursachen, welche aus den accidentellen Bestimmtheiten der substanziellen Dinge zu erklären wären, sondern sind unmittelbar mit diesen selber gegeben.

Aus dem Gesagten folgt, daß alle geschöpflichen Substanzen ihrer Natur nach individuirte Substanzen seien; keineswegs aber sind die Naturen als solche Individua oder Singularitäten. Duns Scotus weist diese Ansicht ausdrücklich ab, und erklärt sich hiemit gegen jene Art von Nominalismus, die in seiner englischen Heimat mit dem Platonismus sich verschwistert zeigte, ehe der durch die Mendicantenorden vertretene Peripatetismus vollständig durchgegriffen hatte. Repräsentanten dieser Fusion von Platonismus und empiristischem Nominalismus sind Robert von Lincoln und Adam von Marsh, welcher Letztere nach Lychet's Angabe in der Polemik des Duns Scotus[2] gegen die oben erwähnte Ansicht gemeint ist. Wären die Naturen als solche Individua und Singularia, so würde die numerische Einheit des Dinges mit seiner realen Einheit identisch sein, es würde sonach keine Einheit des Dinges geben, welche geringer als die numerische Einheit wäre; dieses letztere ist aber offenbar unrichtig und falsch. In jedem Genus des Seienden muß es ein erstes Unum als Mensur alles anderen in demselben Genus Seienden geben; dieses erste Unum oder

[1] 2 dist. 3, qu. 4.

[2] 2 dist. 3, qu. 1.

Primum in genere muß ein Ens reale sein, weil ein Ens rationis nicht Mensur der Entia realia sein kann; die Unitas numeralis oder singularis kann jedoch kein solches Primum in genere abgeben, weil das Individuum als solches nicht unter das Genus, sondern unter die Species fällt, von den Individuen einer Species aber keines ein erstes im Verhältniß zu den übrigen ist. Die Vergleichung eines Dinges mit dem anderen setzt Einheit der Art oder der specifischen Natur voraus, diese Einheit unterscheidet sich aber von der generischen dadurch, daß sie nicht bloß Unitas rationis, sondern eine Einheit realerer Art ist; denn als Unitates rationis unterschieden sich Genus und Species nicht von einander, indem beide als bloße Concepte gleiche Einheit im Intellecte haben. Also ist die eine Vergleichung und Mensuration zulassende Einheit eine geringere, als die Unitas rationis, als welche die Unitas singularis oder numeralis zu nehmen ist, die zudem als solche eine Vergleichung mit Anderem ausschließt. Das Unum, welches durch die Concepte Idem, Simile, Aequale vorausgesetzt wird, kann nicht die numerische Einheit sein, weil nichts mit sich selber identisch, sich selber gleich oder identisch ist. Reale Gegensätze setzen eine reale Einheit als Basis voraus, weil sonst so viele Contrarietates primae als conträre Individuen sein müßten. Wenn zwei numerisch verschiedene Dinge einander absolut gleich wären, so daß z. B. auch die räumliche Unterschiedenheit ausgeschlossen wäre, so würden wir sie von einander in der sinnlichen Wahrnehmung nicht unterscheiden; also ist nicht die numerische Einheit als solche Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung, sondern eine sachliche Einheit, somit auch eben nur diese Gegenstand unserer Realerkenntniß.

Duns Scotus hält an der metaphysisch-objectiven Geltung des Artbegriffes fest, aber auf eine Weise, welche eben nur den einseitig abstracten Gegensatz zum empiristischen Individualismus der zurückgewiesenen nominalistischen Auffassung bildet. Er leugnet, daß ein bestimmtes Individuum einer gewissen Species die Mensur der übrigen Individuen derselben Species abgeben könne.[1] Dieß ist unrichtig, da im Bereiche des Lebendigen das erste urhafte Individuum sicher die Beschaffenheit der ihm entstammenden Individuen mensurirt. Hierauf ist namentlich auch der Charakter der Vererbung gegründet, deren Begriff für die Theologie eine wichtigste, von Duns Scotus völlig außer

[1] In individuis ejusdem speciei non est ordo essentialis; nullum ergo individuum per se est mensura eorum, quae sunt in specie sua. L. c.

Acht gelassene, ja theilweise sogar direct bekämpfte Bedeutung hat. Er hatte ebenso keine concrete Anschauung vom lebendigen Gattungszusammenhange, und wies demzufolge jene theologischen Theorien von sich, in welchen sich die Idee eines solchen Zusammenhanges auf was immer für eine Art zur Geltung zu bringen suchte. Wir werden dieß in späteren Abschnitten dieses Buches bei den Auseinandersetzungen des Duns Scotus auf den Gebieten der Hamartiologie und Soteriologie näher zu beobachten in der Lage sein. Hier handelt es sich um Beleuchtung seiner allgemeinsten metaphysischen Anschauungen über das Wesen des Singulären als einer zählbaren Einheit zu den Begriffen des Einen und der Zahl, und die hieraus sich ergebenden weiteren Einblicke in seine Stellung innerhalb der zeitgenössischen Bestrebungen auf dem Boden des scholastischen Peripatetismus. Die peripatetische Scholastik unterscheidet ein doppeltes Unum, das Unum im transcendentalen Sinne als Passio entis, und das Unum als Princip der Zahl, welches in die Kategorie der Quantität fällt, und von einem bestimmten Ens als zählbarer Einheit ausgesagt wird. Aus dem, was Duns Scotus gegen Adam von Marsh bemerkt, ist bereits zu entnehmen, daß die Nominalisten beiderlei Unum mit einander vereinerleiten, Duns Scotus aber als Antinominalist beides auseinandergehalten wissen will, wie denn auch diese Auseinanderhaltung den oben angeführten Erklärungen der Individuation der Sinnendinge durch Thomas und Aegydius zu Grunde liegt. Denn die Unterscheidung des Aegydius zwischen der Signation der Materie eines Dinges und zwischen der Signation der Quantität desselben hat offenbar auf dieses doppelte Unum Bezug; Thomas Aquinas[1] faßt beide Arten von Unum als Analoga auf, welche er zu einander in's Verhältniß des Prius zum Posterius stellt. Duns Scotus bemerkt nun, daß die Annahme, beide Arten des Unum fielen unter den Gesichtspunkt einer gleichen Auffassung, Einige bewogen habe, den Charakter des einen Unum auf das andere zu übertragen, und umgekehrt; so daß entweder aus der Convertibilität des ersten Unum mit dem Ens geschlossen wurde, daß auch das zweite Unum nichts involvire, was nicht sachlich schon mit der Substantia rei gegeben wäre, oder umgekehrt, gleich dem Unum, dem Princip der Zahl, auch das erstere Unum zur Substantia rei etwas hinzufüge, was mit der Substantia

[1] Comm. in Metaph. Aristot. V, lect. 8.

entis noch nicht gegeben sei. Diese letztere Ansicht lernten wir im vorausgegangenen Abschnitte[1] als jene des Avicenna kennen; die erstere Ansicht könnte in der von Scotus gegebenen Charakteristik nahezu als jene des Roger Baco oder seiner Anhänger angesehen werden. Mit Rücksicht auf diese beiden Meinungsextreme entwickelt Duns Scotus seine Anschauungen über das Unum und die Zahl; ja es hat den Anschein, als ob er bezüglich dieses Punktes die richtige Mitte zwischen Avicenna's Emanatianismus und der das mathematische Denken verabsolutirenden Naturphilosophie Baco's anzugeben bemüht gewesen wäre. Die Angaben des Scotus über das transcendentale Unum schließen eine indirecte Zurückweisung des Emanatianismus Avicenna's, speciell der Emanation der Intelligentia prima aus dem göttlichen Urwesen in sich; das Unum bedeutet als Determination des Ens nicht eine positive Einschränkung, da ja sonst Gott nicht Unus sein könnte, sondern bloß eine Negatio divisionis, also eine Privatio privationis, sofern nämlich die negirte und beseitigte Privation eine Privatio divisionis besagt. Baco gegenüber, welcher zufolge seiner unvermittelten Abscheidung des Körperlichen vom Geistigen die Kategorie der Zahl auf den Bereich der Körperwelt beschränkt, und in der Region der geistigen Welt nur sehr relativ gelten lassen will, betont Duns Scotus, daß die aus der Theilung des Quantum entspringende Zahl secundäre Bedeutung habe gegenüber der Zahl im metaphysischen Sinne, die keineswegs, wie es in der an einen spiritualistischen Atomismus anstreifenden Anschauungsweise Baco's den Anschein hat, auf die unsichtbaren und unfaßbaren Componenten der sichtbaren Dinge sich beschränkt. Duns Scotus unterscheidet zwischen einem Numerus essentialis und accidentalis; der erstere entspringt aus der Partition der ersten göttlichen Einheit nach den verschiedenen Abstufungen der geschöpflichen Wesenheiten, der Numerus accidentalis aus der Theilung der Quantitas continua. Die göttliche Einheit enthält virtuell und potentiell alle Einheiten der Zahl. Das Correlat der göttlichen Einheit ist jene Einheit, welche in passiver Virtualität und Potenzialität die Einheiten der Zahl enthält; aus der Theilung dieser Einheit in ihre subjectiven Theile entspringt jene Zahl, welche auf die Einheit des Genus metaphysicum[2]

[1] Siehe oben S. 43 f.

[2] Ut cum dicimus, quod decem sunt genera praedicamentorum. Rer. princip. qu. 16, n. 20.

oder Genus logicum[1] sich bezieht. Die accidentelle Zahl hingegen entspringt aus der Theilung jener Einheit, welche die Einheiten der Zahl secundum substantiam et naturam et materialiter enthält. Diese Theilung ist eine Theilung in die Partes integrales und quantitativas; die aus ihr hervorgehende Zahl ist wohl innerhalb des Bereiches der Quantitätskategorie, d. h. für die getheilten Quanta als solche ein Numerus essentialis, für die Res der übrigen Kategorien aber ein Numerus accidentalis, der als solcher zu den gezählten Dingen eine denselben an sich nicht zukommende Bestimmung hinzutreten läßt. Der Irrthum Avicenna's bestand sonach darin, daß er sich den Hervorgang der Intelligenzen und Essenzen aus Gott nach Art der Theilung eines Continuum dachte; demzufolge mußte bei ihm die erste Emanation die Einheit, die zweite Emanation die Zweiheit oder Gezweitheit zur Signatur haben u. s. w., während die Theilung, aus welcher die mathematische Zahl entspringt, erst im Bereiche des Körperlichen beginnt. Uebrigens ist die mathematische Zahl nicht die einzige Species des Numerus accidentalis; es gibt neben ihr als andere Species auch noch die sogenannte natürliche Zahl (numerus naturalis), welche eine Diversification und Vervielfältigung der mathematischen Zahl durch die vielfältige specifische Diversität der Quanta involvirt; z. B. drei Menschen, drei Bäume u. s. w. Zwischen den Numerus essentialis und accidentalis schiebt sich der Numerus formalis oder die Zählung der von einer Unitas formalis umfaßten Partes subjectivae d. i. der Individuen einer Species ein. Während nämlich der Numerus essentialis auf die Theilung der Materie in verschiedene Species Bezug hat, bezieht sich der Numerus formalis auf die in den Individuirungen derselben Species dargestellten Actualitäten; die Materie als Continuum aber ist das Princip des Numerus accidentalis. Das oben an Gottfried von Fontaines bemängelte Bemühen, die Individuen aus der quantitativen Differenzirung der Species zu erklären, beruht auf der ungerechtfertigten Identification des Numerus formalis mit dem Numerus accidentalis, und involvirt die falsche Annahme, daß das Universale formaliter in re

[1] Si accipiatur illa distinctio in eodem genere praedicabili secundum numerum generum subalternorum et specierum specialissimarum; ut cum dicimus, quod homo, asinus et leo sunt tres species; vel albedo et rubedo et nigredo sunt tres species; vel cum dicimus, linea, superficies et corpus sunt tres species. Ibid.

existire — eine Annahme, gegen welche Theologie, Metaphysik und Naturkunde protestiren.[1] Die göttliche Essenz könnte nicht als Haec essentia gedacht werden, die menschlichen Seelen könnten nicht in discreter Unterschiedenheit existiren, Generation und Corruption der Dinge würde undenkbar gemacht, die Transsubstantiation eines einzelnen Brodes könnte nicht ohne jene aller übrigen existirenden Brode sich vollziehen, es würde die platonische Ideenlehre, so wie Aristoteles sie deutete, noch überboten,[2] und die dem Mathematiker undenkbare Behauptung involvirt, daß ein und dasselbe Subject durch zwei dimensive Quantitäten derselben Art actuirt werde. Die Schwierigkeiten werden nicht beseitigt, wenn man die materielle Substanz durch die ihr accidirenden quantitativen Bestimmungen zu dieser und jener Substanz gemacht werden ließe; denn ist eine bestimmte Natur de se haec, so widerstreitet es ihr, in mehrere Partes subjectivas getheilt zu werden.[3]

Duns Scotus will das Sein des Einzeldinges als solchen dem Bereiche der Accidentalität enthoben wissen; die Zahlen, mittelst deren die Individuen einer Species gezählt werden, sind nicht Numeri accidentales, sondern Numeri formales, obschon jene Individuen als Quanta per accidens auch der Zählung durch die mathematische Zahl unterliegen. So können drei Punkte, soweit sie in drei Linien enthalten sind, auch Gegenstand einer mathematischen Numerirung sein, während eine solche Art von Numerirung auf drei Seelen oder drei Engel nicht anwendbar ist. Als sinnliche Erscheinungen unterliegen die Einzeldinge insgemein der Zählung durch die Numeros accidentales, während sie als Entia formaliter multa sind.

Unter Zahl versteht man insgemein eine durch die Einheit mensurirte Vielheit. Jede Zahl ist selber als besondere Species eine Einheit, und zwar ist die accidentelle Zahl in wahrhafterer Weise ein

[1] 2 dist. 3, qu. 6.

[2] Plato enim posuit, ideam esse naturam per se existentem, separatam sine accidentibus, sicut sibi imponitur a Philosopho, in qua esset tota natura speciei, quaesecundum quod imposuit sibi Aristoteles, diceretur de quolibet individuo praedicatione formali dicente, hoc est est; haec autem opinio dicit hanc substantiam dici de quolibet hujus speciei praedicatione dicente hoc est hoc, et tamen esse sub hoc accidente et illo. Ibid.

[3] Videtur deceptio in consequentia hac: „Non est de se tale, ergo est de se non tale", fallacia consequentis. Vere enim substantia secundum aliquam positionem non est habens de se partes ejusdem rationis; et tamen

Numerus unus, als die essentielle Zahl, weil das durch sie Gezählte der Einheit der specifischen Form unterstellt ist. Daraus folgt nun, daß bei einer noch größeren Einigung des Vielen in der Natureinheit, als in der specifischen Einheit der Individuen statt hat, die Zahl, welche das Geeinigte zählt, in noch wahrhafterem Sinne ein Numerus unus sein müsse, und demzufolge die von den göttlichen Personen ausgesagte Dreiheit die wahrste und geeinigteste aller Zahlen sei.[1] Dieß wirft nun ein ganz anderes Licht auf die Bedeutung dessen, was Duns Scotus den Numerus accidentalis nennt, als es die Ableitung desselben aus der Accidentalkategorie der Quantität anfänglich erscheinen lassen mochte. Freilich hört der Numerus accidentalis selbst schon im Bereiche der Sinnendinge auf, accidentell zu sein, wenn nicht die sinnliche Erscheinung, sondern die Substanz des Dinges oder das reale Ens als solches Gegenstand der Zählung ist; darum schiebt sich zwischen den Numerus essentialis und accidentalis der Numerus formalis ein, welcher sich in seiner Application auf das göttliche Sein und Wesen in eine andere Art von Zahl umsetzt, für deren Bezeichnung Duns Scotus der Name fehlt, wie er sich denn auch zögernd dazu entschloß, in Gott wahrhaft eine Zahl zuzulassen.[2] Daß er sich endlich hiezu entschloß, ist eine Consequenz, welche sich schließlich aus der von ihm behaupteten Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins ergab; sie hieng zugleich mit seinem Gegensatze zur Auffassung des göttlichen Seins als absoluter Urform des Seienden zusammen, woraus aber freilich weiter folgt, daß man seine Auffassung der göttlichen Dreieinheit nicht etwa als lebendige Selbstformation des absoluten göttlichen Seins fassen dürfe. Eine solche Anschauungsweise ist durch sein grundsätzliches Widerstreben gegen jedwede, als Naturalismus ihm verdächtige speculative Tendenz von selber ausgeschlossen. Es handelt sich vielmehr für ihn darum, seinem abstract formalistischen Individualismus vollkommenes Genügen zu verschaffen; und dieß war aller-

non est de se non habens tales partes ejusdem rationis, ita quod repugnet sibi habere partes; quia tunc non poset recipere formaliter per aliquod sibi adveniens tales partes, et ita natura speciei specialissimae non est de se haec, sicut nec aliquid divisibile ex natura sua est de se hoc, ita quod repugnet sibi de se dividi in partes, quia tunc non posset recipere aliquod, per quod formaliter competeret sibi talis divisio. Ibid.

[1] Rer. princip. qu. 16, art 3, n. 37.

[2] Vgl. hierüber 1 dist. 24 in beiden theologischen Hauptwerken, im Op. Oxon. und in Report.

dings mit dem Erweise, daß die Zahl im göttlichen Wesen formaliter zu gelten habe, grundhaft erzielt.

Duns Scotus bezeichnet die individuelle Einheit als diejenige, über welche hinaus es keine innigere Einheit mehr gibt. Die Logik bleibt bei der Einheit des individuellen Sinnendinges als Letztem stehen, bei welchem die vom allgemeinsten Genus ausgehende Theilung anlangt. Duns Scotus meint, daß diesem logischen Sachverhalte auch ein metaphysischer entsprechen müsse; es müsse eine dem logischen Individuum entsprechende metaphysische Entität geben, das Singuläre müsse als solches metaphysische Realität haben. Diese setzt sich indeß vom Standpunkte einer lebendigen Naturanschauung in etwas Phänomenales um, welches allerdings, da es keinen wesenlosen Schein gibt, durch etwas Reelles getragen sein muß; das die sinnliche Erscheinung Tragende ist jedoch nicht eine singuläre Entität, sondern die darin auf eine bestimmte besondere Weise sich verwirklichende und anschaulich darstellende allgemeine Naturidee, zu deren Weise es gehört, daß sie, durch die Schöpfermacht des göttlichen Denkens in die Wirklichkeit projicirt, allüberall im Erscheinenden aufgeht, ohne daß dieses im Einzelnen oder in seiner Totalität sich in einem selbstigen Grunde zu fassen vermöchte, der eben dem sinnlichen Naturdasein als solchem abgeht. Zufolge der hiedurch bedingten unermeßlichen Selbstausbreitung, die nur in der Fassung durch den in ihr sich darstellenden Gedanken ihre Grenze hat, bildet die sichtbare Naturwirklichkeit den veräußerlichten und hiemit gleichsam verkehrten Reflex der göttlichen Unendlichkeit, welcher sich bei Duns Scotus in der rein negativen Auffassung Gottes als des unendlichen Seins in den Gottesbegriff selber eindrängt, wie es in Folge seiner Abwerfung des Begriffes der absoluten Form und in Folge seines Unvermögens, zum Begriffe des Absoluten als des absoluten Geistes oder des absolut in sich gesammelten Seins vorzudringen, nicht anders kommen konnte. Wollte Duns Scotus die von ihm vorgenommene Verabsolutirung der Zahl in Gott gedankenmäßig begründen, so mußte er den Begriff der absoluten Form, statt ihn abzuwerfen, in jenem der absoluten Monas vertiefen und verlebendigen, und in der absoluten Dreieinheit die wesentliche Form des Urlebendigen erkennen, welche sich in den geschöpflichen geistigen Existenzen total abbildet, während die sinnliche Wirklichkeit nur einen zerstreuten Reflex derselben darstellen kann, weil sie keine in sich selber central geeinigte Wirklichkeit, keine volle Monas mehr ist, sondern ein in sich real

getheiltes und differenzirtes Sein, während die wirklichen und vollen Monades der Schöpfung als geistige Existenzen über eine derartige reale Getheiltheit in sich selber hinausgestellt sind. Hieraus würden sich nun ganz andere Bestimmtheiten der von Duns Scotus unterschiedenen Arten der Zahlen ergeben. Die accidentalen Zahlen oder Zahlen der sinnlichen Dinge erscheinen da als Reflexe der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Wirklichkeit als solcher, somit als lauter Bruchzahlen in vielfältigster Diversification, deren Gesammtsumme keine volle Einheit gibt, die numerische Signatur des göttlichen Seins als der positive Ausdruck der absoluten Zahl zufolge der Umsetzung des negativen Begriffes der Unendlichkeit in jenen der absolut in sich abgeschlossenen und vollkommen erfüllten absoluten Einheit, während der Numerus formalis als die Signatur der geschöpflichen Geistwesen d. i. als die Zahl der wirklich, aber nicht absolut in sich selber geschlossenen Einheiten zu nehmen ist. Die göttliche Dreieinheit ist als der absolute Numerus die Signatur der absoluten Harmonie, die in der absoluten lebendigen Selbstformation des göttlichen Seins gegeben ist. Die absolute Harmonie des göttlichen Seins ist zugleich auch die alle Harmonien des geschöpflichen Seins tragende Grundharmonie, deren letzte Nachklänge die in der unerschöpflichen Variabilität des sinnlich Wirklichen sich darstellenden Imitationen und Symbolisirungen der geistigen, übersinnlichen Dinge sind. Die sichtbare Wirklichkeit trägt in der unerschöpflichen Variabilität ihrer Erscheinungen eine potentielle Unendlichkeit in sich, welche ein gleichsam unendliches Nachtönen und Nachklingen der Grundharmonien des Daseins, eine unerschöpfliche Vervielfältigung des Nachhalles der im geschöpflichen Sein durchklingenden göttlichen Harmonie ermöglichen soll. In diesem Sinne spricht Duns Scotus vollkommen wahr, wenn er den Numerus accidentalis in eine unendliche Zahlenreihe auseinandergehen läßt. Die mathematische Zahl des Unendlichen bedeutet die durch die Wesensbeschaffenheit der sinnlichen Wirklichkeit ermöglichte unbegrenzte Zahl der Nachklänge und symbolisirenden Reflexe der geschlossenen Totalität der Harmonien des unsinnlichen Geistdaseins.

Die von Duns Scotus festgehaltene Univocität des von Gott und den Creaturen ausgesagten Seins bildet einen der Hauptpunkte, an welchen sich sein Verhältniß zu Thomas Aquinas und Heinrich von Gent bestimmen läßt. Nach Thomas sind die Creaturen Entia per participationem in dem Sinne, daß das Sein mit vollkommener

Wahrheit nur von Gott ausgesagt werden kann. Nach Duns Scotus ist die von Thomas angegebene Wesensbestimmtheit der Creaturen nur dann wahr, wenn sie dahin verstanden wird, daß das creatürliche Sein eine Pars Entis, ein Theil des Seienden sei, welches als solches in das unendliche und endliche, göttliche und creatürliche Sein geschieden wird. Die Creatur ist somit keine Zusammensetzung aus einem Participans und Participatum, sondern ist ihrem Begriffe nach ganz das Eine wie das Andere, so daß von einer Zusammensetzung aus Beiden als realen Constituenten des creatürlichen Seins keine Rede sein kann. Die antispeculative Tendenz dieser Erwiderung ist nicht zu verkennen; denn die Seinsparticipation im thomistischen Sinne bedeutet doch gewiß nur die mit der Actuirung der Seinsmöglichkeit verbundene Formirung des Seinsmöglichen gemäß der in Gott als absoluter Allheit vorhandenen Urform desselben, welche zugleich auch für den menschlichen Intellect das höchste Vermittelungsprincip der aus der gegebenen Wirklichkeit abzuziehenden Wesenserkenntniß ist. Einen wesentlich anderen Sinn hat die Ablehnung der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins bei Heinrich von Gent, der in der Ablehnung der speculativen Tendenzen der thomistischen Doctrin mit Duns Scotus zusammentrifft, und das Esse suum der Creatur, unter welchem er das Esse essentiae derselben versteht, ebenso entschieden wie Duns Scotus vom göttlichen Sein abscheidet.[1] Auch verlegt er die Quidität des göttlichen Seins nicht mit Thomas in die absolute Universalität desselben; er trifft vielmehr mit Wilhelm von Auvergne[2] darin zusammen, die göttliche Substanz und Wesenheit als eine Res singularis zu fassen, die uns nur aus ihren allgemeinen d. h. ihr mit den Creaturen gemeinsamen Attributen erkennbar sei. Daraus folgt, daß wir vom göttlichen Wesen nur eine analogische Erkenntniß haben können, nicht aber eine quiditative. Duns Scotus[3] bemerkt dawider, daß diese von Heinrich angenommene analogische Gotteserkenntniß so viel wie gar keine wäre; denn die von den Creaturen auf Gott übertragenen Attribute kennen wir erfahrungsgemäß doch nur in jener Unvollkommenheit, in welcher sie sich uns an den Creaturen darstellen, im Unvollkommenen ist aber nicht das Vollkommene enthalten, also die Beschaffenheit jener Attribute als göttlicher Attribute

[1] Vgl. uns. Abhandlung über Heinrich v. Gent. S. 16.

[2] Vgl.: Psychologie des Wilhelm v. Auvergne. S. 64.

[3] 1 dist. 8, qu. 3.

etwas uns völlig Unbekanntes. Heinrich meint wohl, daß die Dinge sich uns nicht nach ihrem Ansichsein, sondern nach dem, was sie im Verhältniß zu Gott sind, vernehmbar machen, daher sie im menschlichen Intellecte auch einen Concept ihres göttlichen Correlativs hervorrufen müssen. Angenommen, daß es sich so verhielte, wäre jenes göttliche Correlativ noch immer nicht die göttliche Wesenheit selber, die somit unerkannt bleiben würde.[1] Es ist jedoch unrichtig, daß in den Creaturen die Relation auf das Göttliche früher erkannt werde, als das Fundament der Relation oder die Creatur als solche; im Gegentheile muß die im Creatürlichen abgedrückte Signatur (Vestigium) der natürlichen Ordnung gemäß früher erkannt werden, als das in der Spur abgedrückte Vestigiatum. Uebrigens schlägt Heinrich's Ansicht von der Unerkennbarkeit der Quidität der göttlichen Essenz in ihr Gegentheil um, wenn er einerseits behauptet, daß die göttliche Essenz nur einen einzigen Concept ihrer selbst im menschlichen Intellecte hervorbringen könne, andererseits aber ausdrücklich betont, daß unsere Eigenschaftsbegriffe von Gott nur subjective Vorstellungsweisen des Intellectes seien; daraus folgt doch wohl mit zwingender Nothwendigkeit, daß jener einzige Concept die göttliche Wesenheit als solche, als haec singularis essentia zum Inhalte habe. Dieser Concept müßte jedoch durch die Creatur causirt werden, weil er eine natürliche Entstehungsursache haben muß; daraus würde folgen, daß Gott als haec essentia aus den Creaturen erkannt werde; oder wofern Heinrich dieß nicht zugeben will, muß er die Erkennbarkeit Gottes schlechthin läugnen.

Heinrich unterscheidet zwischen der Ratitudo und der Aliquitas dessen, was ist; er nennt Ratitudo dasjenige, wodurch etwas ist, Aliquitas das, wodurch etwas dasjenige ist, was es ist. Auf der Aliquitas beruht der Respectus vestigialis der Creatur, welcher formaliter die Ratitudo der Creatur ist, und die dreifache Beziehung derselben auf Gott als Urbild, Wirkungsursache und Zweckursache in sich schließt. Was soll nun, fragt Duns Scotus, Heinrich's Aliquitas eigentlich bedeuten? Soll sie die realitas quiditativa bedeuten, so hat man zu fragen, was unter der Ratitudo zu verstehen sei? Doch nicht wieder die realitas quiditativa, die somit in sich selber gegründet wäre oder gar keinen Grund hätte; also die realitas existentiae. Diese hat jedoch die Ratitudo zu ihrer Voraussetzung, weil nach

[1] 1 dist. 3, qu. 5.

Heinrich die Res vor dem Esse existentiae schon wahrhaft ein Esse naturae hat; und doch soll die Ratitudo auf der Aliquitas beruhen! Heinrich weiß, mit anderen Worten, vom Möglichsein der Sache nicht an's Wirklichsein derselben heranzukommen; will er mit letzterem Ernst machen, so muß er seine Ansicht von der Ratitudo als einer bloßen Verhältnißbeziehung der Sache zum Göttlichen aufgeben, entbehrt aber dann von seinem Standpunkt aus eines metaphysischen Erkenntnißgrundes der Existenz des Geschöpflichen.

Bleibt bei Heinrich das creatürliche Wirkliche einfach eine unerklärte Thatsächlichkeit, so erscheint dasselbe bei Thomas Aquinas von seinem göttlichen Wirkungsgrunde nicht so entschieden abgelöst, wie es durch das christliche Denken gefordert ist. Duns Scotus knüpft den Erweis dessen an eine Kritik der thomistischen Auffassung des Vestigium und der Imago. Der Unterschied beider besteht nach Thomas darin, daß das Vestigium einen Gegenstand confuse und sub ratione speciei, die Imago aber vollkommen, weil sub ratione individui darstelle. So erkenne man in der Fußspur eines Thieres den specifischen Charakter dieses Thieres z. B. eines Pferdes oder eines Löwen im Unterschiede von irgend einem Thiere anderer Art, aber nicht das einzelne Individuum einer bestimmten Thierart, z. B. diesen Löwen, dieses Pferd in seinem Unterschiede von einem anderen Individuum derselben Art, während die Imago z. B. die Natur Cäsar's sich unmittelbar durch sich selber in ihrem Unterschiede von jener des Jupiter kenntlich mache. Nach des Duns Scotus Dafürhalten ist das Vestigium selber schon eine Similitudo oder Imago; nur ist die Fußspur nicht eine Imago Totius, sondern bloß Imago eines Theiles des ganzen Thieres; würde statt des Fußes der ganze Körper des Thieres im Lehme sich abdrücken, so wäre eine Similitudo oder Imago Totius vorhanden. Der Grundunterschied zwischen Vestigium und Imago wird sonach von Thomas nicht erkannt. Seine Annahme, daß von den Creaturen einige das Göttliche sub ratione communi, andere sub ratione non communi repräsentiren, ist falsch, weil keine Creatur Gott anders, als secundum conceptus communes darstellt; also stellt ihn keine secundum conceptus speciales (scil. speciei specialissimae) dar, was eben nur auf die nach Duns Scotus unzulässige Auffassung Gottes als der in sich subsistenten absoluten Form oder absoluten Allheit zurückweisen würde. Die Verwerfung des Gedankens einer Nachbildung des göttlichen Wesens im creatürlichen Sein führt von

ſelbſt dahin, dieſe Nachbildung im Reflexe des Numerus des göttlichen Seins als dreieinen Seins zu ſuchen, und zwar ſo, daß im creatürlichen Sein gemeinhin ſolche Triaden allgemeiner Beſtimmtheiten aufgezeigt werden, welche per appropriationem auf die drei Perſonen in Gott ſich beziehen laſſen, während die in der menſchlichen Seele ſich aufſchließende Dreiheit Memoria, Intellectus und Voluntas eine directe Beziehung auf die Perſonsdreiheit in Gott hat.[1]

Wie verhält ſich Duns Scotus in dieſem Punkte zur traditionellen theologiſchen Lehre ſeines Ordens? Bonaventura[2] erklärt es für unrichtig, die Vestigia des Göttlichen dadurch von den Imagines des Göttlichen zu unterſcheiden, daß man die Vestigia auf die ſichtbare Sinnenwelt beſchränkt, da ſie auch in der geiſtigen Welt ſich vorweiſen; denn Unitas, Veritas, Bonitas ſind Vestigia des Göttlichen, die noch weit mehr im Bereiche der geiſtigen, als der ſinnlichen Welt leuchten. Hierin ſtimmen Thomas und Scotus mit Bonaventura zuſammen. Im Gegenſatze zu Scotus verwirft Bonaventura die Anſicht, daß das Vestigium eine Repräſentation secundum partes, die Imago eine Repräſentation secundum totum zu bedeuten hätte; als einfache Eſſenz kann Gott nicht secundum partem repräſentirt werden,[3] als Unendlicher kann er von keiner Creatur und auch nicht von der Geſammtheit derſelben secundum totum repräſentirt werden.[4] Er begegnet ſich aber mit Scotus in der abgeſchwächten Auffaſſung des Formbegriffes, daher er gleich Scotus der durch die Seele repräſentirten Imago die unmittelbare Beziehung auf die göttliche Dreieinheit

[1] Dieß Letztere iſt in der thomiſtiſchen Speculation nicht ausgeſchloſſen; vgl. Thomas 1 qu. 45, art 7. Ueber Heinrich's v. Gent Verhalten zu dieſer Frage ſiehe unſ. Abhandlung: Heinrich v. Gent S. 23 f.

[2] Sentt. I, dist. 3, qu. 2.

[3] Duns Scotus erwidert gegen dieſen Einwand: Respondeo, ut Trinitas est quasi quoddam totum numerale, saltem in conceptu intellectus nostri, persona est ibi quasi pars hujus totius, ita etiam appropriatum est ibi quasi pars ejusdem, quia accipitur pro illo, cui appropriatur. Nec tantum hoc, sed etiam appropriabile, licet non acceptum et appropriatum, adhuc est ibi quasi pars ejusdem . . . . Licet igitur creatura communiter non repraesentet nec personam ut persona, nec appropriatum ut appropriatum . . . repraesentat tamen appropriabile, in quo salvatur ratio partis respectu Trinitatis. 1 dist. 3, qu. 5, n. 6.

[4] Dieſer Bemerkung begegnet Duns Scotus indirect durch die Betonung der ratio proportionalitatis: Dico autem proportionaliter repraesentare, quando ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo, sed aliquid proportionale

gibt, und von der Repräsentation des göttlichen Seins und Wesens durch die Seele als solche absieht. Nicht als ob er die Gottesbildlichkeit des Seelenwesens als solchen in Abrede stellen wollte; dieß konnte er schon darum nicht, weil, wie in Gott, so auch in der menschlichen Seele die Einheit mit der Dreiheit auf's Engste verwachsen ist. Er scheidet aber die Vermögen der Seele nicht real vom Wesen der Seele ab, und begründet die Gottesbildlichkeit derselben nicht so sehr ontologisch als vielmehr teleologisch,[1] so daß unter jedem dieser beiden Gesichtspunkte die Verähnlichung der Seele mit der göttlichen Dreieinheit das vorwiegende Moment constituirt. Er nimmt aber endlich als platonisirender Mystiker sowohl gegen Thomas als auch gegen Scotus eine besondere Stellung ein, wenn er der von denselben unterschiedenen doppelten Beziehung der Creatur auf Gott ratione vestigii und ratione imaginis eine dreifache Beziehung substituirt, somit drei Grade der Repräsentation des Göttlichen durch die Creatur statuirt: per modum umbrae, vestigii, imaginis.[2]

Mystik, Speculation, Intellectualismus sind die specifischen Signaturen der drei verschiedenen, durch Bonaventura, Thomas und Scotus repräsentirten Standpunkte. Duns Scotus vertritt als Metaphysiker eben so sehr, wie Thomas und Bonaventura den Satz, daß Gott extra omne genus sei; ja er glaubt denselben besser als Thomas begründen zu können, der ihn zufolge seiner von kosmisch-naturalistischen Aspira-

---

illi rationi, sicut de illa assignatione: Modus, Species et Ordo . . . Modus accipitur pro limitatione . . . . Mensura (mit Bezug auf die Triade Weish. 11, 21), quae est idem quod modus, non repraesentat aliquid sub ratione similitudinis sed sub ratione proportionabilitatis, quia limitatio producti repraesentat potentiam illimitatam producentis. Ibid.

[1] Anima rationalis et quaelibet rationalis creatura eo quod capax Dei est, et particeps esse potest, immediate ordinatur ad ipsum, maxime convenit cum eo convenientia ordinis; et quia quanto major est convenientia, tanto expressior est similitudo, hinc est quod quantum ad hoc genus similitudinis (scil. quoad convenientiam ordinis) rationalis creatura est similitudo expressa. Sentt. II, dist. 16, art. 1, qu. 1.

[2] Creaturae dicuntur umbra quantum ad proprietates quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem causae indeterminatam. Vestigium quantum ad proprietatem quae respicit Deum sub ratione triplicis causae efficientis, formalis et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum. Imago quantum ad conditiones quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et objecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas. Sentt. I, dist. 3, art. 1, qu. 2.

tionen nicht freien speculativen Tendenzen nicht evident zu machen wisse. Gott soll nach Thomas deßhalb extra omne genus sein, weil er die Perfectionen aller Genera in sich einige. Aber jedes Continens vereiniget auf seine Weise das von ihm Umfaßte in sich; das der Substanzkategorie angehörende Seiende faßt auf seine Art alles unter die Accidenzkategorien Fallende in sich, ohne deßhalb extra genus zu sein, weil eben die Substanzialität als solche auch noch ein Genus constituirt. So könnte denn auch noch das alle Perfectionen der geschaffenen Substanzen in sich fassende göttliche Sein ein Genus, und zwar das letzte oberste Genus constituiren. Duns Scotus glaubt in der von ihm vertretenen Univocität des von Gott und den Creaturen ausgesagten Seins das Mittel gefunden zu haben, das extragenerische Sein Gottes unwiderleglich und wahrhaft metaphysisch zu erhärten. Die Grundtheilung dieses univoken Seins ist eben jene in das unendliche und endliche Sein; das unendliche Sein ist als solches aller generischen Bestimmtheit entrückt, das endliche Sein fällt als solches der generischen Bestimmtheit anheim. Darum muß Gott extra genus sein, wie die Creaturen in genere sein müssen. Duns Scotus trifft hierin vollkommen mit Bonaventura[1] zusammen, welcher das extragenerische Sein Gottes aus der Unbegränztheit des göttlichen Wesens folgert, und umgekehrt das denknothwendige Sein der Creaturen in genere aus deren Zusammensetzung aus Form und Materie erklärt. So erscheint demnach bei Bonaventura und Scotus die Materie, statt als Principium individuationis, wofür sie Thomas nimmt, vielmehr als Ursächlichkeitsgrund der Einordnung der geschaffenen Dinge in den Zusammenhang der logischen Gattungseinheit. Duns Scotus stützt aber seine Beweisführung für das extragenerische Sein Gottes noch auf einen anderen, seiner Metaphysik eigenthümlichen Grund, nämlich auf die Seinsnothwendigkeit Gottes. Das Necesse esse ist eine transcendente d. h. über die generische Bestimmtheit hinausgestellte Eigenschaft des Seins, und ist derart mit der Wesensbestimmtheit des göttlichen Seins verwachsen, daß dieses gleichfalls als über jede generische Bestimmtheit hinausgestellt gedacht werden muß. Das Necesse esse muß als ein Esse ex se gedacht werden, weil man es sonst absurder Weise aus etwas, was kein Necesse esse ist, ableiten müßte. Das Necesse esse ex se schließt das ex se in

[1] Sentt. I, dist. 8, Pars 2, qu. 4.

sich, und zwar formaliter, so daß Necesse esse nicht als ein durch das ex se als actualisirende Differenz zu contrahirender Gemusbegriff gedacht werden kann. Wie mit dem Concept des Necesse esse, verhält es sich auch mit dem ihm gegenüberstehenden Concepte des Possibile esse, der gleichfalls eine über die generische Bestimmtheit hinausgreifende transcendente Eigenschaft des Seienden ausdrückt, welche denknothwendig auf die Seite des endlichen creatürlichen Seins fällt, aber vor aller Rücksicht auf die Contraction des Seins als solchen durch die Materie.

Duns Scotus unterscheidet zwischen einem inneren und äußeren Möglichkeitsgrunde des Ens possibile. Der innere liegt in der Denkbarkeit desselben, der äußere im göttlichen Willen, der die Existenz des Ens possibile zuläßt und wirkt. Wenn Heinrich von Gent, der sich übrigens in diesem Punkte nicht gleich bleibt,[1] bloß den Grund des Unmöglichseins, nicht aber jenen des Möglichseins der contingenten Dinge in diesen selber sucht, so verlegt er, wie ihm Duns Scotus zur Last legt,[2] jene potentia activa, vermöge welcher Gott allvermögend genannt wird, in den göttlichen Intellect, der doch nur der den göttlichen Willen bedingende erste äußere Möglichkeitsgrund der an sich möglichen Res fienda sein kann. Der innere Grund des Möglichseins oder Unmöglichseins contingenter Dinge liegt in diesen selbst, in der Denkbarkeit oder Undenkbarkeit ihres Seins; was als seiend schlechthin nicht gedacht werden kann, ist an sich unmöglich, und was als seiend ohne Widerspruch gedacht werden kann, ist an sich möglich, selbst wenn per impossibile Gott nicht wäre. Zum Objecte der göttlichen Wirkungsmacht werden sie erst als von Gott gedachte und erkannte; und als solche sind sie auch realisirbar, da Gott nicht das Seinsunmögliche, sondern das Seinsmögliche denkt. Da nun dieses Sein in Gottes Denken das erste Sein derselben ist, vor welchem sie kein anderes haben, so kann man nicht mit Heinrich sagen, daß die göttliche Wirkungsmacht durch die Dinge als solche bedingt und beschränkt sei, so daß die active Hervorbringung derselben von ihrer Machbarkeit oder Nichtmachbarkeit abhängig wäre, da sie als noch nicht seiende das göttliche Machtvermögen nicht bedingen können.

---

[1] Vgl. Henrici Quodlibet. VI, qu. 3 und dagegen VIII, qu. 3.

[2] 1 dist. 43.

Dieß führt uns auf die schon oben erwähnte Unterscheidung Heinrichs zwischen dem Esse essentiae und Esse existentiae der Dinge. Die geschaffenen Dinge sind nach Heinrich seit ewig als erkannte in Gott, und zwar als solche, die etwas von der göttlichen Essenz Verschiedenes sind; diese Erkenntniß ist nicht bloß eine logische, sondern eine metaphysische und reale. Somit haben die Dinge seit ewig ein Esse essentiae in Gott. Nach Duns Scotus[1] hieße dieß die Hervorbringung der Dinge aus Nichts bestreiten; ihre Erschaffung würde bloß die Gründung einer neuen Beziehung der schon seienden Dinge zu Gott als ihrer Causa efficiens, also nicht eine Productio ad esse simpliciter, sondern bloß eine Productio ad esse secundum quid bedeuten. Ja es scheint überhaupt eine neue durch den Schaffensact zu gründende Beziehung Gottes zur Creatur ausgeschlossen zu sein, wenn Heinrich sagt, daß die durch das Schaffen begründete relatio actualis mit der vor dem Schaffensacte bestehenden relatio aptitudinalis identisch sei; wie es denn auch undenkbar ist, daß bei Beharrung desselben Fundamentes und desselben Terminus der Relation (Esse essentiae und unveränderliches Wesen Gottes) eine neue Relation sollte eintreten können. In der That muß, so wenig Heinrich dieß zugeben will, bereits die Production des Esse essentiae als Schöpfung und zwar als Schaffen seit ewig genommen werden, wodurch ein nachfolgendes Schaffen in der Zeit selbstverständlich ausgeschlossen ist. Ebensowenig kann von einer Annihilation des zeitlich Existenten die Rede sein, sondern bloß von einem Rückgange desselben in sein Esse essentiae. So schlägt also das Bemühen, den Possibilitätsgrad der contingenten Dinge ausschließlich in Gottes Sein zu verlegen, in ein unabweisliches Nothwendigsein der Dinge, in ein Sein der Dinge seit ewig, in eine Evacuirung des Gedankens einer zeitlichen Schöpfung um. Nun behauptet wohl Heinrich, daß außer Gott kein Ding formaliter ein Necessarium ex se sein könne. Wenn aber ein solches Ding ein Relationsterminus des göttlichen Denkens ist, so ist hiemit wegen des möglichen Andersseinkönnens jenes Dinges eine Mutabilität in Gott in Bezug auf das in ihm durch einen Act seines Intellectes Vorhandene involvirt. Soll hingegen das contingente Ding als solches kein Relationsterminus des göttlichen Denkens sein, so ist die Annahme eines Esse essentiae der Dinge in Gott vor ihrer Schöpfung

[1] 1 dist. 35.

bloß ein Esse rationis in Gott, und dieß sind die Rationes ideales rerum, welche sich zu den Dingen als Causae exemplares verhalten. Das Vorgehen Heinrich's, der die diesen Causis exemplaribus entsprechenden Exemplata bereits in Gott selbst hineinverlegt, führt zu einer ungerechtfertigten Auseinanderhaltung zwischen Causa efficiens und Causa exemplaris, während letztere doch nur eine besondere Art der Causa efficiens ist, die nach Aristoteles[1] in eine efficiens per naturam und efficiens per intellectum eingetheilt wird.

Es handelt sich in diesen Bemerkungen augenfällig um die Ablehnung eines falschen Platonismus, welchem gegenüber Duns Scotus in Beziehung auf die Lehre von den göttlichen Ideen den richtig verstandenen Platonismus zu vertreten glaubt.[2] Die Ansicht des Duns Scotus ist, daß alles an sich Denkbare seine besondere Idee in Gott habe, dessen Wille entscheide, was von dem an sich Denkbaren und Möglichen in die Wirklichkeit des geschöpflichen Daseins zu treten habe. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich nach seiner Ansicht die Contingenz der Welt sicher stellen, welche ihm durchaus nicht hinlänglich gewahrt scheint, wenn Thomas[3] Heinrich's Annahme einer realen Beziehung Gottes auf das Geschöpfliche mit der Bemerkung ablehnt, sie sei unmöglich, weil sie ein Ordnungsverhältniß involvire, Gott aber supra ordinem stehe. In dieser Bemerkung glaubt Duns Scotus einerseits eine Petitio principii[4] und zugleich einen Fehler in der Schlußfolgerung zu erspähen,[5] wie ihm denn überhaupt die thomistische Speculation schon als eine gewisse Nothwendigkeitsbeziehung des Göttlichen auf das Weltliche zu involviren scheint. Ob nicht diese Nothwendigkeitsbeziehung bei Duns Scotus von

[1] Physic. II, c. 9.

[2] Vgl. Psychologie und Erkenntnißl. d. D. Scot., S. 62.

[3] 1 qu. 13, art. 7.

[4] Cum Deus sit prior creatura multiplici primitate, videtur habere ordinem ad ipsam, extendendo nomen ordinis non tantum, quod dicatur posterius ordinatum ad prius, sed etiam prius ad posterius; licet alio modo oporteret etiam probare, quod ista prioritas, quae dici potest ordo, non sit relatio realis in Deo. Hoc ergo petitur, non sequitur ex isto noto, quod Deus sit supra ordinem, accipiendo ordinem, prout est posteriorum ordinatorum ad prius; ex hoc enim non sequitur, nisi quod non sit posterius; et ex hoc non sequitur, quod non habeat ordinem, generaliter accipiendo ordinem. 1 dist. 30, qu. 2.

[5] Quod ratio peccet secundum consequens probatur, quia ordo est quaedam relatio, non autem omnis relatio est ordo, quia non relatio communis

einer anderen Seite her in sein selbsteigenes Denkconcept sich eindränge, möchte bei der schon oben aufgewiesenen Determinirtheit des göttlichen Erkennens, die Heinrich allerdings auf eine unzulängliche Art abzuwehren suchte, kaum einem Zweifel unterliegen. Von seiner Idee der Unendlichkeit des göttlichen Seins beherrscht, weiß Duns Scotus den Gottesgedanken nicht central zu fassen; dieß der Grund der unvermittelten Nebeneinanderstellung des nothwendigen Erkennens und des freien Wollens in Gott. Der Mangel einer centralen Fassung des Gottesbegriffes ist auch Ursache, daß Scotus der an Heinrich bemängelten Idee einer denknothwendigen Selbstbeziehung Gottes auf das außergöttliche Sein gar keine faßbare Seite abzugewinnen weiß.[1] Gerade dieser Gedanke bietet der neuzeitlichen theistischen Speculation der Stützpunkt zur Gewinnung eines concreten Inhaltes der Idee des geschöpflichen Seins als relativen Gegenbildes der göttlichen Absolutheit, wobei allerdings die platonische Idealwelt, soweit dieselbe etwas von der göttlichen Schöpfungsidee Verschiedenes bedeuten soll, als antiquirt hinwegfällt. Schon bei Thomas war der Gedanke durchgebrochen, daß Gott aus sich als absoluter Wirklichkeit alles Andere außer ihm erkenne; die Aufgabe der neuzeitlichen theistischen Speculation kann nur in der concretlebendigen Vertiefung dieses Gedankens bestehen.

Die von Thomas geäußerte Ansicht über die Art, wie Gott aus sich die Creaturen erkenne, wird freilich von Duns Scotus sofort auch einer Kritik unterworfen.[2] Gott erkennt nach Thomas die Creaturen als die vielfältigen Modos des Theilhabens an seiner Essenz und der Nachahmung derselben. Dieß wurde aber auf die eben zuvor abge-

---

fundata super unum, ut relationes aequiparantiae, sed solae relationes disquiparantiae dicunt ordinem. Arguendo igitur a negatione ordinis ad negationem relationis, est arguere ac si primo negaretur antecedens, et postea consequens. Ibid.

[1] Anders Bonaventura (Sentt. II, dist. 1, Ps. 2, art. 1, qu. 2), der freilich nicht aus einer Denkbeziehung Gottes auf das außergöttliche Sein, wohl aber umgekehrt aus der denknothwendigen Beschaffenheit des geschöpflichen Universums die Dreigliederung desselben deducirt: Dicendum quod ad perfectionem universi hoc triplex genus substantiae (spiritualis, corporalis, humanae) requiritur, et hoc propter triplicem perfectionem universi, quae attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, influentia bonitatis, in quibus tribus indicat in causa triplicem perfectionem, videlicet sapientiae, potentiae et bonitatis.

[2] 1 dist. 35.

wiesenen Relationes reales zu den Creaturen hinführen. Gott erkennt nicht sich mit Beziehung auf die Dinge, sondern vielmehr die Dinge mit Beziehung auf sich, als Objecte seines Intellectes und seines Willens; die Selbstbeziehung Gottes auf das Erkannte kann für jeden Fall nur der Erkenntniß des Objectes als solchen nachfolgen.

Die Sätze des Duns Scotus über das göttliche Erkennen entsprechen vollkommen jenen über das menschliche Erkennen. Beiderseits sucht er das Erkennen dem wirklichen Objecte gegenüber unabhängiger zu stellen, als dieß bei Thomas und Heinrich der Fall ist; daneben aber macht sich sein antispeculativer Empirismus auch in seiner Ansicht vom göttlichen Erkennen geltend, indem für dieses die unbegränzt vielen Möglichkeiten des außer Gott Seienden einfach etwas Gegebenes sind. Die Absolutheit des göttlichen Wesens bekundet sich sonach bei ihm in Bezug auf das Creatürliche nicht sowohl in den cognoscitiven Functionen, als vielmehr in den Willensbethätigungen desselben, wie bereits in der Frage über die Untrüglichkeit, Gewißheit und Exactheit des göttlichen Vorherwissens des contingenten Geschehens zu Tage tritt. Er bestreitet demnach[1] die Ansichten eines Bonaventura und Thomas, sofern diese im göttlichen Erkennen als solchem den ausreichenden Erklärungsgrund des göttlichen Vorherwissens und seiner angegebenen Beschaffenheit finden. Nach Bonaventura sind die göttlichen Ideen wegen der Vollkommenheit, mit welcher sie die ihnen entsprechenden Objecte repräsentiren, durch sich selbst ein ausreichender Erklärungsgrund der vorausschauenden Erkenntniß derselben. Scotus bemerkt, daß Bonaventura von dem contingenten Charakter der Verknüpfung der in der Idee eines bestimmten Dinges geeinigten Elemente absieht, und damit die contingenten Dinge als solche zu denknothwendigen, ja unmittelbaren und ersten Objecten des göttlichen Erkennens mache. Thomas stützt sich (wie auch Bonaventura) darauf, daß es für Gott überhaupt nichts Künftiges gebe, weil ihm alles zeitlich Aufeinanderfolgende in ewiger Gegenwart präsent ist. Die Aeternität schließe Immensität und Unendlichkeit in sich; wie Gott als Immensus zugleich an jedem Orte gegenwärtig sei, so als Aeternus zugleich in jedem Momente der Zeit. Duns Scotus erwidert, daß Gott als Immensus nur jedem wirklichen Orte coexistire, und eine Coexistenz Gottes mit einer bloß möglichen Zeit ebensowenig, als mit einem

[1] 1 dist. 39, qu. 5.

bloß möglichen Orte denkbar sei. Wenn etwas Künftiges in Bezug auf Gott als absolute Ursache wirklich ist, so ist es schlechthin wirklich, kann also nicht erst noch nachträglich wirklich werden. Wenn eine zufällige künftige Handlung z. B. Sedere nicht bloß in Bezug auf ihre Entität, sondern auch auf ihr Esse existentiae jetzt schon in der Aeternitas präsent ist, so ist sie schon jetzt von Gott in's Esse existentiae gesetzt, sie würde also bei ihrem zukünftigen Eintritte zum zweiten Male in's Esse existentiae gesetzt. Der eigentliche Fragepunkt ist aber ganz umgangen. Denn die zufällige künftige Handlung ist abgesehen von ihrer Gegenwart in der zeitlosen ewigen Kenntniß eine futura in se, und in Bezug auf dieses ihr erst künftiges Sein ist die Frage, ob Gott eine gewisse Kenntniß von ihr habe. Hat er sie, so hat er sie gewiß nicht daher, daß sie schon ist, sondern secundum suum futurum esse; woher hat er aber diese letztere Kenntniß? Kann er sie überhaupt als eine künftige kennen, wenn er sie ganz nur als gegenwärtige sieht? Duns Scotus ist der Ansicht, daß sich der Gedanke eines untrüglichen Vorhersehens des Künftigen nur unter der Bedingung aufrecht halten läßt, daß der göttliche Wille das mögliche Künftige als wirklich eintretend bestimmt.

Der entschiedeneren Hervorhebung des Willens in Gott entspricht das gleiche Verhalten des Duns Scotus in Absicht auf den menschlichen Willen, kraft dessen das menschliche Seelenwesen von Duns Scotus leibfreier gedacht wird, als bei Thomas, und demzufolge auch die dualistische Scheidung zwischen Seele und Körper zu einer durch den thomistischen Begriff von der Seele als Forma corporis ausgeschlossenen Geltung kommt. Da er zufolge seiner Ansicht vom Verhältniß der Seelenvermögen untereinander und zur Seelensubstanz Intellect und Wille näher aneinanderrücken läßt, als dieß in der thomistischen Speculation der Fall ist, und überdieß den Willen dem Intellect entschieden überordnet, so hat der Wille selbst schon am Zustandekommen der intellectiven Erkenntniß einen bestimmten Antheil, zufolge dessen der Intellect dem erkannten Objecte gegenüber sich selbstthätiger verhält, als bei Thomas, und in größerem Maße als das Object Activursache der Intellection desselben ist. Vom Willen aber behauptet er, daß derselbe schlechthin und total Ursache der Volition sei, so daß jede andere active Miturſache ausgeschlossen ist. Er wendet sich demzufolge abermals polemisch gegen Heinrich und Thomas, so wie auch gegen Gottfried von Fontaines, der eine jenen Beiden ver-

wandte Anschauung über die Beeinflussung des Wollens durch das Erkennen festhält. Nach Gottfrieds Dafürhalten causirt die vom Intellectus agens bestrahlte sinnliche Vorstellung unmittelbar Intellection und Wollen; nach Heinrich und Thomas soll das Objectum cognitum oder Objectum intellectum die Ursache des intellectiven Begehrens und Wollens sein. Letzteres ist undenkbar, weil ein Agens naturale, wofür das Objectum cognitum zu nehmen wäre, nicht per se Ursache entgegengesetzter Wirkungen im Patiens sein kann, als welche das dem Willen bezüglich desselben Objectes mögliche Velle und Nolle zu nehmen sind. Gottfried macht das Phantasma zur äquivoken Ursache der gesammten Intellection und Volition, und stellt damit die sinnliche Vorstellung über beide hinaus. Da die Engel und abgeschiedenen Seelen durch keine Phantasmata excitirt werden können, so müßte in ihnen Gott selber oder irgend ein anderes äußeres Object das Wollen hervorrufen; also hätten die Engel, die von Gott abfielen, nicht aus sich selbst gesündiget. Gottfried stützt sich darauf, daß Movens und Motum dem Subjecte nach geschieden sein müßten; dieß hat seine Wahrheit für den Bereich der Körperdinge, obschon auch da nicht schlechthin, gilt aber jedenfalls nicht für den Bereich der geistigen Existenzen. Uebrigens wendet sich der von Gottfried betonte Gedanke gegen ihn selbst, und macht seine Erklärung der Willensbewegung undenkbar.[1] Bezüglich der Ansicht Heinrich's und Thomas will Duns Scotus nicht läugnen, daß das Objectum cognitum eine unerläßliche Bedingung (causa sine qua non) der Willensbewegung sei; aber die Causa sine qua non muß eben von der Causa per se movens unterschieden werden. Die Causa sine qua non ist im gegebenen Falle nur eine movens per accidens, das Movens per se ist der Wille selber.

Die Lehre des Duns Scotus, daß der menschliche Wille die causa totalis der Volition sei, wird in der Geschichte der Psychologie und Moral herkömmlich mit dem Namen Indeterminismus bezeichnet, und Duns Scotus kann als Urheber dieser Bezeichnung angesehen werden, sofern er den Willen als causa indeterminata ad alterum

[1] Lumen intellectus agentis non est distinctum subjecto a voluntate et intellectu; ergo phantasma non potest agere in ipsam voluntatem per ipsum vel in intellectum possibilem, nec etiam intellectus agens in phantasma, cum non sit distinctum subjecto ab ipso; agens enim et patiens oportet esse distincta subjecto secundum eum. L. c.

oppositorum charakterisirt. Der Wille ist ihm nach dieser Seite betrachtet das Princip des contingenten Geschehens,[1] dessen Möglichkeit ihm durch jede Art determinirender Einwirkung des Intellectes auf den Willen gefährdet oder völlig annullirt erscheint. Einige verlegen die dem Willen zuzuschreibende Indetermination in den Intellect, der das Object dem Willen als ein Fore vel non fore vorhält. Ein derartiger Vorhalt würde eine Selbsttäuschung des Intellectes involviren,[2] und müßte demzufolge bei Gott wegfallen, so daß für Gott die Möglichkeit contingenter Willensentschließungen nicht bestünde. Wollte man erwiedern, daß der richtig urtheilende Intellect die Willensfreiheit nicht aufhebe, da nach Aristoteles der Intellect ebenso wie der Wille von der mit Intellect und Wille begabten Natur unterschieden sei, so ist zu erinnern, daß Aristoteles dem Intellect an sich allerdings ein de se naturaliter agere zuschreibt, und ihn nur, sofern er ihn als praktisches Vermögen respectu agibilis extra nimmt, dem Agens per naturam entgegengesetzt, wie in der Ethik fast gemeinhin. In diesem letzteren Falle ist aber eben nur der Wille als rationales Begehren gemeint. Daß der Appetitus intellectivus, wenn er per modum naturae thätig wäre, ohne jeden Widerspruch als unvermögend zur Selbstdetermination gedacht werden könnte, zeigt Anselm;[3] nach seiner Darlegung würde ein Engel, der bloß einen Intellect und Appetitus intellectivus (respectu affectionis commodi) hätte, ohne daß ihm zugleich eine Affectio justi verliehen wäre, einfach nur, und zwar aus natürlichem Triebe, die Intelligibilia begehren.

Duns Scotus hält daran fest, daß der menschliche Wille die Causa totalis seiner Actionen sei. Dieß ist jedoch mit jenen Einschränkungen zu verstehen, welche die Begränztheit und Bedingtheit des creatürlichen Willens gegenüber dem unbedingten oder doch nur durch sich selber bedingten menschlichen Willen mit sich bringt. Duns Scotus hält demzufolge zugleich auch daran fest, daß alle menschlichen

[1] Et voco contingenter evenire evitabiliter evenire. 2 dist. 25, u. 22.

[2] Intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictoriorum, puta hoc fore vel non fore, nisi de uno demonstrando et de altero paralogizando sive sophistice syllogizando, ita quod in concludendo decipiatur. Ergo si illa contingentia, qua hoc potest fore, sit ab intellectu dictante sic propter conclusiones oppositas, secundum hoc a voluntate Dei vel a Deo nihil contingenter eveniret, quia ipse non paralogizat nec decipitur sed hoc est falsum (et improbatum 1 dist. 8, qu. 5). Ibid.

[3] De casu diaboli c. 12.

Willensentschließungen unter unmittelbarer Concurrenz Gottes statt haben, und lehnt die später von Durandus und Aureolus vertretene gegentheilige Ansicht mit dem Bemerken ab,[1] daß dieselbe mit der göttlichen Allmacht unvereinbar sei und Gott die natürliche Voraussicht des Zukünftigen abspreche, die auf die immutable und durch keine creatürliche Potenz zu hemmende Festsetzung des göttlichen Willens gegründet sei. Da der das contingente geschöpfliche Geschehen determinirende göttliche Wille selber auch ein contingenter Wille sei, indem Gott nothwendigerweise nur sich selber wollen könne, so glaubt Duns Scotus die Freiheit des menschlichen Willens jedenfalls besser gewahrt zu haben, als Thomas, der von der Contingenz des göttlichen Willens absehend, die ganze auf Gott als erstes Wirkendes zurückführende Reihe der Ursachen in eine Reihe nothwendig wirkender Ursachen verwandle, weil alle secundären Ursachen an der Bestimmtheit der ersten Ursache theilhaben müssen.[2] Duns Scotus ist speciell bemüht, den göttlichen Willen von der Miturheberschaft der Verfehlungen des freien Menschenwillens frei erscheinen zu lassen. In gewissen Aeußerungen Augustin's[3] und Anselm's[4], auf welche man sich in diesem Punkte zu berufen pflegt, findet Duns Scotus nicht die geeigneten Haltpunkte zur Erweisung des Gewünschten. Man kann nicht mit Augustinus sagen, es sei Gott zufolge seiner absoluten Vollkommenheit unmöglich, den Menschen schlechter zu machen, weil dieß auch einem weisen Menschen nicht möglich wäre, so lange er weise ist. Duns Scotus bemerkt, der weise Mensch kann allerdings nicht ohne Verlust seiner Weisheit auf das Mitwirken zu dem durch Andere zu vollbringenden Guten verzichten, weil dieser Verzicht Sünde wäre; wohl aber kann Gott ohne Verlust seiner Gerechtigkeit davon abstehen, einem geschaffenen Willen die Cooperation zum Guten zu leisten, weil die Nöthigung zu einer solchen Cooperation seinen souveränen Machtwillen aufheben würde. Ebensowenig paßt der andere augustinische Spruch hieher, daß Gott, der allem Seienden Ursache des Seins ist, demselben Seienden nicht zugleich Causa non essendi sein könne; denn Causa essendi und Principium agendi sind zwei verschiedene Begriffe, daher daraus, daß Gott nicht zur Causa non essendi

[1] 2 dist. 37, qu. 2.

[2] 1 dist. 39, qu. 5, n. 11.

[3] qq. LXXXIII, qu. 4 et 21.

[4] Lib arbitr., c. 8.

werden könne, nicht folgt, daß er fortfahren müsse, Principium agendi zu sein, sofern ein Unterbleiben dessen das Sündigen der Creatur zur Folge hätte. Die Stelle, welche man aus Anselm herbeizieht,[1] scheint zu involviren, daß der Mensch nicht sündigen könne,[2] was doch sicher falsch ist;[3] also ist sie nicht concludent. Diese Bemerkung gilt dem unvermittelten Realismus Anselm's. Die von Duns Scotus versuchte Vermittelung des Problems ist folgende: Beim Wollen des geschöpflichen Willens concurriren zwei Willensmächte, die göttliche und menschliche. Die Defecte des Wollens sind darin gegründet, daß der menschliche Wille seinem Acte nicht jene Rectitudo gibt, die er ihm zu geben schuldig wäre, während der göttliche Wille, obschon er es nicht schuldig ist, doch, so viel an ihm ist, diese Rectitudo ertheilen würde, wenn der menschliche Wille mitzuwirken bereit wäre. Denn gemeinhin verleiht Gott, was er antecedenter spendet, so viel an ihm ist, auch consequenter, vorausgesetzt, daß sich dem kein Hinderniß entgegenstellt. Indem er dem Menschen einen freien Willen verlieh, hat er antecedenter jene Opera recta verliehen, die im Vermögen des freien Willens liegen, und er würde die hiedurch ermöglichte Rectitudo aller Acte demselben auch ex consequenti verleihen, wenn der menschliche Wille seinerseits jeden actus elicitus auf die rechte Weise vollbringen würde. Darin, daß dieß nicht geschieht, also in einem Defecte

---

[1] Das in vor. Anm. citirte Capitel in Anselm's Schrift beginnt: Discip. Numquid vel Deus potest illi auferre rectitudinem? Magister: Vide quomodo non possit. Totam quidem substantiam, quam de nihilo fecit, potest redigere in nihilum; a voluntate vero habente rectitudinem non valet illam separare etc.

[2] Diese Bemerkung gilt folgendem Passus bei Anselm l. c.: Mag. Si Deus separat hanc rectitudinem ab alicujus voluntate, aut volens hoc facit, aut nolens. Discip. Nolens non potest. Mag. Si itaque aufert alicujus voluntati praefatum rectitudinem vult quod facit . . . . Ergo si Deus saepe fatam rectitudinem tollit ab aliquo, non vult eum velle, quod vult cum velle. Discip. Nil consequentius et nihil impossibilius. Mag. Igitur nihil magis impossibile, quam Deum rectitudinem voluntatis auferre.

[3] Quod autem illud consequens sequeretur ex illa ratione, probo: Possum peccare in A, ergo Deus potest non velle me esse rectum in A; sequitur enim in illis de inesse, si pecco in A, ergo non vult me esse rectum in A quia ex opposito sequitur oppositum: si vult me esse rectum in A, sum rectus in A, et ita non pecco; sed si non vult me esse rectum in A, non vult me velle illud in A; quod vult me velle in A; ergo Deus potest non velle, me velle in A, quod ipse vult me velle in A, quod est impossibile. 2 dist. 37, qu. 2, n. 13.

der Causa secunda, ist der Grund gelegen, daß die Causa superior das nicht erwirkt, was sie, soweit es an ihr ist, zu erwirken disponirt wäre.

Ein Geschenk des vorausgehenden Willens Gottes war die ursprüngliche Gerechtigkeit des gottgeschaffenen Menschen, deren der gefallene Mensch entbehrt. Duns Scotus stellt sich ganz auf Anselm's Seite, wenn er gegen Alexander Halesius, Bonaventura, Thomas Aquinas das Wesen der Erbsünde ausschließlich in die Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit verlegt. Ohne Zweifel hängt diese Ansicht mit seinem vorerwähnten Indeterminismus in Sachen der menschlichen Willensfreiheit zusammen, die ihm durch die augustinische Auffassung der Erbsünde gefährdet schien. Er wendet sich speciell wieder gegen Heinrich's Ansicht, daß Adam's Sünde in der sinnlichen Natur des Menschen eine krankhafte Beschaffenheit erzeugt habe, daß diese krankhafte Beschaffenheit durch Zeugung sich forterbe und die Seelen der gezeugten Kinder inficire. Scotus begreift nicht,[1] wie der sündige Wille Adam's eine solche Macht auf den Leib ausüben konnte, daß er denselben alterirte und ihm eine krankhafte Beschaffenheit beibrachte; dieß erscheine umsoweniger erklärlich, wenn der sündige Wille Adam's auf ein unsinnliches Object, z. B. Gleichsein mit Gott u. s. w., gerichtet war; wie kommt es endlich, daß der Wille, der im ersten Menschen durch sich allein den Leib corrumpiren konnte, selbst mit Hilfe der göttlichen Gnade den im Leibe excitirten bösen Zunder (fomes peccati) nicht mehr zerstören kann, wie Heinrich, Bonaventura und Thomas versichern? Was soll ferner der Fomes in carne? Nicht die Caro an sich, sondern der Appetitus sensitivus lehnt sich gegen den Willen auf, der über den Leib einen Dominatus despoticus, über den der Seele angehörigen Appetitus sensitivus aber nur einen Dominatus politicus ausübt. Soll der Fomes dennoch in die Caro verlegt werden, so müßte er dem Organ des sinnlichen Begehrens einwohnen; nun ist aber nicht der ausgebildete organische Leib, sondern bloß der aus dem Leibe entsonderte Same Object der Transfusion, also kann von einer Transfusion der Caro infecta fomite keine Rede sein. Der Same als solcher ist kein geeignetes Medium der Traduction jenes angeblichen Fomes; denn er ist nichts anderes, als ein zur Ernährung des Leibes nicht verwendeter Ueberschuß, der somit auch nicht von der

[1] 2 dist. 32.

Seele des Erzeugers animirt wird, somit auch von der Seele desselben nicht inficirt sein kann;[1] und gesetzt, er wäre inficirt, so geht er in der Bildung des organischen Leibes aus ihm so viele Wandlungen durch, daß nach vollendeter Bildung des Leibes mit der ursprünglichen Substanzialform des Samens auch die Qualitas morbida desselben zerstört sein müßte. Heinrich stützt sich auf den Satz, daß vom Inficirten nur Inficirtes gezeugt werden könne; ein aussätziger Vater zeuge aussätzige Kinder. Diesem Grundsatze gemäß müßte ein Löwe, welcher einen Menschenleib verzehrt, von dem demselben immanenten Fomes inficirt werden; diese Folgerung will indeß Duns Scotus mehr scherzweise verstanden wissen.[2] Ernst gemeint ist hingegen der Einwand, daß nach Heinrich's Anschauungen folgerichtig auch ein durch ein Wunder aus dem Fleische des Fingers gebildeter Mensch mit der Erbsünde behaftet sein müßte, eine Consequenz, welche mit Anselm's erleuchteter Theologie nicht vereinbar sei.[3] Einen letzten Anstoß nimmt Duns Scotus noch daran, daß, wie zuerst der sündige Wille Adam's das Fleisch verdorben, so weiter das Fleisch die Seelen der Adamskinder verderben soll; dieß sei ein bedenklicher Zirkel, in welchem zwei einander entgegengesetzte äquivoke Ursachen mit gleichen Wirkungen ausgestattet werden. Auch ist nicht zu ersehen, wie der immaterielle Wille von der materiellen Caro soll immutirt werden können, während man doch nebenher annimmt, daß der Intellect vom sinnlichen Phantasma nur unter Vermittelung des Intellectus agens immutirt werden könne. Sollte also der Wille nicht so immateriell, wie der Intellect sein?

Scotus' Einwendungen gegen die von ihm bekämpfte Theorie der Erbsünde haben ihren Rückhalt in der eigenthümlichen Fassung seines anthropologischen Dualismus, zufolge welchem der menschliche

---

[1] Confirmatur per Anselmum de concept. Virg. capp. 6 et 7, ubi vult, quod non magis est semen infectum, quam sputum vel sanguis; et si de istis formaretur corpus organicum, non videretur qualiter ex ejus infectione anima inficeretur. L. c., n 5.

[2] Posset responderi: Virtus infecta de infecto semine generat carnem infectam; et tunc non valet instantia de leone, quia virtus ejus activa conversiva cadaveris in membrum leonis non est infecta. Ibid.

[3] Quod est contra Anselmum (concept. Virg., c. 19), ubi vult, quod duae sunt rationes, quare Christus non contraxit peccatum originale, et quarum una per se sufficeret sine altera. Una, quia purgata fuit caro in ejus beata matre Virgine; secunda, quia non erat filius naturalis Adae, et ideo non obligabatur in Adam. Ibid.

Körper als solcher (caro) eine distincte besondere Weisenform hat, so daß er von den psychisch moralischen Zuständlichkeiten des inneren geistigen Menschen nicht unmittelbar berührt werden kann. Auch Heinrich huldiget diesem Dualismus,[1] faßt aber die intellective Seele vorherrschend nur als receptives Formwesen, so daß sie, des ursprünglichen Gnadenstandes beraubt, der sinnlichen Animalität gegenüber in einem viel abhängigeren Verhältniß erscheinen muß, als bei Duns Scotus. Man darf indeß nicht meinen, daß Scotus in geringerem Grade Supranaturalist wäre, als die von ihm bekämpften Gegner; der Unterschied zwischen ihm und diesen ist nur der, daß er dasjenige, was jene als Zustand der verderbten Menschennatur ansehen, als natürliche Unvollkommenheit der sich selber überlassenen Menschennatur nimmt, so daß diese ohne Heiligungsgnade einer geordneten, sittlich normalen Selbstbethätigung gar nicht fähig ist. Der sich selbst überlassene und auf seine eigenen natürlichen Kräfte beschränkte Mensch ist nach Duns Scotus ebensowenig, als nach der Ueberzeugung seiner Gegner fähig, den Stand der sittlichen Gerechtigkeit vor Gott zu erringen und das ewige Heil zu erwerben; die Richtung auf sein übernatürliches Ziel kann dem menschlichen Willen und Wesen nur durch Gott selber ertheilt werden. Außer dem Gegensatze zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem ist aber auch der mit demselben keineswegs zusammenfallende, vielmehr sich kreuzende Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit in's Auge zu fassen, für dessen Wahrnehmung Duns Scotus in seiner antispeculativen Tendenz völlig unempfänglich war, während er sich bei den von Duns Scotus bekämpften Theologen, welche die Vitiosität der gefallenen Menschennatur betonten, das Recht seiner Geltung verschaffte. Der von Paulus hervorgehobene Widerstreit zwischen Geist und Fleisch im Menschen kann als etwas der Idee des Menschen Widersprechendes nicht für die reine Natürlichkeit des Menschen genommen werden; er bekundet vielmehr ein Verderbtsein der reinen Natürlichkeit, die allerdings schlechthin nur in der Gnade, in der Einigung mit Gott gewahrt bleiben kann, in dieser Einigung aber über sich selbst erhoben und geklärt wird, so daß die reine Natürlichkeit als solche nie und nirgends factisch existirt. Duns Scotus kann von der Herabsetzung des Menschen auf den Stand der pura naturalia nur darum sprechen, weil ihm die Naturalia gewissermaßen nur die

[1] Ueber das Verhältniß des anthropologischen Dualismus Heinrich's zu jenem des Duns Scotus vgl.: Heinrich v. Gent. S. 11 f.

gesonderten Theile des in Gott oder in der Gnade zu einenden und harmonisch zu vermittelnden Menschenwesens sind, daher die Theile für sich nur ihren besonderen Antrieben folgen, und demzufolge der Mensch in puris naturalibus schon im Widerstreite mit sich befangen sein muß.

Unter den von Duns Scotus bekämpften Gegnern ist Thomas derjenige, aus dessen anthropologischer Grundanschauung sich der Widerstreit zwischen dem höheren und niederen Begehren im Menschen am besten erklären läßt, weil er, die Anima vegetativa und sensitiva als natürliche Educte aus dem Stoffe ansehend, den spirituellen und sinnlichen Theil des menschlichen Wesens richtig auseinanderscheidet, während Scotus mit der Anima intellectiva auch die Anima sensibilis dem Menschen durch Gott infundirt werden läßt, so wie auch Heinrich beide Seelen in Eins verfließen läßt. Dieser letztere Punkt deutet übrigens auf ein der gesammten peripatetischen Scholastik gemeinsames Gebrechen hin, welches darin besteht, daß man das sinnliche Trieb- und Empfindungsleben einzig nur von der Seite in's Auge faßte, nach welcher es sich dem seelischen Empfinden zum Bewußtsein bringt, ohne auf die der sinnlichen Leiblichkeit als solcher eignende Lebendigkeit zu reflectiren, deren Emancipation vom sittlichen Geistwillen im gefallenen Menschen den anthropologischen Erklärungsgrund des von Paulus urgirten Streites zwischen Geist und Fleisch darbietet. Demgemäß unterscheidet sich der Stand des gefallenen Menschen vom Stande des Menschen vor dem Falle dadurch, daß im ursprünglichen Menschen das seelische Formprincip die lebendige sinnliche Leiblichkeit in Kraft der Gnade grundhaft zu fassen und zu continuiren fähig war, während dieß nach dem Falle selbst im Stande gnadenvoller Gehobenheit des inneren seelischen Menschen nicht möglich ist, und der geistige Selbstbesitz des Menschen nur ein moralischer sein kann. Duns Scotus vermag diesem Unterschiede zwischen dem Stande des Menschen vor und nach dem Falle nicht gerecht zu werden;[1] er betont gegen Thomas und Bonaventura das natürliche Posse mori des Menschen im Urzustande, und glaubt, daß das wirkliche Mori nur deßhalb nicht eingetreten wäre, weil die im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit sich Bewährenden vor dem naturnothwendigen Eintritte der Auflösung in's Paradies würden ent-

[1] 2 dist. 19.

rückt worden sein. Thomas[1] und Bonaventura[2] heben allerdings, wie Duns Scotus scharfsichtig wahrnimmt, nur das in der Gnade des Urzustandes begründete Non posse mori hervor, welches in der Auffassung derselben als ein durch Gott bewirktes Fernhalten des zu folge der bloß natürlichen Ordnung unvermeidlichen Todes erscheint. Das in der Idee des Menschenwesens als eines den rein sinnlichen Lebewesen übergeordneten Wesens begründete Posse non mori, welches von dem übernatürlich gewirkten, für die Dauer des Urzustandes geltenden Non posse mori wohl zu unterscheiden ist, konnte, so lange der Standpunkt der Idee noch nicht erfaßt war, nicht zu seinem Rechte kommen, und Michael Bajus, welchem eine Ahnung dieses Standpunktes aufging, confundirte ihn mit dem theologisch-supranaturalen Momente, so daß er der, wenn schon nicht in's Wesen der Sache eindringenden, aber doch theologisch unverfänglichen Auffassung eine falsche und anstößige Anschauung substituirte, welche natürlich nicht ungerügt bleiben konnte.[3]

Als einen Geistesverwandten und Vorläufer des Bajus und der belgischen Augustinianer des 16. und 17. Jahrhunderts kann man Heinrich von Gent bezeichnen, dessen Ansichten über den Urzustand Duns Scotus einer besonderen Besprechung unterzieht.[4] Heinrich[5] war der Ansicht, daß die Justitia originalis nebst den supranaturalen Gnadengaben auch eine den sittlichen Willen rectificirende natürliche Qualität in sich schloß, die mit der ersten Menschensünde verloren gieng, so daß der menschliche Wille gegenwärtig im Gegensatze zu seiner ursprünglichen natürlichen Rectitudo eine Voluntas incurvata sei, und demzufolge unvermögend, die gegen das sittliche Gesetz sich auflehnenden Triebe zu beherrschen. Wollte man jene ursprüngliche natürliche Rectitudo des Willens und ihren nachfolgenden Verlust läugnen, so erschiene der Verlust der Justitia originalis als eine bloße Reduction auf den Stand der pura Naturalia, die als solche unmöglich einen Stand der Sünde bedeuten können. Duns Scotus zieht

[1] 1 qu. 79.

[2] Sentt. 2, dist. 19, art. 2, qu. 1.

[3] Vgl. unter den censurirten Lehrsätzen des Bajus folgende: Prop. 26 Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. — Prop. 25: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, set naturalis conditio.

[4] 2 dist. 29.

[5] Quodlibet. VI, qu. 11.

aus Heinrich's eigenartiger Aufstellung die gerade umgekehrte Folgerung, daß der Mensch gegenwärtig gar nicht sündigen könne, da sein erstes Sündigen in der Corrumpirung jener natürlichen Rectitudo bestand, die er gegenwärtig, da er sie verloren hat, nicht mehr corrumpiren kann. Uebrigens ist jene ursprüngliche Rectitudo eine völlig überflüssige Annahme, da der Wille als solcher zufolge der sein Wesen constituirenden Freiheit auch jetzt noch die untergeordneten Triebe besser beherrschen können muß, als die Rectitudo, die nach Heinrich's Annahme doch nur eine accidentale Qualität ist, selbst im Urzustande es vermocht hätte. Wäre der Status lapsae naturae etwas anderes, als die Reduction auf den bloßen Status naturae, schlösse er, wie Heinrich annimmt, eine Verkehrung der pura Naturalia in sich, so müßte dieß in den Wahrnehmungsbereich der natürlichen Vernunft treten; aber den hervorragendsten Vertretern des natürlichen Vernunfterkennens hat eine Wahrnehmung solcher Art sich entzogen, womit eben neuerdings Heinrich's ursprüngliche Rectitudo als eine bloße Fiction constatirt ist. Dieses letztere Argument des Duns Scotus ist unrichtig, und die daraus gezogene Folgerung eine Voreiligkeit; Duns Scotus vergaß auf Plato's Lehre vom Falle der vorzeitlich existirenden Seelen, welche doch sicher das Gefühl einer mit der Idee des Menschenwesens nicht congruenten Beschaffenheit des Status naturae in sich schließt. Es ist ganz folgerichtig, wenn Duns Scotus[1] an der Möglichkeit festhält, daß der Mensch auch in seinem dermaligen Zustande jede schwere Sünde meiden könne, wenn er ferner von der Möglichkeit einer natürlichen Gerechtigkeit der Heiden spricht, die er freilich ohne eine auch ihnen zu Theil gewordene Gnade undenkbar findet. Das Gebot, Gott über Alles zu lieben, ist ein natürliches Gebot; wofern nun der auf die pura Naturalia reducirte Mensch die zeitweilige Erweckung des Actes dieser natürlichen Liebe nicht unterläßt, so wird er hiemit de congruo zum Empfange der Gratia sanctificans disponirt. Es kommt nur auf ihn an, ob er der ihm angebotenen Gnade auf seinen Willen Einfluß gewährt oder nicht; im ersteren Falle ist er thatsächlich in den Stand der sittlichen Gerechtigkeit versetzt, im letzteren Falle sündiget er zum Tode. Es kommt also lediglich darauf an, daß der Mensch von dem ihm verliehenen freien Willen den rechten Gebrauch mache, womit sich recht wohl vereint,

[1] 2 dist. 28.

daß er das Böse nur in Kraft der Gnade zu vermeiden vermöge. Dem Gesagten zufolge erklärt sich Duns Scotus entschieden gegen Heinrich, welcher es für unmöglich erklärt, daß der Mensch in statu lapsae naturae alle göttlichen Gebote erfüllen könne; er ist aber auch mit Bonaventura nicht einverstanden, wenn dieser[1] lehrt, daß der Mensch ohne die Gratia gratum faciens die göttlichen Gebote zwar quoad substantiam operis, aber nicht quoad intentionem mandantis erfüllen könne. Denn außer der eingegossenen Tugend der Charitas gibt es eine natürliche Liebe Gottes über Alles, deren Beachtung und richtige Würdigung zu einer veränderten Auffassung der Sachlage führt. Man wird nicht fehlen, auch hier einen neuen Beleg der Nachwirkung der Anschauungen Baco's[2] bei Duns Scotus zu erkennen; die Bewunderung, welche Roger Baco den moralischen Lehren eines Cicero und Seneca zollt, die ideale Verklärung, in deren Glanz auf Grund apokrypher Nachrichten der Charakter des Aristoteles bei Baco tritt, lassen diese Männer als Genossen der christlichen Gemeinschaft erscheinen, selbst wenn ihnen jene Erkenntnisse oder anticipirten Ahnungen des christlich Wahren abgiengen, welche Baco einem Plato, und noch mehr einem Aristoteles zuzuschreiben nicht Anstand nahm. Wir aber können in dem eigenthümlichen Verhältniß zwischen Duns Scotus und den von ihm bekämpften Theologen seines Zeitalters nur abermals die Unzureichendheit des Stehenbleibens bei dem Gegensatze zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem ohne Vermittelung dieses Gegensatzes mit jenem anderen zwischen Idee und Wirklichkeit constatiren. Das Unterlassen dieser Vermittelung ist Ursache, daß Heinrich im Heidenthum nur die dunkle Seite, die Zustände trostloser Gottverlassenheit sieht, während Duns Scotus als Theolog zwar Heidenthum und Christenthum strenge scheidet, aber nur zu dem Ende, um darzuthun, daß sittliche Integrität auch in der Heidenwelt mindestens denkmöglich ist, während er auf ein Urtheil über die factischen sittlichen Zustände innerhalb derselben verzichtet. Die Kirche als christliche Heilsanstalt erscheint ihm ausschließlich unter dem Gesichtspunkte einer positiven Institution, welche ihren Grund im göttlichen Willen hat, ohne daß sich, von der nun einmal feststehenden göttlichen Willensentschließung abgesehen, ihre innere Nothwendigkeit beweisen ließe. Nothwendig ist nur die Gnade, die es auch dem Heiden möglich macht, gerecht zu

[1] Sentt. II, dist. 28, art. 1, qu. 3.

[2] Siehe Psychologie u. s. w. des Roger Baco. S. 107.

leben. Daß die Idee des Heiles und der Erlösung auch in der Sehnsucht der besseren Elemente der Heidenwelt, wenn schon in rein subjectiver Weise, sich aussprach, und Christenthum und Kirche die geschichtliche Wirklichkeit dessen darstellen, was in jener auch dem Heidenthum sich aufdrängenden Idee geistig, wie unvollkommen immerhin, anticipirt wurde, lag außerhalb des Gesichtskreises des Duns Scotus und der von ihm bekämpften Meinungsgegner; daher weder einem Duns Scotus das in der heidnischen Sehnsucht nach Erlösung sich aussprechende Bekenntniß des Gefühles der Sündhaftigkeit und Verschuldung, noch einem Heinrich von Gent die in diesem Gefühle und Bekenntniß sich bereits offenbarende Macht des Heiles und der Rettung verständlich war.

In der Idee des Heiles, welche, obschon rein subjectiv, in der Form des Wunsches und Bedürfnisses, von der sündigen Heidenwelt appercipirt wurde, lag implicite auch eine andere Idee, nämlich jene des Menschen, wie er seinem gottgedachten Wesen gemäß beschaffen sein und sich darstellen soll, und das Gefühl des Abstandes und Widerspruches zwischen der Idee des Menschen und zwischen dem, als was er in Wirklichkeit sich darstellt, enthalten. Die christliche Theologie setzt als Heilslehre jenen Widerspruch als gegebene Thatsächlichkeit voraus, in deren Beseitigung sich eben die Macht des Heiles erproben soll. Thomas Aquinas gibt dem Mißverhältniß zwischen Idee und Wirklichkeit des gefallenen Menschen einen theologischen Ausdruck, wenn er von einer Destitution der Seelenkräfte spricht,[1] welche er als eine Verwundung der Menschennatur bezeichnet. Die Heilung kann selbstverständlich nur durch die Gnade erfolgen, die, um das Wesen oder die Natur des Menschen gesunden zu machen, in das Wesen eingehen, und aus der Tiefe desselben heraus regenerirend wirken muß.[2] Heinrich schließt sich dieser Ansicht selbstverständlich an, und dieß um so mehr, da nach seiner uns schon bekannten Anschauungsweise Wesen und Kräfte der Seele nur sehr beziehungsweise von einander unterschieden sind. Duns Scotus hingegen will das Wirken der Gnade ausschließlich auf die Willenspotenz beschränkt wissen, wofür er sich abermals auf seine Lieblingsauctorität, auf Anselm beruft;[3] theilweise

[1] 2, 1 qu. 85, art. 3.

[2] 2, 1 qu. 110, art. 4.

[3] Gratia tantum perficit animam in ordine ad determinatum actum i. e. meritorium, qui scil est solius voluntatis, secundum Anselmum de Concept.

hat er auch die Auctorität Bonaventura's für sich, welcher[1] in der Frage, ob das Wirken der Gnade auf die Essenz, oder auf die Potenzen der Seele gehe, allerdings beziehungsweise der thomistischen Ansicht beipflichtet, jedoch so, daß er eine Wirkung der Gnade auf das Wesen der Seele nur durch das Mittel der von der Gnade influenzirten Potenzen für möglich hält. Thomas urgirt, daß das Agere ein Esse, somit das Supranaturaliter agere ein Supranaturaliter esse, ein gnadenvolles Gehobensein der Seele involvire. Duns Scotus betont seinerseits den moralischen Zweck der Gnade, der durch sich selber ihr Wirken auf den Willen beschränke; aus der entgegengesetzten Ansicht würde folgen, daß ein des Willens entbehrendes Intellectivwesen in Folge der aus der Essenz desselben in die Intellectivpotenz redundirenden Gnadenwirkung meritorische Acte setzen könnte, ja daß die Seele absque actu secundo d. i. ohne selbsteigene Bethätigung und ohne Attingirung ihres letzten Objectes, welches doch nur durch die Potenzen der Seele ergriffen werden könne, selig sein könne.

Diese letztere Bemerkung kann sich nicht auf Thomas, sondern nur auf Heinrich[2] beziehen, dessen psychischer Sensismus allerdings derartige quietistische Consequenzen in sich schließt. Mit der Aufdeckung dieser Schwäche ist jedoch nicht der von Thomas urgirte Gedanke einer Sanatio in radice, einer regenerativen Umbildung des durch die Sünde corrumpirten Menschenwesens durch die Kraft der Gnade abgewiesen und es ist ein Irrthum des Duns Scotus, die Wirkungen der Gnade einzig auf die moralische Weckung und Belebung des Menschen zu beschränken. Die Wirkungen der Gnade beziehen sich auf den gesammten inneren Menschen als denkenden, empfindenden, wollenden; eben deßhalb aber muß das Göttliche den Menschen in der innersten Tiefe seines Wesens fassen, um aus dieser radial auf alle Kräfte des inneren seelischen Menschen wirken zu können. Das Wirken der Gnade wird, wofern es die seelische Selbstthätigkeit nicht aufheben, sondern vielmehr eine Hebung und Förderung aller seelischen Kräfte nach sich ziehen soll, nicht anders gedacht werden können, denn als eine Erhebung des seelischen Wesens über sich selber; dieses Gehobensein der Seele wird sich unter Einem als Erleuchtung des Denkens,

---

Virg. c. 4 et alibi frequenter; ergo perficit praecise inquantum est illa potentia, cujus est talis actus haec; est voluntas, ergo etc. 2 dist. 26.

[1] Sentt. II, dist. 26, qu. 5.

[2] Vgl. Henric. Quodlibet. III, qu. 12.

Läuterung und Klärung des seelischen Empfindungslebens, als Belebung des sittlichen Willens offenbaren. In der innersten Mitte ihres Wesens, in deren Tiefen die einzelnen Kräfte der Seele sich sammeln, um sich zum vollen ungeschwächten Wirken zu befähigen, muß die Seele von der Gnade gefaßt werden, die Kraftstrahlung der Gnade muß als belebender Zufluß aus der centralen Wesensmitte in die besonderen Kraftmöglichkeiten der Seele erscheinen.

Diese Auffassung des Wirkens der Gnade hat, wie bereits aus dem Gesagten hervorgeht, eine von den regenerativen Zwecken desselben unabhängige Bedeutung, die sich unmittelbar aus dem Wesen des christlichen Supranaturalismus selber ergibt, und mit der tiefen und vollen Würdigung des soterischen Wirkens des Gottmenschen Christus auf's Engste zusammenhängt. Die Gnade erscheint hier als das göttliche Lebenselement der Seele und als ein Element der Läuterung und Klärung, welches aus der von der Kraft des göttlichen Lebens durchdrungenen Seele auch in die sinnliche Leiblichkeit redundiren soll. Dieser Auffassung muß aber weiter auch jene der christlichen Heilsgnade conformirt werden, die in engster Verbindung mit der Idee Christi als des Heiles in reellster Wirklichkeit verstanden und entwickelt werden muß, und zwar so, daß der Opfertod Christi, der nach Duns Scotus bloß auf einem Beneplacitum divinum beruht, in die engste Beziehung, nicht bloß zur Idee der Menschheitserneuerung, sondern zur Idee der dereinstigen Naturverklärung und allgemeinen Weltvollendung gesetzt wird. Die Tödtung und Brechung des sterblichen Leibes Christi, der für uns in den Tod sich hingab, gleicht dem Zerbrechen eines die kostbarsten Salbendüfte in sich fassenden Gefäßes; wie diese aus dem zerbrochenen Gefäße im Raume sich verbreiten und die Lüfte balsamisch durchdringen, so hat das am Kreuze verströmte Blutleben Christi sich im Weltraum als ein göttlich inspirirter Aether ausgebreitet, der als ein grundhaftes Element der zukünftigen Welterneuerung und Naturverklärung in der verklärten Leiblichkeit Christi zusammengehalten ist und die Lebensatmosphäre der dereinst zum seligen Leben Auferstehenden bilden soll. Es handelt sich also im Opfertode Christi nicht bloß um die Sühnung menschlicher Verschuldung, welche allerdings, wie Duns Scotus will, ohne dieses Opfer durch einen einfachen Act der göttlichen Verzeihung erwirkt werden konnte, auch nicht bloß um die Zuwendung der durch Christi Verdienen uns erworbenen Heiligungsgnaden, welche gleichfalls ohne diese Art der Vermittelung gespendet werden konnten,

sondern um einen in allgemein menschlichen und universalkosmischen Verhältnissen gegründeten Connex der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi mit dem göttlichen Heils- und Rettungswerke, der auf eine in der Person Christi centrirende supranaturale Wirklichkeit hinweist, die in Kraft des soterischen Wirkens Christi actuirt werden soll. Selbstverständlich ist in die Idee dieser durch die dereinstige Weltverklarung vollkommen zu actuirenden supranaturalen Wirklichkeit auch die von Scotus so energisch betonte ethische Ordnung des Menschendaseins hineingenommen, die ja im Opfertode Christi als der heiligsten aller Menschenthaten ihr absolutes Complement hat; denn eben die universalkosmische Bedeutung dieser That hebt die ethische Daseinsordnung über sich selbst in den Bereich einer supranaturalen Wirklichkeit empor, deren vollkommene Actuirung das Endziel der gottgeleiteten Menschheits- und Weltentwickelung ist. Augenscheinlich strebt die kirchliche Dogmatik in ihrem heutigen Entwickelungsstande der vollkommenen Erfassung und Ausgestaltung dieses realistischen kirchlichen Supranaturalismus zu; das Bedürfniß einer tieferen Fassung der Sacramentenlehre sowie einer ausgebildeteren Darstellung der Eschatologie drängt unabweislich hierauf hin. Die denknothwendige Consequenz dieses Bestrebens kann aber nur eine distinctere Scheidung der Aufgaben des philosophischen Denkens von den Zielen und Functionen des kirchlichen Dogmatikers sein, welchen sich allerdings die Philosophie als willkommene Helferin darbietet, jedoch nicht so, daß sie einzig im Dienste der Theologie zu arbeiten hätte, wie es von Seite heutiger Thomisten öfter ausgesprochen worden ist; weniger durch ihren Stoff der ebenso allumfassend, wie jener der Theologie, als durch ihre Aufgaben und Ziele scheidet sich die Philosophie von der Theologie ab. Wie diese in der Realität der supranaturalen Wirklichkeit, so hat jene in der Idee alles Wirklichen und thatsächlich Gegebenen ihr specifisches Erkenntnißobject, dessen Erfassung die Haupt- und Centralaufgabe ihrer Functionen ist. Von einem bloßen Dienstverhältniß der Philosophie zur Theologie konnte mit Fug und Recht in der mittelalterlichen Theologie die Rede sein, weil dazumal in der Philosophie der Standpunkt der Idee noch nicht durchgebrochen war. Die in's gegenständliche Sein versenkte scholastisch-peripatetische Philosophie hatte es nur mit Sachen und Sachbegriffen, nicht aber mit Ideen zu thun; der Idealbegriff der Dinge war in der That nur durch das Object der Theologie repräsentirt, und damit eine unmittelbare Unterordnung der

Philosophie unter die Theologie involvirt. Anders steht die Sache bei dem heutigen Entwickelungsstande der philosophischen Speculation; die ideale Wirklichkeit des in Gottes Macht regenerirten Weltdaseins, von welcher in der kirchlichen Theologie und Heilslehre die Rede ist, ist etwas von der durch die Philosophie zu erfassenden Idee des Wirklichen durchgreifend Verschiedenes, und damit der Forschungskreis der Philosophie als eines selbstständigen, auf die Macht des Selbstdenkens gestellten Erkenntnißgebietes von jenem der Theologie auf das Bestimmteste abgegränzt.

Thomas stellt einen erhabensten Begriff der kirchlichen Theologie auf, wenn er sie in ein Subalternverhältniß zum Wissen der Seligen von Gott und den göttlichen Dingen bezeichnet. Damit ist die in Gott vollendete Wirklichkeit der Dinge als das eigentliche Object der Theologie bezeichnet. Diese Wirklichkeit ist aber nach Thomas ein Gegenstand des Schauens, und damit die Theologie principiell auf den Boden der reinsten Thatsächlichkeit gestellt. Ist diese Auffassung der Theologie wahr, so bestätiget sie das antagonistische Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie als zwei von einander verschiedenen Gedankenmächten, deren eine auf die durch das göttliche Sein und Wirken gegebenen Thatsächlichkeiten, die andere auf das menschliche Selbstdenken, in dessen Macht jene Thatsächlichkeiten in das Licht idealer Vernunfterkenntniß erhoben werden sollen, gestützt ist. Daß bei dieser Verhältnißbestimmung der Theologie der Vorrang vor der Philosophie gewahrt bleibt, liegt auf der Hand; ebenso klar ist aber, daß mit der Einrückung des Zeitmenschen in das jenseitige Schauen, welche nicht ein geistig passives Verhalten sein kann, sondern als ein höchst gesteigerter Grad geistiger Activität gefaßt werden muß, nicht nur der für das zeitliche Erkennen fixirte Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie hinwegfallen, sondern überdieß an die Stelle der auf dem Glaubensgrunde stehenden Theologie jene Erkenntnißart treten muß, als deren unvollkommene zeitliche Anticipation die Philosophie als Erkennen aus Ideen zu gelten hat. Dieß ergibt sich sogar unmittelbar aus der thomistischen Auffassung der Theologie als einer Subalternwissenschaft im Verhältniß zur Wissenschaft Gottes und der Seligen. Das göttliche Wissen ist gewiß ein actives, und wenn jenes der Seligen unter dasselbe Genus fällt, muß es gleichfalls ein actives sein. Duns Scotus lehnt die thomistische Auffassung der Theologie ab, weil er diese überhaupt nicht als speculative Wissenschaft gelten lassen will; anderer-

seits strebt er ein reines Vernunftwissen an, mittelst dessen er einen denknothwendigen Zusammenhang der gegebenen gottgeschaffenen Erfahrungswirklichkeit in einem höchsten gottgesetzten Realprincipe ermitteln will. Ersteres bestimmt ihn, die Anselm'sche Genugthuungstheorie als speculative Unterlage der christlich theologischen Heilslehre entschiedenst abzulehnen; letzteres führt ihn darauf hin, die christologische Idee als denknothwendigen höchsten Abschluß einer rationalen Weltlehre hinzustellen, und die von den Theologen seines Zeitalters gemeinhin recipirte Lehre von der Bedingtheit der Incarnation durch das Factum der Menschensünde zu verwerfen.

Duns Scotus[1] reducirt die Satisfactionstheorie Anselm's auf folgende vier Punkte: Eine Erlösung des Menschen war nothwendig, weil er sonst vergeblich geschaffen worden wäre; es war nothwendig, daß die Erlösung in Form einer Genugthuungsleistung an Gott sich vollzog; diese Leistung konnte nicht durch einen bloßen Menschen, sondern nur durch einen Gottmenschen gesetzt werden; sie involvirte mit Nothwendigkeit die Selbsthingebung Christi in den Tod als einzig ausreichendes Sühnmittel. Duns Scotus findet diese Nothwendigkeitstheorie mit seiner selbsteigenen Anschauung von der Natur des contingenten Geschehens und der absoluten Freiheit des souverainen göttlichen Wollens schlechthin unvereinbar. Anselm nimmt seinen Ausgang von der Nothwendigkeit einer Erneuerung des gefallenen Geschlechtes. Bestünde eine solche Nothwendigkeit für Gott, so könnte sie nur eine hypothetische sein, nämlich in Folge eines vorausgegangenen göttlichen Prädestinationsbeschlusses, durch welchen die Menschen zur ewigen Glorie vorherbestimmt werden; nun ist aber dieser Beschluß selber etwas Contingentes und vom souverainen göttlichen Wollen Abhängiges, also muß auch die durch diesen Beschluß bedingte Erneuerung des Geschlechtes als etwas Contingentes angesehen werden. Gesetzt aber, Gott wollte das gefallene Geschlecht erlösen, so war der Sühntod Christi durchaus nicht das einzige und schlechthin nothwendige Mittel. Anselm hält ihn für nothwendig wegen der Gott schuldigen Genugthuungsleistung. Es ist jedoch überhaupt die Frage, ob Gott außer der Reue und Zerknirschung des Fehlenden noch eine Satisfaction fordern müsse. Wenn aber statt des Fehlenden ein Unschuldiger die Genugthuung leisten sollte, so folgt daraus noch nicht, daß

[1] 3 dist. 20.

dieser Unschuldige Mensch und Gottmensch sein mußte; statt eines Menschen oder Gottmenschen konnte ja auch ein Engel Gott eine wohlgefällige Leistung als Recompensation für die Sünden der Menschen anbringen, statt eines Gottmenschen genügte ein ohne Sünde empfangener, von Gott höchstbegnadeter Mensch als Wiederverdiener der den übrigen Menschen verloren gegangenen göttlichen Huld. Anselm stützt die Nothwendigkeit einer gottmenschlichen Genugthuung darauf, daß die Genugthuungsleistung an Werth dasjenige überwiegen mußte, um dessen Preis der Mensch nicht sündigen durfte; nun durfte der Mensch um den Preis der ganzen Welt nicht sündigen, also mußte die Genugthuungsleistung an Werth alle Creatur übersteigen, und konnte demzufolge nur von demjenigen, der obwohl Mensch, doch zugleich auch Gott war, dargebracht werden. Duns Scotus findet darin eine übertreibende Ueberschwenglichkeit. Adam selber konnte schon in Kraft seines Willens eine erste und einzige Sünde in Kraft der Gnade durch einen oder mehrere Acte wahrer und reiner Liebe Gottes um seiner selbst willen überbieten; in der Bethätigung dieser Liebe zu Gott um seiner selbst willen war schon enthalten, daß Adam um den Preis der ganzen Welt Gott nicht mehr beleidigen wolle, und dieß konnte genügen, indem die damit an den Tag gelegte Liebe eines edelsten Objectes die durch Sünde bekundete Liebe zu einem unedlen Objecte sicher aufwog. Jene heilige Liebe zu Gott, welche genügen konnte, ist freilich nicht etwas, was größer als die ganze Welt wäre; aber auch die Liebe Christi als Menschen zu Gott hatte nicht diesen Charakter des Unendlichen, der überhaupt durch die Formalis ratio rei ausgeschlossen ist, und daher von Anselm in unpassender Weise urgirt wird. Duns Scotus besteht demzufolge darauf,[1] daß die Genugthuung Christi nur endlichen Werth hatte und vor Gott nur so viel gelten konnte, als Gott sie gelten lassen wollte, weil das Gegentheil eine Beschränkung der göttlichen Freiheit involviren würde; er gibt jedoch zu, daß Gott ihr in Ansehung des göttlichen Suppositum der Person Christi einen unendlichen Werth beimessen konnte, obschon diese Beimessung von einer Ratio extrinseca d. i. von einer außerhalb der menschlichen Natur Christi gelegenen Ursache abhängig gemacht war.

Anselm's Satisfactionstheorie war für ihr Zeitalter überraschend und neu, und konnte eines tiefen Eindruckes nicht verfehlen. Richard

[1] 3 dist. 19.

von St. Victor[1] eignete sich dieselbe vollständig an, die Ausleger der Sentenzenbücher des Lombarden konnten von ihr schon deßhalb nicht Umgang nehmen, weil Petrus Lombardus[2] ausdrücklich die Frage angeregt hatte, ob der Sühntod Christi zur Genugthuung für unsere Sünden nothwendig gewesen sei. Der Lombarde sah allerdings von Anselm's Ausführungen völlig ab und eröffnete seine Erörterungen über das beregte Thema mit der Hindeutung auf den auch von Duns Scotus reproducirten augustinischen Spruch,[3] daß es Gott möglich gewesen wäre, das Werk der Erlösung auch durch andere Mittel zu effectuiren; die Ausleger des Lombarden aber, Alexander Halesius, Bonaventura, selbst Thomas bewegen sich, allerdings unter gewissen an Anselm's Nothwendigkeitslehre angebrachten Einschränkungen, ganz im Geleise der Anselm'schen Ideen, welche von Thomas erst in seiner theologischen Summe mehr in den Hintergrund gestellt und entschiedener abgelehnt werden. Alexander[4] antwortet auf die Frage, ob eine Wiederherstellung der gefallenen menschlichen Natur nothwendig war, daß diese Nothwendigkeit von Seite Gottes zwar keine Necessitas inevitabilitatis, wohl aber immutabilitatis war; von Seite der Creatur urgirte keine dieser beiden Arten von Nothwendigkeit, wohl aber eine dritte, die Necessitas indigentiae. Auch in Bezug auf die Nothwendigkeit einer Genugthuungsleistung und auf die Unmöglichkeit einer solchen Leistung durch einen bloßen Menschen oder irgend eine andere höhere Creatur stellt sich Alexander auf Anselm's Seite,[5] salvo meliori judicio, wie er einschränkend hinzufügt; er gibt wohl zu, daß, wenn es einzig und allein auf Gottes Macht ankäme, die als solche unbegrenzt ist, es allerdings denkbar wäre, daß das gefallene Geschlecht auch ohne eine Genugthuungsleistung der bezeichneten Art erlöst werden könnte; aber wie Anselm[6] mit Recht bemerke, komme hier Gottes Macht nicht als solche, sondern als Potentia ordinata in Betracht, nämlich nach ihrem Ordnungsverhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und dieses Verhältniß involvire unabweislich den von Gott beschlossenen Erlösungsmodus. Man begreift nach diesen von Duns

[1] De verbo incarnato, c. 8.
[2] Sentt. III, dist. 20.
[3] Civ. Dei XIII, c. 10.
[4] Sentt. III. qu. 1, membr. 3.
[5] Sentt. III, qu. 1, membr. 4.
[6] Cur Deus homo I, c. 12.

Scotus zweifelsohne berücksichtigten Ausführungen Alexander's, wie er es im Interesse der göttlichen Freiheit für geboten erachten konnte, die Anselm'sche Genugthuungstheorie schlechthin zu verwerfen; sie schien ihm Gott selber dem durch die Sünde geschaffenen Verhängniß zu unterwerfen. Bei Bonaventura[1] verwandelt sich die Potentia ordinata Alexander's in unabweisliche Gründe des Congruum und Decorum, und läuft die ausführliche Erörterung zur Wahrung der göttlichen Freiheit in das Resultat aus, daß zwar ex parte Dei, nicht aber ex parte hominis reparandi eine andere Art der Erlösung, als die durch die Genugthuungsleistung Christi vollzogene möglich war. Genau dieselbe Behandlung erfährt dieser Gegenstand im Commentar des Thomas zu den Sentenzen;[2] in der theologischen Summe[3] wird die ex parte hominis reparandi involvirte Nothwendigkeit dahin modificirt, daß der von Gott gewählte Weg der Erlösung als ein gottes-würdigster und dem Menschen angemessenster erscheine, obschon der göttlichen Allmacht in ihrer Unbegrenztheit auch viele andere, unserem Denken nicht erreichbare Mittel zur Verwirklichung jenes Zweckes zu Gebote gestanden wären.

Die Auffassung der Erlösungsthat Christi von Seite des Duns Scotus reflectirt sich auch in seiner Auffassung der sacramentalen Gnadenwirkungen. Wie er den Werth und die Verdienstlichkeit des Opfertodes Christi von der göttlichen Acception abhängig macht, so haben nach ihm auch die Sacramente, die sinnefälligen Medien der Gnadenspendung, eine heilswirkende Kraft nur zufolge einer göttlichen Willensbestimmung, welche die Verleihung der Heilsgnade an jene sinnlichen Medien knüpft. Er bekämpft demnach[4] die thomistische Ansicht, welcher zufolge den Sacramenten eine übernatürliche Kraft einwohnen soll; es sei nicht erfindlich zu machen, wie jene Kraft den Sacramenten einwohnen soll, auch müßte sie denselben vor dem sacramentalen Acte eigen sein,[5] weil jedes Werkzeug schon vor seinem Gebrauche als Werkzeug geeignet sein muß u. s. w. Den Sacramenten eine solche

[1] Sentt. III, dist. 20, 99. 1—6.

[2] Sentt. III, dist. 20, qu. 1, artt. 1—4.

[3] 3 qu. 1, art. 2; qu. 46, art 2. Vgl. meine Schrift über Thomas II, S. 663 f.

[4] 4 dist. 1, qu. 5.

[5] Quaero de illa virtute, quae ponitur in Sacramento, an est totaliter in toto et tota in qualibet parte, aut pars virtutis in parte Sacramenti? Non primo modo, quia hoc solummodo conceditur de forma substantiali in anima

Kraft einwohnen lassen, heiße ihnen eine creative Wirksamkeit zutheilen, welche doch von Thomas selber den Creaturen abgesprochen werde. Die Sacramente sollen nach Thomas allerdings nicht principaliter, sondern nur instrumentaliter zur Erwirkung des Gnadenstandes beitragen, indem sie nämlich die zum Empfange der Gnade nöthige Disposition wirken. Nun aber ist diese Disposition ebenso wie die Gnade selber etwas Uebernatürliches, muß also in derselben Wirkungsursache wie diese gegründet sein; überdieß fällt diese Disposition, die dem Gesagten zufolge nur durch Gott selber gewirkt sein könnte, als überflüssig hinweg, weil das schaffende Wirken kein disponirtes Substrat voraussetzt.

Duns Scotus führt noch einige andere Gründe an, welche darauf abzielen, die Ungereimtheiten aufzuzeigen, die sich daraus ergeben würden, wenn die Gnadenspendung von dem theilbaren, quantitativen sinnlichen Medium als solchem abhinge. Seine Bedenken gehen indeß sämmtlich aus der ihn beherrschenden Grundvorstellung hervor, daß das Sinnliche und Körperliche als solches vom Geistigen schroff abgeschieden sei, während die von ihm bekämpfte Vorstellung darauf hinleitet, das Sinnlich-Körperliche vom Geistigen umschlossen und von der Macht desselben innerlich gefaßt zu denken. Die tiefere Fassung des kirchlichen Sacramentes als sinnefälligen Mittels der geistigen Gnadenspendung ruht auf kosmologischen und anthropologischen Grundvoraussetzungen, welche von jenen der scotistischen Lehre durchaus verschieden sind. Indem Duns Scotus dem menschlichen Körper als solchem eine besondere von der Wesensform des Menschen als solchen unterschiedene Wesensform zutheilt, scheidet er das geistige Wesen des Menschen vom körperlichen Sein desselben in einer Weise ab, welche ihn letztlich auch noch auf eschatologischem Gebiete in einen ausgesprochenen Gegensatz zur thomistischen Lehre bringt. Wenn nämlich Thomas das Sein der vom Leibe durch den Tod geschiedenen Seele für eine unvollkommene Existenzweise hält, welche den Gedanken einer künftigen Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe schon aus natürlichen Gründen nahelege, gibt Duns Scotus[1] nur so viel zu, daß

intellectiva et nullo modo in aliquo accidente, cujusmodi est illa virtus in Sacramento; nec secundo modo, quia secundum eos est forma spiritualis et constat quod forma spiritualis non extenditur, sed tantum corporalis virtus. Report. 4 dist. 1, qu. 4, n. 7.

[1] Report. 4 dist. 43, qu. 2.

das Vorhandensein des Menschen als ganzen allerdings etwas Vollkommeneres sei, als das Vorhandensein der Seele für sich allein, sofern sie eben nur ein Theil jenes Ganzen ist, welches durch den Tod zerissen wird. Er faßt aber das Verhältniß zwischen Seele und Körper durchwegs so, daß nicht die Seele als der an die Vereinigung mit dem Leibe gewiesene Theil des Menschenwesens, sondern vielmehr der Leib als das von der Seele empfangende Seiende erscheint, und bestreitet auf das Entschiedenste, daß die Seele durch ihre Trennung vom Leibe an der Vollkommenheit des ihr eignenden Seins irgend etwas einbüße; sie sei durch jene Trennung nur daran verhindert, dem Leibe von jener Vollkommenheit, welche sie in sich selbst besitzt, etwas mitzutheilen. Ein Bedürfniß der Seele nach Wiedervereinigung mit dem Leibe lasse sich auf rein philosophischem Wege nicht erweisen, da immerhin denkbar sei, daß durch die zeitlich-irdische Vereinigung der Seele mit dem Leibe der Zweck dieser Vereinigung, nämlich die Subministration des sinnlich-empirischen Erkenntnißstoffes, auf dessen Grundlage die Seele nach Vollendung des zeitlich-irdischen Lebens im Erkennen weiterschreitet, vollkommen erreicht sei. Die von der Seele im zeitlich-irdischen Dasein recipirten Species bleiben im Intellectivgedächtniß der Seele aufbewahrt, sie kann nebstdem auch neue Species vordem ungekannter Dinge in sich aufnehmen, zu deren Reception keineswegs, wie Thomas behauptet, das der abgeschiedenen Seele mangelnde sinnliche Vorstellen nothwendig ist. Die geistige Verbindung der Seele mit der Körperwelt wird sonach durch den Leibestod keineswegs zerissen, vielmehr rückt die Seele in ein höheres Stadium der Erkenntniß der sichtbaren Wirklichkeit ein, sofern sie nunmehr die Quiditäten der sinnlichen Wirklichkeit ohne Vermittelung der sinnlichen Vorstellung appercipirt, also ein activeres und geistigeres Erkenntnißleben führt, als ihr in der zeitlichen Wirklichkeit beschieden war. Sie rückt, mit Einem Worte, aus dem Bereiche des empirischen Erkenntnißlebens in jenen des metaphysischen Erkennens ein.

Duns Scotus spricht von einer Mittheilung der Vollkommenheit der Seele an den ihr eignenden Leib. Diese Mittheilung besteht darin, daß der Leib durch die von der Seele ausgehenden Actionen im Sein erhalten und zu Verrichtungen verwendet wird, deren er aus sich selbst nicht fähig wäre; er wird zum Organ der intellectiven Seele geadelt. Diese Mittheilung ist ein der natürlichen Ordnung angehöriger Vorgang.

Wenn Thomas[1] und Heinrich[2] dieses Verhältniß in's Gebiet der Uebernatur erheben, und die Impassibilität der Leiber der Seligen aus einer Influenz der gottbeseligten Seele ableiten wollen, so nimmt Duns Scotus hievon Anlaß, eine schon oben bei der Sacramentenlehre geäußerte Anschauungsweise auch in Bezug auf die Leiber der Seligen in modificirter Gestalt zur Geltung zu bringen.[3] Er bekämpft auch hier wieder den Gedanken einer physischen Influenz, und erklärt die Impassibilität aus einer Willensvorkehrung Gottes, zufolge welcher die Leiber der Seligen vor den Passibilitäten der Leiber der Unseligen bewahrt bleiben.

Worin besteht nun die Seligkeit selber? Heinrich von Gent[4] läßt sie darin bestehen, daß Gott in die Essenz der Seele eingehe; aus der Essenz der Seele redundire sie in die Potenzen derselben. Aus dem, was wir oben Scotus über die Gnade sagen hörten, können wir bereits auch sein Urtheil über diese Ansicht errathen. Sie erscheint ihm widersinnig und schlaff quietistisch; nach Heinrich könnte man auch im bewußtlosen Zustande selig sein, das Thätigsein, worin doch formaliter das Seligsein gesucht werden muß, sinkt bei ihm zu einem secundären Momente desselben herab. Ein Seligsein ist nur denkbar in der thätigen Ergreifung des beseligten Objectes; nur ist es primär nicht der Intellect, wie Thomas will, sondern der Wille, welcher es ergreift.[5] Der Wille steht dem letzten Ziele des Begehrens schlechthin näher als der Intellect. Wenn Thomas sagt, der Wille könne den zu Beseligenden deßhalb nicht unmittelbar mit dem beseligenden Objecte verbinden, weil von den beiden Willenszuständen: Begehren und Erfreutwerden, der eine vor das Vereinigtwerden fällt, der andere auf dasselbe folgt, so heißt dies den Willen verkehrter Weise als eine rein passive Potenz auffassen, oder Wille und Begehren identificiren. Thomas urgirt, die Seligkeit sei als letztes Strebeziel ein Primum volitum, könne aber als solches nicht im Acte des Willens sein, weil keine Potenz ihren Act zum Primum volitum haben könne, dieser

[1] 1 qu. 97, art. 2.

[2] Quodlibet. IX, qu. 16.

[3] Report. 4 dist. 49, qu. 12.

[4] Quodlibet. XIII, qu. 12.

[5] Hoc confirmatur per Anselmum de Concept. Virg. c. 4, ubi dicit, quod voluntas est sola domina et figit se, et quod sola voluntas principaliter praemiatur operatione sua, sive sit operatio a se sive ab objecto. Report. 4 dist. 49, qu. 2.

Act nur eine Selbstbeziehung auf das Angestrebte enthalten und ausdrücken könne. Aber gesetzt auch, daß der Wille sein Wollen nicht primo wolle, so kann er es doch überhaupt wollen, gleichwie der Intellect sein Erkennen erkennen kann. Für diesen Fall ist nur zu fragen, ob der Wille sein Wollen wegen des Erkennens oder wegen des Wollens wolle? Sicher nicht wegen des Erkennens, wie Anselm treffend hervorhebt,[1] sondern zufolge seiner getroffenen Wahl. Daraus folgt, daß die Beatitudo als primum volitum im Acte des Willens sein müsse; also ist es dieser, welcher das seligmachende Object ergreift. Allerdings greift er nicht blind nach demselben, sondern hat es voraus bereits im Erkennen ergriffen; diese Primitas des Intellectes ist aber eben nur eine Primitas in ordine generationis, welche laut Aristoteles das Unvollendete bezeichnet, während die Primitas des Willens als das Nachfolgende die Primitas in perfectione bezeichnet. Was im Acte des Intellectes nur potentiell vorhanden ist, ist in jenem des Willens als Wirkliches da; also wird das seligmachende Object durch Vermittelung des Willens wirklicher Besitz des Seligen. Dieses Object steht der Seele als Aeußeres gegenüber; als solches kann es nicht durch einen Act des Intellectes, sondern nur durch einen Act des Willens der Seele zu eigen werden.

Wir müssen diese Polemik des Scotus gegen Thomas sowohl, wie auch gegen Heinrich als einseitig und verfehlt bezeichnen. Die Beseligung der Seele besteht in der Erhebung derselben in den Stand der höchsten Geistigkeit; diese Erhebung kann sich nur dadurch vollziehen, daß die Seele in ihrer innersten tiefsten Mitte von Gott gefaßt und über sich selbst emporgehoben wird; der Zustand in welchen sie emporgehoben wird, muß jener des höchsten ihr erreichbaren Grades der Intellectivität sein, und darin findet sie ihre absolute Befriedigung. Nur ist das Wesen dieser Befriedigung nicht in einem vollkommenen Genügen, welches nun ein- für allemal dem theoretischen Erkenntnißtriebe der Menschenseele geworden wäre, zu suchen, sondern vielmehr in dem Stande ungehemmter Activität, zu welchem sie dadurch erhoben worden ist, daß unmittelbar Gott selbst in sie eingegangen, also seine Macht auch ihre

[1] Non vult suum velle propter intelligere, quia hoc est manifeste contra Anselmum (Cur Deus homo II, c. 1), quia dicit, quod velle est propter eligere et non propter intelligere; igitur velle habet magis rationem voliti quam intelligere, et per consequens recta ratione plus debet velle suum velle quam suum intelligere. Ibid.

Macht geworden ist. Ihr Leben ist fortan unerschöpfliche lebendige Production der in sie eingegangenen absoluten Wirklichkeit aus der Tiefe ihrer selbst; und weil der Quell, aus welchem sie continuirlich schöpft, unerschöpflich ist, darum ist dieses ihr seliges Sein ein unvergängliches Sein und Leben, welches unmittelbar an der Ewigkeit und Unvergänglichkeit des absoluten göttlichen Seins theilhat.

Damit ergibt sich weiter auch schon die Antwort auf eine andere Frage, deren Lösung durch Thomas und Heinrich Duns Scotus[1] abermals bekämpfen zu müssen glaubt. Er verwirft die Gründe, mittelst welcher jene die unvergängliche Dauer der himmlischen Seligkeit zu erweisen bemüht sind, und sieht in denselben eine ungehörige Vermengung der Theologie mit Philosophie. Einer der Gründe lautet, daß die Seligkeit eine Form oder Thätigkeit sei, welche dem incorruptiblen Subjecte unzerstörbar eigen sei. Duns Scotus meint, die Unzerstörbarkeit dieser Eignung könne nicht größer sein, als jene ihres Trägers, die nur eine contingente, vom göttlichen Willen abhängige sei. Ebenso verwirft er die Erklärung, daß der Habitus charitatis in seiner Ueberschwenglichkeit zu einem perpetuirlichen, also nie endenden Hinstreben zum Objecte der Charitas sollicitire; oder daß es in der Natur des Intellectes und Willens liege, ihrem absoluten Objecte unwandelbar zugewendet zu bleiben u. s. w. Daß die Einrückung in den Quell des unvergänglichen Lebens die Möglichkeit einer Exspiration dieses Lebens ihrem Begriffe nach ausschließe, lag außerhalb des Gesichtskreises der formalistisch-abstracten Denkweise des Scotus; und so weiß er denn auch hier abermals keinen anderen Bescheid, als den Recurs auf den göttlichen Willen, nach dessen unwandelbarem Beschlusse die zum seligen Sein gelangte Seele ewig selig sein soll.

Fünftes Capitel.

Die Denklehre des Duns Scotus.

Nach Vorausgang der allgemeinen Orientirungen über die geschichtliche Stellung des Duns Scotus und über sein Verhältniß zu den vornehmsten Trägern der mannigfachen und differenten Denkrichtungen innerhalb der philosophisch-theologischen Schulwissenschaft

[1] Report. 4 dist. 49, qu. 5.

seines Zeitalters ist nunmehr an eine zusammenhängende Entwickelung seiner Lehranschauungen zu gehen, welche von den allgemeinen geistigen Grundanschauungen des Duns Scotus ausgehend, selbstverständlich mit der Darstellung seiner Denklehre zu beginnen hat.

Die Denklehre im weitesten Sinne des Wortes umfaßt die Gesammtheit der Functionen des denkenden und erkennenden Intellectes, und stellt sich als ein in sich geschlossenes Gebiet von Erkenntnissen, welche unter dem Namen Noetik zusammengefaßt werden, der Lehre vom Seienden und Wesenden gegenüber, gemäß der dem Duns Scotus mit allen peripatetischen Scholastikern gemeinsamen Unterscheidung zwischen dem Ens rationis und Ens naturae[1] als specifischen Objecten der beiden von einander unterschiedenen Erkenntnißgebiete. Unter den Entibus rationis versteht Duns Scotus die gedankenhaften Fassungen, unter welche die wirklichen Dinge subsumirt werden, um sie zu Gegenständen unserer denkhaften Seelenfunctionen zuzubereiten. Als solche Fassungen bezeichnet er die Gesichtspunkte der generischen, specifischen oder auf das rein Singuläre gerichteten Denkauffassung, so wie weiter das Verhältniß der Causaldependenz.[2] Aus den hiedurch an die Hand gegebenen subjectiven Denkfassungen spinnt sich das Netz zusammen, mittelst dessen das in's Denken aufgenommene Wirkliche umzogen wird, um es zu einem denkhaft Begriffenen zu machen. Die unter jenen Gesichtspunkten sich vollziehende Auffassung der Dinge ist nicht die erste unmittelbare Auffassung, die über die unmittelbar gegebene Wirklichkeit des Dinges sich gar nicht erhebt, sondern als rational vermittelte eine zweite mittelbare, welche das Ding der logischen Fassung als solcher einordnet, und an demselben die ihm mit anderem Seienden gemeinsamen gedankenhaften Bestimmtheiten in's Auge faßt. Die Logik befaßt sich also gleich der Ontologie mit dem Ens in communi,[3] jedoch mit Abstraction vom Wesen des Seienden, dessen all-

[1] Ens est duplex, scil. naturae et rationis. Ens autem naturae, in quantum tale, est cujus esse non dependet ab anima. Sed ens rationis dicitur de quibusdam intentionibus, quas adinvenit ratio in ipsis rebus, cujusmodi sunt Genus, Species, Definitio et hujusmodi. Elench., qu. 1.

[2] Non est enim aliquod ens naturae, quin possit cadere sub ente rationis, et quin super ipsum possit fundari aliqua intentio, ut puta generis vel speciei vel differentiae vel proprii vel individui vel saltem causae vel causati. Ibid.

[3] Logica est de ente communi, sive considerat ens in communi . . . . . Logica est de hujusmodi intentionibus, quae applicabiles sunt omnibus rebus. Ibid.

gemeine (communes) Bestimmtheiten Betrachtungsobject der Ontologie sind.[1] Außer den allgemeinen Wesensbestimmtheiten des Seienden gibt es aber andere, welche sich auf den specifischen Charakter der Dinge beziehen, und mittelst psychischer Innerung der Impressionen der Dinge erkannt werden; zu dieser Erkenntniß steht die Logik, im weiteren Sinne verstanden, insofern in Beziehung, als das Universale, in welchem sich jene Erkenntniß rational mit sich selber vermittelt, als Universale logicum dem Bereiche der Logik angehört,[2] obschon die hierauf bezügliche Partie der Logik als sogenannte Erkenntnißlehre von der Logik als Denklehre im engeren Sinne als ein besonderes Gebiet sich abzweigt. Duns Scotus vollzieht diese Abscheidung der Logik von der Erkenntnißlehre, wenn er den Syllogismus als das erste und eigentliche Subjectum Logicae erklärt;[3] denn damit ist das Gebiet der Logik als der rein formalen Denklehre gegen das Gebiet der in die specifischen Artungen der gegenständlichen Wirklichkeit eingehenden Erkenntnißlehre auf das Bestimmteste abgegrenzt.

Daß der Syllogismus das Subjectum primum et proprium der Logik sei, sucht Duns Scotus daraus zu erweisen, daß einzig nur beim Syllogismus und bei keiner anderen logischen Materie alle Bedingungen eines Subjectum scientiae zutreffen. Diese Bedingungen sind, daß vom Subjectum scientiae das Quid est und Quia est bekannt sei,[4] daß durch sein Quodquid est die ihm inhärirenden Eigenschaften (Passiones) erwiesen werden, und daß alles in den Bereich einer bestimmten Wissenschaft Gehörige auf dieses Subject als tragenden Grund sich zurückführen lasse. Daß diese Bedingungen beim Syllogismus, aber auch nur bei ihm und bei nichts Anderem, was

---

[1] Logica est de communibus, et philosophia prima, sed diversimode. Nam philosophia prima considerat ens inquantum ens est, unde considerat rem secundum suam quiditatem. Et quia quiditas rei est entitas per se rei ideo philosophia prima considerat rem secundum suam entitatem. Ibid.

[2] Universale quandoque sumitur pro subjecto i. e. pro re primae intentionis, cui applicatur intentio universalis; et hoc modo universale est primum objectum intellectus. Quandoque sumitur pro forma, scil pro re secundae intentionis, causata ab intellectu et applicabili rebus secundae intentionis; et sic loquitur logicus proprie de universali. Sup. Universal. Porphyr., qu. 3.

[3] O. c., qu. 3.

[4] Nam haec duo, ut inquit Aristoteles 1 Poster., oportet praesupponere de omni subjecto demonstrationis. L. c.

ſonſt als Subject der Logik angegeben wird,[1] zutreffen, beweiſt die ganze Anlage und Ausführung der ariſtoteliſchen Logik. Denn die in den logiſchen Büchern des Ariſtoteles enthaltenen Ausführungen betreffen theils die Partes integrales des Syllogismus,[2] theils die Partes subjectivas desſelben,[3] theils die übrigen Arten der Argumentation und den ſophiſtiſchen Syllogismus, ſtehen alſo durchwegs zur Lehre vom Syllogismus als Hauptobject und Grundobject der Logik in weſentlicher Beziehung; ferner wird im Eingange der Priora Analytica, der erſten Schrift der Logica nova[4] ſofort die Definition des Syllogismus aufgeſtellt, deſſen Beſtandtheile: Termini und Sätze, vorausgehend in der Logica vetus erörtert worden ſind, und im Anſchluß an die Definition werden auch viele Passiones des Syllogismus erörtert und aus derſelben deducirt.[5] Bei jedem anderen angeblichen Subjectum primum et proprium der Logik[6] treffen die obenaufgeſtellten Bedingungen nicht zu; bei den erſten drei angeblichen Subjectis primis fehlen die erſte und zweite Bedingung,[7]

---

[1] Dicitur, quod subjectum logicae est conceptus formatus ab actu rationis. quia ille communis est omnibus in logica consideratis . . . . Aliter ponitur, quod est de secundis intentionibus applicatis primis, sicut dicit Boëtius, quia illae sunt communes omnibus in logica determinatis. Tertio modo ponitur ens esse subjectum . . . . Quarto modo ponitur oratio, quia de ipsa et ejus partibus determinatur in veteri et in nova logica, cum sit genus enunciationis. Quinto ponitur argumentatio, quia de ejus speciebus et ejus partibus est tota logica. L. c.

[2] Scil. de Incomplexo et Enunciatione (die ariſtoteliſchen Schriften de Categoriis und de Interpretatione) L. c.

[3] In libris Topicorum, Priorum, Posteriorum. L. c.

[4] Logica vetus bedeutet die ſchon vor dem 12. Jahrh. im lateiniſchen Abendlande bekannten logiſchen Schriften des Ariſtoteles de Categoriis und de Interpretatione; die anderen erſt ſeitdem bekannt gewordenen heißen die Logica nova.

[5] Multas passiones de ipso ostendit Aristoteles per illam definitionem, ut modum et figuram in illis de inesse; et in modalibus, ut habere tres terminos, in illo capitulo: „Quoniam igitur in illis figuris" per hoc quod est ex necessitate, accidere conclusionem etc. L. c.

[6] Siehe oben Anm. 1.

[7] Duae primae conditiones desunt tribus primis positionibus, quia nullius eorum subjectorum secundum rationem generalem, ut ponuntur subjecta, habetur definitio in logica, nec praemittitur ut principium scientiae, nec passio aliqua de eis demonstratur in generali; ergo quodlibet eorum est nimis commune subjectum, L. c.

bei dem vierten die zweite und dritte Bedingung,[1] bei dem fünften alle drei.[2]

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Lehren der Logik nur insoweit einen wissenschaftlichen Zusammenhang haben können, als sie in der Lehre vom Syllogismus centriren. Es fragt sich aber, ob der Syllogismus selber Object einer wissenschaftlichen Erkenntniß sein könne. Man versteht unter wissenschaftlicher Erkenntniß die aus bestimmten Prämissen in syllogistischer Form gefolgerte denknothwendige Erkenntniß eines zweifelhaften Wahren. Daraus ergibt sich zunächst, daß die Lehre vom Syllogismus, um eine wissenschaftlich sichere Lehre sein zu können, durch syllogistische Demonstrationen begründet sein müsse. Für diesen Fall setzt aber das wissenschaftliche Verständniß der Lehre vom Syllogismus die Lehre vom demonstrativen Denkverfahren als das wissenschaftlich früher zu Erkennende voraus; es scheint sonach die Lehre vom Syllogismus als solchem nicht eine in sich selber begründete Wissenschaft zu sein. Dieß wird von Duns Scotus bis auf einen bestimmten Grad in der That auch zugegeben, und zwar in einer Weise, aus welcher hervorgeht, daß sich in seinem Denken die Abscheidung der Logik als rein formaler Denklehre von der Logik als Wissenschaftslehre noch nicht vollzogen hat, was überhaupt keinem Aristoteliker in den Sinn kommen kann, da ja das Wesen des aristotelischen Logismus in der unreflectirten Annahme einer stricten Wechselbeziehung zwischen Denken und Sein, Logik und Ontologie besteht. Diese stets vorausgesetzte Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein bringt es mit sich, daß bei den Aristotelikern vom reinen Denken als solchem nicht die Rede sein kann, also auch nicht von den denknothwendigen Formen des von seinem Inhalte losgelöst gedachten Denkens. Dasjenige, was wir das reine Denken als solches nennen, ist dem Duns Scotus das Denken im Bereiche des unbestimmten Ens com-

[1] Quarto, scil. orationi, deficit secunda conditio et tertia. Accipitur, quod convenit syllogismo; dico quod non convenit nisi aequivoce ei et enunciationi, et aequivocum non est subjectum in scientia, quia non potest definiri. L. c.

[2] Quinto, scil. argumentationi, de est primum, non enim ab Aristotele uspiam definitur. . . . Secundum etiam de est ibi, ut manifestum est secundum rationem generalem. Tertium etiam probs, quia vel est aequivocum . . . . vel est analogum ad contenta sub ea, et tunc scientia non erit una ab ipso, sed ab unitate principalis, ad quod omnia alia attribuuntur, et illud est syllogismus. L. c.

mune, welches natürlich als minder bestimmtes Denken das minder vollkommene Denken ist, daher er den dialektischen Syllogismus zum demonstrativen Syllogismus in das Verhältniß des Unvollkommenen zum Vollkommenen setzt.[1] Hieraus erklärt sich nun, wie Duns Scotus sagen könne, daß es in Bezug auf den Syllogismus gemeinhin nicht in jenem Sinne, wie von der Conclusio demonstrata eine Wissenschaft geben könne, indem beim Syllogismus, der nicht demonstrativer Syllogismus ist, sich nicht jene Bedingungen erwahren, die zum strictem Wissen gehören.[2] Damit soll indeß nicht in Abrede gestellt werden, daß die Lehre vom Syllogismus gemeinhin auch eine Wissenschaft sei; denn das Subject der Lehre, der Syllogismus ist ein Gegenstand vieler Demonstrationen,[3] und somit eines durch diese Demonstrationen erhärteten Wissens.[4]

Obschon der Syllogismus das eigentliche und erste Subject der gesammten Logik ist, so ist er es doch nicht schlechthin und in gleicher Weise für alle einzelnen Theile der Logik, sondern nur für jene, welche von der ratiocinativen Denkthätigkeit handeln. Das gemeinsam und gleichmäßig allen Theilen der Logik zuzuweisende Subjectum ist durch ihre allgemeine Bestimmung, das Instrumentum sciendi zu sein, bestimmt.[5] Als Instrumentia sciendi bieten sich dar die Divisio,

[1] Dialectica est ex communibus et in singulis scientiis ad proprias conclusiones ex communibus arguit. Nam ostendit, quod amor et odium sunt in eodem susceptibili, non per proprietatem amoris et odii, sed per hoc medium, quod contraria nata sunt fieri circa idem; unde ex communibus non arguit ad communia, sed ex communibus arguit ad proprias conclusiones. Illa autem pars logicae, quae est demonstrativa, etsi in doctrina tradatur de communibus, puta de syllogismo demonstrativo, et de attributis ad eum, quae sunt communia cujuslibet scientiae, tamen in singulis scientiis arguitur per proprium medium. Elench., qu. 1.

[2] Syllogismus simpliciter non est conclusio demonstrata, et ideo non oportet, quod de syllogismo verificentur istae conditiones, quae dicuntur de scientia isto modo dicta, sicut quod sit ex necessariis, ex impossibilibus aliter se habere, quod non sitde ente per accidens, et sic de aliis. Analyt. Prior. I, qu. 1.

[3] Subjicitur multis conclusionibus demonstratis, ut in istis: Omnis syllogismus fit ex tribus terminis. Omnis syllogismus fit ex duabus propositionibus. Et sic de consimilibus. Ibid.

[4] Gegen den Einwand, daß die Lehre vom demonstrativen Denkverfahren das früher Erkannte sei, bemerkt Duns Scotus: Concedo, quod demonstratio illa est notior quantum ad necessitatem illationis, non tamen quantum ad proprietates verificabiles de demonstratione. Ibid.

[5] Analyt. Prior. I, qu. 2.

Definitio und Argumentatio. Ueber die Divisio handelt Boetius in seinem Liber divisionum; Aristoteles hat die Lehre von der Divisio in Anbetracht ihrer Unergiebigkeit für die Zwecke des wissenschaftlichen Erkennens nicht in seine Logik aufgenommen. Auf die Lehre von der Definitio bezieht sich das zweite Buch der Analytica posteriora und das sechste Buch der Topica. Als Hauptaufgabe der Logik hat aber Aristoteles die Lehre von der Argumentatio angesehen. Die Argumentatio ist sowohl als Ganzes, als auch von Seite ihrer Bestandstücke in's Auge zu fassen. Die Bestandstücke scheiden sich in Partes remotas und Partes propinquas; erstere werden in dem Buche de Categoriis zusammt dem dazu gehörigen Buche Gilbert's de la Poirée de sex principiis, letztere in der Lehre vom Satze, welche Inhalt des Buches de Interpretatione ist, abgehandelt. Die Argumentatio als solche in ihrer Ganzheit läßt sich zunächst von Seite ihrer Proprietates communes in's Auge fassen; hierauf beziehen sich die Analytica Priora. Die Proprietates speciales der Argumentatio diversificiren sich nach Beschaffenheit ihrer Materia specialis, welche eine Materia probabilis, necessaria, apparenter probabilis, persuasiva circa humana agibilia oder materia animae illicita propter delectationem sein kann. Hieraus ergeben sich fünf besondere Arten der Argumentatio, welche im Syllogismus dialecticus, in der Demonstratio, im Syllogismus sophisticus, in der rhetorischen und poetischen Bearbeitung eines bestimmten Stoffes gegeben sind. Vom Syllogismus dialecticus wird in den Topicis, von der Demonstratio in den Analyticis posterioribus, vom Syllogismus sophisticus in den Elenchis gehandelt. Somit ergibt sich als derjenige Theil der Logik, welcher das Denken als solches nach seinem rein formalen Charakter in's Auge faßt, die in den Analyticis prioribus abgehandelte Lehre von der in Bezug auf ihre Proprietates communes betrachteten Argumentation.

Es ist von Interesse, die von Duns Scotus vorgenommene Gliederung der logischen Bücher des Aristoteles mit jener des Thomas Aquinas zu vergleichen. Es ist sicher charakteristisch, daß Thomas an eine Erläuterung der Analytica priora nicht gegangen ist, sondern sich auf jene der Analytica posteriora beschränkte. Das reine Denken als solches ohne Beziehung auf das Seiende in Betracht zu ziehen, lag ihm weit ferner als dem Duns Scotus; seine Angaben über die Gliederung des Complexes der logischen Bücher des Aristoteles schließen

die von Duns Scotus wenigstens beziehungsweise versuchte Exscindirung des Gebietes des reinen Denkens von den durch die Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein beherrschten Theilen der peripatetischen Logik vollständig aus. Thomas[1] faßt die Actus rationis als Nachahmung der Acte der Natur. Die Natur handelt auf dreifache Weise; in Einigem handelt sie mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit, in Anderem mit einer ziemlich constanten Regelmäßigkeit, welche die zeitweilige Abweichung von der Regel der Natur nicht ausschließt, so daß neben dem gewöhnlichen Handeln auch noch als Drittes ein defectives Handeln eintreten kann, wie bei den aus der defecten Generation hervorgehenden Monstris. Die diesen drei Arten der Actus naturales entsprechenden drei Arten der Actus rationis begründen die Scheidung der Logik in drei Theile: Pars judicativa, inventiva, sophistica. Der Pars judicativa gehört die Lehre vom Syllogismus an, so weit durch denselben ein Judicium certum ermittelt werden soll. So weit dieses schon durch die Form des Syllogismus bedingt ist, ergibt sich als Mittler des judicium certum der dialektische Syllogismus, von welchem die Analytica priora handeln; resultirt die Gewißheit des Schlusses überdies auch noch aus der Materie, so ist ein Syllogismus demonstrativus vorhanden, dessen Erörterung den Analyticis posterioribus zufällt. Die Logica inventiva hat es mit Probabilitäten zu thun, welche keine Scienz, wohl aber einen mehr oder weniger gut begründeten Glauben erzeugen. Mit der Erörterung der Bedingungen eines wohlbegründeten Dafürhaltens befaßt sich die Topik oder Dialektik, von welcher der Syllogismus dialecticus den Namen hat. Tiefer als die Topik steht die Rhetorik, welche im Unterschiede von der Dialektik statt des begründeten Glaubens nur Vermuthungen zu begründen vermag. Am weitesten von der rationalen Gewißheit ist die Poesie entfernt, welche auf die Imagination wirkt, um mittelst derselben zu etwas Edlem und Großem (Virtuosum) anzuregen. Den Parallelismus zwischen der Naturthätigkeit und der rationalen Thätigkeit sucht Thomas durch Vergleichung der aristotelischen Denklehre mit der platonischen noch mehr ersichtlich zu machen. Plato lehrte, daß die Scienz in uns nicht durch syllogistische Operationen, sondern durch die Eindrückung der Idealformen in unsere Seelen erzeugt werde, gleichwie aus jenen Idealformen auch die natürlichen Formen der Sinnen-

[1] Vgl. Thomas Com. in Analyt. Poster. I, lect. 1.

dinge ausfließen. So wenig als die natürlichen Agentien die Formen der Sinnendinge causiren, ebensowenig causirt Fleiß und Uebung in uns die wissenschaftliche Erkenntniß; Fleiß und Uebung bezwecken nur die Hinwegräumung der Hindernisse der Erinnerung an Dasjenige, was die Seele von Natur aus in Folge jener Impressionen weiß. Aristoteles hingegen läßt die natürlichen Formen der Dinge durch Formen, die in der Materie enthalten sind, nämlich durch die Formen der natürlichen Agentien actuirt werden; und ebenso läßt er die actuelle Scienz aus einer in der Seele schon präexistenten Scienz hervorgehen. Dieser Hervorgang vollzieht sich durch den Syllogismus oder durch irgend eine andere Art der Argumentatio.

Duns Scotus entwickelt seine Lehre vom Syllogismus als Commentator des Aristoteles, daher das ihm Eigenthümliche in Behandlung dieser Lehre größtentheils wohl in der Stellung, welche er dem rein formalen Theile der Syllogistik zum Gesammtinhalte der Logik zuweist, gesucht werden kann. Uebrigens steht er in der Behandlung der formalen Logik durchaus nicht bloß auf sich selbst, sondern auf dem Grunde einer reich entwickelten Schultradition, und knüpft speciell an die Gestaltung an, welche dieselbe im Laufe des 13. Jahrhunderts erlangt hatte. Als seine unmittelbaren Vormänner sind im Besonderen hervorzuheben: der in der englischen Heimat des Duns Scotus hochangesehene Wilhelm Shyreswood,[1] auf welchen die Hervorhebung der Syllogistik als des eigentlichen Kernes der logischen Doctrin zurückzuführen sein dürfte; ferner der berühmte Summulist Petrus Hispanus[2], der als Hauptrepräsentant der Gestaltung der scholastischen Logik um die Mitte des 13. Jahrhunderts anzusehen ist, und mit welchem sich Duns Scotus wiederholt umständlich auseinandersetzt. Die uns oben aufgestoßene Unterscheidung zwischen Logica vetus und Logica nova finden wir bei Lambert von Auxerre, einem dritten namhaften Schulauctor der Logik des 13. Jahrhunderts, zum erstenmale erklärt.[3]

Die Darstellung der formalen Logik als Lehre vom Syllogismus wird von Duns Scotus nicht in einem zusammenhängenden Commentar zur ersten Analytik des Aristoteles, sondern in einer Reihe von Quästionen gegeben, welche verschiedene Einzelpunkte des Textes des

[1] Vgl. den Auszug aus der handschriftlichen Logik desselben in Prantl's Gesch. d. Logik Bd. III, S. 11—24.

[2] Ausführliche Uebersicht seiner Summulae bei Prantl III, S. 32—74.

[3] Siehe die bezügliche Stelle bei Prantl III, S. 26, Anm. 103.

Aristoteles mit Rücksicht auf die in der Schullogik seines Zeitalters hierüber entwickelten Ansichten und Meinungen behandeln. Er folgt wohl im Ganzen und Großen der Ordnung des Textes des aristotelischen Werkes[1], erweitert aber in sehr umfänglichem Maße die in den einleitenden ersten Capiteln des aristotelischen Werkes[2] enthaltenen Erörterungen über die denkmöglichen Diversificationen der Urtheile als Schlußprämissen, und findet bereits bei der Definition des Syllogismus[3] Anlaß, auf die Lehren der neuen Schule einzugehen. Er findet nämlich in der aristotelischen Definition des Syllogismus ein Merkmal angegeben,[4] welches den Syllogismus als vollkommen ausgebildete Schlußform von anderen minder entwickelten Schlußformen unterscheidet. Diese werden unter der allgemeinen Bezeichnung Consequentia zusammengefaßt, unter welcher eine aus Vor- und Nachsatz bestehende hypothetische Proposition von unabweislicher Folgerichtigkeit zu verstehen ist.[5] Mit der Lehre von der Consequentia hängt jene von der Umkehrung der Urtheile zusammen, welche von Duns Scotus sehr ausführlich besprochen wird.[6] Die Umkehrung ist eine besondere Art des enthymematischen Schlusses, und bildet eine Propositio hypothetica,

---

[1] Duns Scotus beschränkt sich auf Commentirung des ersten Buches der Analitica priora; die acht Quästionen über das zweite Buch sind nur als Anhang zum Commentar des ersten Buches (in 37 qq.) anzusehen.

[2] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, capp. 2. 3.

[3] Die von Duns Scotus Analyt. Prior. I. qu. 5 reproducirte Definition lautet: Syllogismus est oratio, in qua quibusdam positis ab his qua posita sunt, aliquid accidit de necessitate, eo quod haec sunt. Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, p. 24. b, lin. 18 ff.: Συλλογισμός ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.

[4] Dieses Merkmal ist durch die Worte: Oratio in qua quibusdam positis (siehe vor. Anm.) angedeutet und zwar: ad differentiam consequentiae, in qua ex una propositione infertur alia, cujusmodi est Conversio, Aequipollentia, Enthymema et hujusmodi. L. c.

[5] Der Ausdruck Consequentia wird indeß gelegentlich auch in weiterem Sinne genommen: Notandum quod quaedam est consequentia enthymematica, quaedam syllogistica. Analyt. Prior. I, qu. 10. Bezüglich der Anknüpfungspunkte zur Erklärung der Entstehung dieser Lehre vgl. Prantl Gesch. d. Logik II, S. 318, Anm. 65 und S. 389, Anm. 367 ff.; III, S. 138.

[6] Analyt. Prior. I, qu. 12—18. Der von Duns Scotus befolgte Lehrgang, an die Definition des Syllogismus die Auseinandersetzung des Unterschiedes desselben von den unvollkommenen Schlüssen anzuknüpfen und sodann auf die Lehre von der Umkehrung der Urtheile überzugehen, erinnert an die gleiche Ordnung der Entwickelung bei Shyreswood. Siehe Prantl III, S. 15.

deren Vordersatz die Conversa, der Folgesatz die Convertens heißt; nur kategorische Aussagen sind zur Bildung von Conversionen geeignet. Indem Duns Scotus die Lehre von der Conversion im Anschluß an die bezüglichen Hauptsätze bei Aristoteles[1] entwickelt, sucht er, wie insgemein seine Auseinandersetzung der Consequentia mit jenen der zeitgenössischen Schulauctoren sich verzweigt, die bei Erörterung der Conversion auftauchenden Schwierigkeiten mit Hilfe der neuen Logik zu lösen und streitige Punkte in's Klare zu bringen. Man läugnet z. B., daß sich jeder allgemein verneinende Satz ohne Unterschied einfach umkehren lasse; Duns zeigt an den zur Begründung dessen beigebrachten Beispielen, daß eine reine Umkehrung dann nicht möglich ist, wenn das Prädicat der Conversa nicht als Distributivum gefaßt werden kann; in diesem Falle nämlich läßt sich nur die Umkehrung in einen particulär verneinenden Satz vornehmen. Gewisse Schwierigkeiten der Umkehrung sucht Duns Scotus mit Hilfe einer logisirenden Grammatik zu beseitigen.[2] Hieher gehört speciell die von Einigen bestrittene Möglichkeit der Convertirung von Sätzen in tempore praeterito oder tempore futuro in Sätze mit einem Präsensverbum; die Erörterung dieser Art von Convertirung führt ihn auf das in der Logica nova vielbesprochene Thema von der Ampliatio und Suppositio.[3] Die Lehren von der Suppositio, Ampliatio, Restrictio, Distributio sammt den im weiteren Verlaufe noch zur Sprache kommenden sogenannten Exponibilibus constituiren die Hauptthemata der in die Logica nova aufgenommenen Lehrerörterungen, und finden sich in den Summulis des Petrus Hispanus unter dem Gesammttitel: De proprietatibus verborum zusammengefaßt.[4] Sie liegen den von

---

[1] Siehe Aristot. Analyt. Prior. I, capp. 2. 3.

[2] Vgl. Analyt. Prior. I, qu. 12, n. 5—7. Ferner ebendas. Quaestt. 17 und 18: Utrum propositiones de praeterito et futuro similiter convertantur cum illis de praesenti? Utrum propositiones de terminis obliquis similiter convertantur illis de rectis?

[3] Terminus ampliatus dicitur ille qui ampliatur passive, ita quod pluribus supponat quam ante, sed terminus ampliativus est ille qui ampliat. V. g. praedicatum vel copula, si fuerit praeteriti vel futuri temporis aut de possibili, ampliat subjectum ad supponendum pro suppositis praeteriti ultra ea, pro quibus supponit ratione copulae verbalis de praesenti. Analyt. Prior. I, qu. 16.

[4] Siehe Prantl III, S. 50—72. Die Darstellung desselben Gegenstandes bei Shyreswood ebendas. S. 17—24.

Duns Scotus als Unterbau seiner Syllogistik dienenden Expositionen über den logischen Charakter der Urtheile durchgängig zu Grunde, daher wir im Nächstfolgenden allenthalben auf sie treffen werden.

Die Urtheile zerfallen nach ihrem logischen Charakter zunächst in solche, deren Subject ein Terminus discretus, und in andere, deren Subject ein Terminus communis ist. Der Terminus communis kann Terminus universalis, particularis, indefinitus sein.[1] Nicht jeder durch ein Signum universale distinguirter Subjectsterminus ist eben dadurch auch schon ein Terminus universalis; der Verfasser der Summulae ist im Irrthum, wenn er Sätze, wie: Omnis homo est totum in quantitate — Omnis homo est terminus signo universali determinatus — Nullus homo est totum in quantitate, als allgemein lautende Propositionen nimmt, als welche sie falsch sein müßten; sie sind Propositiones singulares.[2] Der Satz: Non omnis homo currit, hat als particuläres Urtheil, der Satz: Asinus cujuslibet hominis currit, als Propositio indefinita zu gelten.[3] Der Satz: Omnis Phoenix est, welcher von Petrus Hispanus im Hinblick auf die Lehre von der Suppositio wenigstens beziehungsweise als Propositio singularis genommen wurde,[4] ist nach Duns Scotus als eine Propositio universalis anzusehen.[5]

Die sogenannten Signa oder adjectivischen Subjectsbestimmungen: Omnis, Nullus etc. gehören unter die sogenannten Syncategoremata oder Nebentermini, welche den beiden Hauptterminis[6] oder Aussageworten (Categoremata) des Urtheiles, Subject und Prädicat, mit ergänzenden Nebenbestimmungen[7] zur Seite treten. Bei Petrus Hispa-

[1] Analyt. Prior. I, qu. 4.

[2] Quia sensus est, quod istud complexum „omnis homo" est totum in quantitate. Et ita de duobus aliis L. c.

[3] Quia licet ponatur ibi signum universale, tamen non ponitur ad totum subjectum. Ibid.

[4] Siehe Prantl, III, S. 62.

[5] Signum universale denotat praedicatum propositionis dici de quolibet contento sub subjecto, non connotando multitudinem aut non paucitatem suppositionum subjecto; et ideo supposito, quod sit unum subjectum suppositum, non minus propter hoc propositio est universalis. Ibid.

[6] Terminus dicit rationem terminandi resolutiones syllogismi, quia dialecticus resolvit syllogismum in propositiones, et propositiones in subjectum et praedicatum, quae dicuntur termini secundum logicum. Gramm. spec., c. 6.

[7] Aliae partes orationis (praeter nomen et verbum) non sunt nisi determinationes vel dispositiones designantes significationem vel suppositionem

nus[1]) erscheinen die Syncategoremata in Verbindung mit der Lehre de propositionibus exponibilibus, und bedeuten solche determinirende Ausdrücke, welche, wie z. B. die Redepartikeln solum, tantum, nisi, inquantum, oder wie die Zusätze: Incipit, Desinit, die Comparative und Superlative, oder eine specielle Art der Distribution (totus, quotuslibet) oder eine Distinction (differt, aliud ab) den Sinn des Satzes verdunkeln und einer Exposition bedürftig machen. Duns Scotus, entscheidet sich mit Beziehung auf die exclusiven und exceptiven Propositionen dahin, daß man sie als Propositiones quantas, und zwar gemäß der Quantität der hypothetischen Propositionen zu fassen habe.[2] Aehnliches hat von den Sätzen zu gelten, in welchen die Verba: Incipit, Desinit u. s. w. vorkommen. Der Satz: Omnes Apostoli sunt duodecim, wird, um das Bedenken über den logischen Sinn des Collectivausdruckes zu lösen, aufgelöst in die zwei Sätze: Apostoli sunt duodecim, et nullus est Apostolus quin sit aliquis istorum duodecim, so daß er theils als particuläre, theils als universale Proposition erscheint. Der Satz: Totus Socrates est minor Socrate, ist eine Propositio universalis, in welcher Totus eine distributive Bedeutung hat mit Beziehung auf jeden einzelnen Theil, der an Sokrates denknothwendig kleiner als der ganze Sokrates ist. Die Propositionen, in welchen die Termini continuo, ab aeterno, omnino u. s. w. vorkommen, sind universale Propositionen, weil z. B. von aeternus heri, pridie u. s. w. als Besonderes umfaßt ist. Der Satz: Infinita puncta sunt in continuo ist eine Propositio universalis. Von den eine Verschiedenheit ausdrückenden Relativis begründen die Relativa Ceteri, Singuli eine Propositio universalis, Sätze mit dem Terminus alii sind Propositiones indefinitae. Unter

---

terminorum, scil. nominis et verbi, aut modum significandi vel supponendi, aut diversum modum sequendi unius ex altero, vel diversum modum copulandi diversa ab invicem et ita de aliis. Analyt. Prior. I, qu. 19.

[1] Siehe Prantl III, S. 67, Anm. 256. Ueber die Behandlung der Syncategoremata bei Shyreswood ebendas. S. 19—24.

[2] V. g. ista: „Tantum animal est homo" aequipollet isti copulativae: „Animal est homo et nihil ab animali est homo"; et quia ista partim particularis, ideo illa exclusiva debet consimiliter denominari quanta. Analyt. Prior. I, qu. 4.

[3] Vel potest dici, quod tales sunt quantae sicut simplices categoricae v. g. ista: „Socrates incipit esse" est singularis; „Homo incipit esse" est indefinita; et ista: „Omnis homo incipit esse" est universalis. Ibid.

letztere gehören auch die Sätze, in welchen Termini numerales vorkommen.

Nach ihrem qualitativen Charakter zerfallen die Urtheile in kategorische und hypothetische. Durch Verwandlung des Subjectes in das Prädicat, des Prädicates in's Subject läßt sich das kategorische Urtheil in ein hypothetisches verwandeln. Ein bejahendes allgemeines Urtheil, dessen Prädicat ein nicht distribuirter Terminus communis ist, läßt sich niemals in ein bejahendes allgemeines Urtheil umkehren, ausgenommen es wären Subject und Prädicat convertible Termini,[1] oder es würde der generische Concept von der Species allgemein prädicirt.[2] Hat das Subject ein allgemein lautendes Distributivzeichen, so wird das allgemein bejahende Urtheil in ein particulär bejahendes umgekehrt.[3] Das allgemein bejahende Urtheil mit Terminis in casu recto hat in der Umkehrung jederzeit ein exclusives Urtheil zur Folge.[4] Bei particulär bejahenden Urtheilen läßt sich unterscheiden zwischen solchen, deren Prädicat ein Terminus discretus ist, und anderen, deren Prädicat ein Distributivzeichen hat. Beide Urtheile werden in allgemeine umgekehrt,[5] bei ersterem den Fall ausgenommen, daß wie in der göttlichen Trinität Eine Res dieselbe in mehreren ist.[6] Es gibt aber drittens noch eine particulär bejahende Proposition, deren Prädicat ein nicht distribuirter Terminus communis ist; ein solches

---

[1] Sequitur: Omnis homo est risibilis, igitur omnis risibilis est homo. Analit. Prior. I, qu. 14.

[2] Sequitur: Omne animal est homo, igitur omnis homo est animal. Ibid.

[3] Sequitur: Omnis homo est animal, ergo quoddam animal est animal. Ibid.

[4] Ad istam: „Omnis homo est animal", sequitur ista: „Igitur animal est homo", per praecedentem conclusionem, quae est una exponens exclusive. Similiter sequitur: „Omnis homo est animal, igitur nihil aliud ab animali est homo" . . . . In terminis obliquis non valet consequentia, sicut non sequitur: Cujuslibet hominis animal est asinus, igitur tantum asinus est animal hominis. Ibid.

[5] Sequitur: Quidam homo est Socrates, ergo omne, quod est Socrates, est homo. — Propositio: „quaedam luna est omnis luna", infert quamdam universalem de transpositis, ut istam: „Igitur omnis luna est luna." Analyt Prior. I, qu. 13.

[6] Non sequitur: Haec essentia divina est Pater. Vel e converso: Pater est haec essentia divina, non sequitur: Igitur omne, quod est haec essentia divina, est Pater. Quia Filius est haec essentia divina, et tamen non est Pater. Ibid.

Urtheil wird einfach in ein particulär bejahendes Urtheil umgekehrt.[1] Jeder allgemein verneinende Satz, dessen Prädicat distribuirt wird, läßt sich einfach in einen allgemein verneinenden Satz umkehren; nicht so jedoch ein Satz, dessen Prädicat nicht distribuirt wird; dieser kehrt sich vielmehr in einen particulär verneinenden um.[2] Ein particulär verneinender Satz, dessen Prädicat nicht distribuirt wird, wird in einen particulär verneinenden Satz von gleicher Beschaffenheit umgekehrt.[3] Dasselbe hat auch dann statt, wenn das Prädicat distribuirt wäre.[4] Zu bemerken ist jedoch, daß in diesem letzteren Falle die Distribution nicht in gratia formae statt hat.[5]

Auch singuläre Urtheile lassen eine Umkehrung zu. Eine bejahende singuläre Aussage mit einem discreten Prädicate wird einfach in eine Aussage gleicher Beschaffenheit umgekehrt;[6] ist das Prädicat ein Terminus communis, so ergibt die Umkehrung ein unbestimmtes oder particuläres Urtheil.[7] Ein verneinendes singuläres Urtheil mit discretem Prädicate wird in ein singuläres verneinendes Urtheil umgekehrt;[8]

[1] Probatur capiendo istam particularem: Quidam homo est animal. Ad istam sequitur: Animal est homo. Quia si non sequitur, sit iste homo, qui est animal, Socrates, tunc arguitur sic: Socrates est homo, Socrates est animal, igitur animal est homo; quod est propositum, et tenet consequentia per illam: Quaecunque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Ibid.

[2] Ista: Omnis Phoenix animal non est, convertenda est in istam: Quoddam animal non est Phoenix. Analyt. Prior. I, qu. 12. Als Anhang hiezu einige Regeln für die Vornahme der Umkehrung in verschiedenen Fällen: l. c., n. 5—8.

[3] Sequitur: Quidam homo animal non est, igitur quoddam animal homo non est. Analyt. Prior. I, qu. 15.

[4] Sequitur: Quidam homo non est asinus; igitur quidam asinus homo non est. Similiter sequitur: Quoddam animal non est homo, igitur quidam homo animal non est. Ibid.

[5] Non sequitur: Quidam homo non currit, igitur quidam currens non est homo. Ibid. — Als Anhang hiezu werden fünf Fälle angegeben, in welchen eine Umkehrung gratiâ materiae ohne materiale Consequenz statt hat. Die Exemplificationen der ersten drei Fälle lauten: Quidam homo non est risibilis, ergo quoddam risibile non est homo. Quidam homo non est animal, igitur quoddam animal non est homo. Quidam homo non est asinus, igitur quidam asinus non est homo. Als vierter Fall wird das Vorhandensein eines unmöglichen Antecedens, fünfter der Fall eines nothwendigen Consequens bezeichnet.

[6] Sequitur: Socrates est iste homo, igitur iste homo est Socrates. Ibid.

[7] Socrates est homo, igitur homo est Socrates. Vel: Quidam homo est iste Socrates. Ibid.

[8] Sequitur: Socrates non est Plato, igitur Plato non est Socrates. Ibid.

ist das Prädicat ein Terminus communis, so ergibt sich bei der Umkehrung entweder ein particulär verneinender [1] oder allgemein verneinender Satz,[2] beide Male aber nicht simpliciter, sondern per accidens.

Gegenstand einer besonderen Erörterung ist für Duns Scotus auch die schon oben erwähnte Convertirung von Sätzen in tempore praeterito oder tempore futuro in Sätze mit einem Präsensverbum, die, wie schon gesagt, mit der Lehre von den Terminis ampliativis zusammenhängt. Als solche Terminos bezeichnet Scotus die Verba und Participia Praet. und Fut., die Verba Potest, Contingit sammt den aus ihnen derivirten Nennwörtern, die Verba Significo, Intelligo, Promitto u. s. w., insgemein alle Verba, die im Activum rücksichtlich der Accusative, im Passivum rücksichtlich der Nominative, auf welche sie sich beziehen, unterschiedlos Gegenwärtiges, Vergangenes, Zukünftiges andeuten können; z. B. Antichristus intelligitur. Es lassen sich vier Arten denken, in welchen irgend ein Satz auf Vergangenes oder Zukünftiges sich beziehen kann: entweder dadurch, daß Subject oder Prädicat desselben ein Participium Praet. oder Fut. ist, oder daß die Copula verbalis im Praet. oder Fut. gesetzt, oder gleich den Verbis Fieri, Generari, Corrumpi, Incipere, Desinere u. s. w. eine Bewegung oder Veränderung involvirt, oder endlich dadurch, daß ein Nomen ampliatum oder Verbum ampliatum im Satze eine Beziehung auf Vergangenes, Künftiges, Mögliches, wie wenn dasselbe etwas Gegenwärtiges wäre, zuläßt. Ist das Subject des Satzes ein Participium Praet. oder Fut., so läßt sich eine affirmative Proposition einfach umkehren;[3] nicht so eine negative Proposition.[4] Ist das Prä-

[1] Sequitur: Socrates non est asinus, igitur quidam asinus non est Socrates; quia in antecedente iste terminus „asinus" erat distributus negative virtute negationis praecedentis, modo ex distributo bene sequitur non distributum, licet non e contra. Ibid.

[2] Sequitur: Socrates non est asinus, igitur nullus asinus est Socrates; quia datur oppositum consequentis, scil. quidam asinus est Socrates, sequitur per conversionem particularis affirmativae oppositum antecedentis, scil. Socrates est asinus. Ibid.

[3] Propositio: „Aliquid mortuum est homo", simpliciter convertitur in istam: „Aliquis homo est mortuus"; et hujusmodi consequentiae antecedens est falsum et consequens verum. O. c., qu. 17.

[4] Unde ista: „Nullum mortuum est homo", non convertitur in istam: „Nullus homo est mortuus", quia antecedens est verum et consequens falsum. L. c. Der Erklärungsgrund hiefür ergibt sich für Duns Scotus aus der

dicat des Satzes ein Participium Praet., dann muß der Conversion eine Ampliation des Subjectes vorausgehen, so daß es allgemein für das, was war und ist, copulativ und in indefinita,[1] oder particulär disjunctiv gilt.[2] Eine Copula verbalis Praet oder Fut. ampliirt das Subject, so daß es disjunctiv in infinita, copulativ in universali supponirt; je nach Art und Modus der Ampliation ist denn auch die Conversion vorzunehmen. Die Verba Incipit, Desinit, Fit, Generari u. s. w. können in zweierlei Arten von Propositiones exponentes umgekehrt werden, deren eine in Praeterito, die andere in Futuro gesetzt ist,[3] wobei es angemessen erscheint, die Convertens als disjunctiven Satz zu formiren.[4] Sätze, in deren prädicativen Bestimmungen die Verba Significo, Intelligo, Memoro, Cognosco, Opinor u. s. w. vorkommen, müssen bei ihrer Umkehrung mit allen ampliativen Bestimmungen ausgestattet werden, welche durch die suppositive Beziehung dieser Verba auf Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges, Mögliches gefordert ist.[5]

Lehre von der Suppositon: Participium a parte subjecti supponit praecise pro illis, quae sunt de tempore verbi, et similiter praedicatum scil. homo; sed quando de ipso fit subjectum, tunc supponit pro illis quae sunt et pro illis quae fuerunt copulative in universali, et disjunctive in indefinita, vel particulari. Et ideo illa propositio: „Nullum mortuum est homo", debet converti in istam: „Nullus homo, qui est mortuus", quia in consequente iste terminus homo debet restringi ad supponendum pro his praecise, pro quibus supponebat in antecedente. Ibid.

[1] Ista: „Nullus homo est mortuus", significat quod: Nullus homo qui est mortuus nec aliquis homo qui fuit est mortuus; et ideo convertitur in istam: Nullum mortuum est nec fuit homo. Et tam antecedens quam consequens sunt falsa. Ibid.

[2] V. g. ista: Quidam homo est mortuus, significat idem quod ista disjunctiva: Quidam homo, qui est mortuus, vel: Quidam homo qui fuit mortuus est; et ideo debet converti in istam: Quoddam mortuum est vel fuit homo. Ibid.

[3] V. g. ista: Homo fit, convertitur in istam: Quod fit, est vel erit homo . . . . . „Socrates corrumpitur", convertitur in istam: Quod corrumpitur, est vel fuit Socrates. Ibid.

[4] Propter removere ambiguitatem exponendi expedit convertere in unam de praedicato conjuncto. Vgl. die Beispiele in der vor. Anm.

[5] Es wäre also nicht zulässig, in folgender Weise zu convertiren: Antichristus significatur hoc nomine Antichristus; igitur aliquid quod significatur hoc nomine Antichristus, est Antichristus. Dieser Schluß wäre nicht logisch giltig. Die Convertens muß vielmehr lauten: Igitur aliquid, quod significatur hoc nomine

Die kategorischen Urtheile zerfallen in Inhärenzurtheile und Modalsätze.[1] Auch letztere sind convertirbar, und Duns Scotus bekämpft die Meinung Jener, welche die Convertirbarkeit läugnen, unter Berufung auf die Auctorität des Aristoteles.[2] Er unterscheidet zwischen modalen Urtheilen sensu diviso und sensu composito. Unter ersteren sind solche zu verstehen, in welchen der Modus eine Determination der Copula ist;[3] unter letzteren diejenigen, in welchen der Modus eine Determination des Subjectes[4] oder Prädicates ist.[5] Die modalen Urtheile sensu composito sind Propositiones de inesse, modale Urtheile im eigentlichen Sinne sind nur jene, welche es sensu diviso sind. Uebrigens spricht sich auch Duns Scotus nicht für eine unbedingte Convertibilität der modalen Urtheile aus. Bei jenen sensu composito unterscheidet er zwischen solchen, welche ein Necessarium, Per se verum, Possibile, Contingens, und anderen, welche ein Impossibile, Falsum, Dubium, oder ein Scitum, Opinatum, Apparens, Notum, Dilectum aussagen; nur die ersteren sind convertibel.[6] Die modalen Urtheile sensu diviso scheidet Duns Scotus in Urtheile de necessario und de

---

Antichristus, est vel fuit vel erit vel potest esse Antichristus. — Ein anderes Beispiel: Alicui promittitur equus; igitur aliquis, cui promittitur equus, est, fuit, erit vel potest esse aliquis. Ibid.

[1] Propositio non dicitur modalis nec de necessario aut possibili, eo quod sit necessaria aut possibilis, sed eo quod in ea ponitur iste modus: necessarium vel possibile. Analyt. Prior. I, qu. 25. Unter Modus versteht man eine bestimmte modale Bestimmung der kategorischen Aussage. Nach Shyreswood (vgl. Prantl, III, S. 14) gibt es sechs modale Bestimmungen: Verum, Falsum, Possibile, Impossibile, Contingens, Necessarium. Von diesen scheidet Shyreswood die ersten zwei aus: quia non faciunt propositionem modalem differentem ab enunciatione de inesse. Idem enim est dicere: Socrates currit, et: Socratem currere est verum; sicut: Socratem currere est falsum, et Socrates non currit (ebendas. S. 42). Duns Scotus gibt eine große Zahl derselben an, wie im weiter Folgenden zu ersehen sein wird.

[2] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, p. 25. a, lin. 38 ff., daneben jedoch auch p. 25. b, lin. 3 — mit Bezug auf den Unterschied zwischen bejahenden und verneinenden modalen Urtheilen.

[3] Z. B. Deus de necessitate est justus.

[4] Z. B. Possibile est hominem currere.

[5] Z. B. Hominem esse animal est necesse.

[6] Ut ista: Omnem hominem esse animal est necessarium; igitur quoddam animal esse hominem est necessarium. Similiter sequitur: Socratem currere est possibile, igitur quoddam currens esse Socratem est possibile. Analyt. Prior. I, qu. 25.

contingenti. Modale Urtheile de necessario simpliciter pro semper sind ebenso wie die Propositiones de inesse convertibel;[1] Urtheile de necessario pro nunc lassen sich nicht eigentlich, sondern nur uneigentlich, nämlich durch Resolution im Urtheile de inesse convertiren.[2] Urtheile de necessario conditionali oder auch de necessario quando sind nicht convertirbar.[3] Modale Urtheile de possibili sensu diviso sind im allgemeinen convertirbar;[4] indeß lassen die Modi: Impossibile, Falsum, Contingens, Ad utrumlibet durchaus keine Conversion,[5] die Modi: Cognoso, Apparet u. s. w. nur eine uneigentliche Conversion zu.[6] In das Besondere eingehend, unterscheidet Duns Scotus in Bezug auf ihren bejahenden und verneinenden Inhalt acht besondere Urtheile de Possibili, vier allgemeine und vier besondere,[7] und specialisirt mit Rücksicht hierauf die vorausgehenden Angaben über Convertirbarkeit oder Nichtconvertirbarkeit der betreffenden Urtheile.[8] In Bezug auf die Urtheile de possibili gibt er folgende vier Regeln

[1] Sequitur: Deus de necessitate est justus; igitur justum de necessitate est Deus. O. c., qu. 26.

[2] Probatur, quia non sequitur: Lucens de necessitate est luna, igitur luna de necessitate lucet. Sequitur autem: Lucens de necessitate est luna, igitur quod de necessitate est luna, est lucens. Ibid.

[3] Non sequitur: Vacuum si est, de necessitate est locus, igitur locus de necessitate est vacuus si est. — Non sequitur: Grammaticus quando est, de necessitate est homo, igitur homo de necessitate est grammaticus. Ibid.

[4] Die Fälle und Formen der Conversion sind: Quoddam *B* potest esse *A*, igitur quoddam *A* est vel potest esse *B*. — Omne *B* potest esse *A*, igitur quoddam *A* potest esse *B*, oder auch copulativ: igitur quoddam *A* potest esse illud quod est *B*, et illud quod potest esse *B*. Ibid.

[5] Non sequitur: Quoddam animal impossibile est esse hominem, igitur quemdam hominem impossibile est esse animal. — Non sequitur: Omnem planetam lucentem contingit esse solem, igitur solem contingit ad utrumque esse lucentem. Ibid.

[6] Non sequitur: Venientem cognosco esse Coriscum, igitur Coriscum cognosco esse venientem. Ibid.

[7] Quadrupliciter potest fieri propositio de possibili: Uno modo sine aliqua negatione, ut dicendo: *B* potest esse *A*. Alio modo cum duplici negatione, scil. una posita ad modum, et alia ad dictum, ut: Nullum *B* possibile est non esse *A*. Tertio modo cum una negatione posita ad modum ut: Nullum *B* possibile est esse *A*. Quarto modo cum negatione praecedente dictum, modo affirmato, ut: Quoddam *B* possibile est non esse *A*. Et sic patet, quod sunt octo propositiones de possibili, scil. quatuor universales et quatuor particulares. Ibid.

[8] O. c., qu. 26, n. 13—20.

an: Affirmative Urtheile sensu diviso in Bezug auf factisch Statthabendes sind nicht in eigentlichem Sinne convertibel,[1] sondern durch Reduction auf Propositiones de inesse.[2] Urtheile, in welchen das Mögliche dicto verneint, dem Modus nach affirmirt ist,[3] werden nicht proprie convertirt in solchen Sätzen, in welchen das Subject für das factisch Statthabende supponirt.[4] Bejahende Urtheile, in welchen das Subject für das Seinkönnende supponirt, sind convertirbar.[5] Ein verneinendes Urtheil, welches dem Modus nach affirmativ ist, ist nicht convertirbar.[6] Die Regeln in Bezug auf die Urtheile de necessario lauten: Bejahende Urtheile, in welchen das Subject supponirt für das Statthabende, sind nicht convertirbar,[7] ebensowenig verneinende Urtheile, welche ein Statthaben aussagen,[8] und bejahende, die sich auf ein Seinkönnen beziehen.[9] Unter den Urtheilen, die sich auf ein Sein-

[1] Posito, quod omne currens sit asinus de facto, tunc est ista vera: „Omnis homo potest currere" secundum istum sensum, omne quod est homo, potest currere; et tamen sua convertens est falsa: Quoddam currens potest esse homo, secundum illum sensum eundem. Ibid.

[2] V. g.: Omnis homo potest currere, igitur quoddam quod potest currere, est homo. Ibid.

[3] Ueber den Sinn dieser Ausdrücke vgl. oben S. 157, Anm. 7.

[4] Posito quod Deus nunc sit creans: „Omnis homo potest non creare, igitur quoddam creans potest non esse Deus", antecedens est verum, et consequens falsum. Ibid.

[5] Sequitur: Quoddam *A* potest esse *B*; igitur quoddam *B* potest esse *A*; quia antecedens significat, quod quoddam quod potest esse *A*, potest esse *B*, et tunc signetur illud. Et sic probatur conversio expositorie sic: Hoc *C* potest esse *A*, *C* potest esse *B*, igitur quod potest esse *B*, potest esse *A*. Ibid.

[6] Non sequitur: „Omnis Deus potest non creare" sub isto sensu: Omne quod potest esse Deus, potest non creare, igitur quoddam creans potest non esse Deus. Ibid.

[7] Non sequitur posito quod Deus sit creans: Omne creans de necessitate est Deus, igitur quidam Deus de necessitate est creans. Ibid. Jedoch können solche Sätze auf Propositiones de inesse reducirt werden und sind dann convertirbar.

[8] Posito quod Deus non creet, haec est vera: „Omne creans necesse est non esse Deum", intelligendo subjectum supponere pro his quae sunt, et tamen sua convertens est falsa: Quemdam Deum necesse est non creare. Ibid.

[9] Non sequitur: Omne creans de necessitate est Deus, secundum sensum istum: Omne quod potest esse creans, de necessitate est Deus, igitur quidam Deus de necessitate est creans. Ibid.

können beziehen, läßt wohl das allgemein verneinende,[1] nicht aber das particulär verneinende,[2] eine Umkehrung zu. In Bezug auf die Zufälligkeitsaussagen (propositiones contingentes im eigentlichen Sinne) ist wieder zwischen Aussagen sensu composito und sensu diviso zu unterscheiden. Contingenzurtheile sensu composito können unter Beibehaltung derselben Quantität des Antecedens und Consequens niemals,[3] unter Veränderung dieser Quantität aber jedenfalls convertirt werden;[4] von den Urtheilen sensu diviso lassen sich jene de modo negato niemals in die entgegengesetzte Quantität convertiren,[5] und affirmative niemals in negative de modo negato verkehren,[6] aber jedes affirmative Contingenzurtheil und jedes negative de modo affirmato[7] läßt eine Convertirung in seine entgegengesetzte Qualität zu. Sofern sich die Conversion durch Transponirung der Termini vollzieht, gelten von den Contingenzurtheilen in sensu composito folgende Regeln: Bei allgemein verneinenden und particulär bejahenden Urtheilen werden die Termini einfach vertauscht,[8] das allgemein bejahende Urtheil de contingenti ad utrumlibet wird in ein particulär bejahendes Urtheil

---

[1] Probatur, quia particularis affirmativa de possibili pro his quae possunt esse, convertitur simpliciter, et illa contradicit universali negativae de necessario pro illis, quae possunt esse. Ibid.

[2] Non sequitur: Quoddam ens ut asinitatem non esse Deum, igitur quemdam Deum necesse est non esse ens; convertens est falsa. Ibid.

[3] Non sequitur: Contingit nullum ens esse Deum (O. c., qu. 30). Der Vordersatz ist wahr, und factisch war vor der Weltschöpfung alles Seiende nur Gott; die Folgerung aber ist falsch. — Ein anderes Beispiel: Contingit quoddam ens non esse Deum, igitur contingit quoddam ens esse Deum (ibid.). Das Antecedens ist wahr, das Consequens falsch.

[4] Sequitur: Contingit omne *B* esse *A*, igitur contingit quoddam *B* non esse *A*; quia istae duae contradicunt, modo si unum contradictorium est contingens, et reliquum. Ibid.

[5] Probatur, quia non sequitur: Nullum hominem contingit esse asinum, igitur omnem hominem contingit esse asinum. Ibid.

[6] Non sequitur: Omnem hominem contingit currere, igitur nullum hominem contingit currere. Ibid.

[7] Omne *B* contingit esse *A*, igitur omne *B* contingit non esse *A*. Probatur, quia ad istam: Omne *B* contingit esse *A*, sequitur ista: Igitur nullum *B* necesse est *A*, per definitionem contingentis. Similiter ad eandem sequitur: Igitur nullum *B* impossibile est esse *A*, per eandem definitionem. Ibid.

[8] Sequitur: Contingit nullum *B* esse *A*, igitur contingit nullum *A* esse *B*. Ibid.

de possibili und in kein anderes verkehrt. Bezüglich der Contingenzurtheile sensu diviso gilt: Kein derartiges Urtheil läßt sich in ein anderes Contingenzurtheil umkehren,[1] jedes derselben wird in ein particulär bejahendes Urtheil de possibili convertirt, jene de modo negato ausgenommen; keines der Contingenzurtheile sensu diviso läßt sich in ein allgemeines[2] oder in ein negatives Urtheil[3] umkehren.

Im Uebergange auf die eigentliche Schlußlehre oder Syllogistik erörtert Duns Scotus zuerst die Frage, ob wirklich, wie Aristoteles lehrt,[4] aus rein particulären oder unbestimmten Prämissen sich kein giltiger Schluß ableiten lasse. Duns Scotus erhärtet die Möglichkeit giltiger Schlüsse für den Fall, daß der Terminus medius der Vordersätze ein Terminus discretus ist,[5] oder zwei particuläre Prämissen gegeben sind.[6] Mit Hilfe des Begriffes der Distributio[7] erhärtet Duns Scotus weiter auch die Giltigkeit von Schlußfolgerungen aus particulär bejahenden Prämissen der zweiten Schlußfigur,[8] wobei jedoch im Hinblick auf das Trinitätsdogma eine durch die Eigenthümlichkeit

---

[1] Probatur: Posito quod Deus nunc sit creans, tunc haec est vera: Omnem Deum contingit creare et tamen quaelibet convertens istam esset falsa de contingenti, nam quilibet creans de necessitate est Deus. Ibid.

[2] Probatur, quia haec est vera: Omnem lunam contingit lucere; et tamen quaelibet sua convertens esset falsa, quia nec omne lucens contingit esse lunam, nec omne lucens possibile aut necessarium est esse lunam. Ibid.

[3] Die Umkehrung des contingenten Satzes: Omnem Deum contingit creare, in einen negativen contingenten Satz würde lauten: Omnem Deum contingit non creare, was mit der, der Conversa zu Grunde liegenden Annahme: Quod Deus nunc sit creans, nicht vereinbar wäre. Wahr ist vielmehr der Satz: Omnis creans de necessitate est Deus, der keinen negativen Satz in der Umkehrung des erwähnten Contingenzurtheiles aufkommen läßt. Ibid.

[4] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, c. 4.

[5] Bene sequitur: Quidam homo est Socrates, quoddam album est Socrates, igitur quoddam album est homo. Analyt. Prior. I, qu. 20.

[6] Quoddam animal non est homo, quoddam animal non est album, igitur quoddam album homo non est. Ibid.

[7] Distributio est acceptio alicujus communis pro quolibet ejus supposito, quorum quodlibet est ipsum. Elench., qu 14. Ueber die Behandlung der Distributio bei Wilhelm Shyreswood und Petrus Hispanus siehe Prantl Gesch. d. Logik, S. 20 f. u. 60 f.

[8] Ubi utriusque praemissae praedicatum est terminus communis distributus affirmative, bene sequitur: Quoddam motum circulariter est omnis luna; quoddam lucens est omnis luna; igitur quoddam lucens est motum circulariter. Analyt. Prior. I, qu. 20.

der immanenten Wesensverhältnisse Gottes gebotene Restriction angebracht wird.[1] Als vierter Möglichkeitsfall wird die Ableitung einer particulär verneinenden Schlußfolge aus zwei particulär verneinenden Prämissen angeführt, wobei im Schlußsatze die Extremitas major der Copula und Negation vorauszugehen hat.[2] Endlich wird gemeinhin bemerkt, daß wo immer ein Syllogismus expositorius zulässig ist, auch ein Syllogismus aus rein particulären Prämissen Giltigkeit hat, vorausgesetzt, daß das Medium mit dem Relativum identitatis verbunden ist.[3] Unter einem Syllogismus expositorius ist derjenige zu verstehen, dessen Medium ein Terminus discretus ist. Von den affirmativen Syllogismis expositoriis gilt, daß sie in jeder der drei Schlußfiguren möglich sind;[4] die negativen sind bedingnißweise in der ersten Schlußfigur möglich, wofern nämlich der Obersatz negativ lautet, nicht aber wenn der Untersatz verneinend gefaßt ist, weil in diesem Falle die Extremitas major nicht in den Prämissen distribuirt ist.[5] Gleichwohl läßt auch ein derartig angelegter Syllogismus wenigstens einen indirecten Schluß zu,[6] und zwar nicht bloß in der ersten, sondern auch in den beiden anderen Schlußfiguren. Duns Scotus unterläßt nicht hervorzuheben, daß der Begriff des Terminus discretus eine mehrfache Auffassung zulasse,[7] und begegnet den Bedenken Jener, welche

[1] Istud tenet in omnibus, nisi ubi per praemissas significatur una res aliqua numero, quae est eadem cuilibet diversarum rerum, quia in isto casu consequentia non valeret, quia non sequitur: Quidam Pater in divinis est omnis essentia divina, quidam Filius est omnis essentia divina, igitur quidam Filius est Pater. Ibid.

[2] Quoddam animal non et homo, quoddam animal non est album, igitur quoddam album homo non est. Ibid.

[3] Quoddam album est Socrates, et illud album currit, igitur currens est Socrates. Ibid.

[4] Beispiel zur ersten Schlußfigur: Socrates est musicus, album est Socrates, igitur album est Socrates. Nach der zweiten Figur: Album est ille homo, musicum est ille homo, igitur musicum est album. Nach der dritten Figur: Iste homo est albus, iste homo est grammaticus, igitur grammaticus est albus. Analyt. Prior. I, qu. 11.

[5] V. g. non sequitur: Iste homo est animal, quidam asinus non est iste homo, igitur quidam asinus non est animal. Imo stat, quod omnis asinus est animal. Ibid.

[6] Iste homo est animal, quidam asinus non est iste homo, igitur quoddam animal non est asinus. Ibid.

[7] Triplex est terminus discretus: Unus qui significat unam solam rem ... Alius significat unam rem singularem, cum hoc tamen significat quamlibet

meinen, daß nur der Terminus discretus im eigentlichen Sinne des Wortes das geeignete Medium einer formell richtigen Schlußfolgerung sei. Auch bei Terminis discretis der zweiten und dritten Art ist eine formell richtige Schlußfolgerung vorhanden, von welcher freilich die sachliche Richtigkeit zu unterscheiden ist.[1]

Aristoteles lehrt, daß aus rein negativen Prämissen sich kein Sillogismus bilden lasse; und seine Aufstellung ist auch vollkommen wahr, wenn sie nach ihrem richtigen Sinne verstanden wird.[2] Wenn aber von den Restrictionen abgegangen wird, unter welchen der aristotelische Satz nothwendig zu gelten hat, so lassen sich immerhin Fälle denken, in welchen ein logisch giltiger Schluß möglich ist, und zwar wenn der Terminus medius im Untersatze mit einem Relativum identitatis verbunden erscheint,[3] oder die Termini rein singuläre sind,[4] ferner wenn ein und derselbe Terminus, der in beiden Prämissen von dem

---

diversarum rerum, quibus illa res est eadem, v. g. terminus: „haec essentia divina". . . . Tertio modo dicitur ut iste terminus Sequana vel consimilis, quae secundum grammaticos est terminus discretus . . . . et tamen iste terminus significat successive quamlibet diversarum rerum sine nova impositione, quia nunc significat aquam quae nunc est, et postea significabit aquam, quae postea erit omnino diversa ab ista. Ibid.

[1] Als Beispiel eines, wenn schon sachlich falschen, doch formell richtigen Schlusses, der einen Terminus discretus zweiter Art (siehe vor. Anm.) zum Medium hat: In divinis sequitur: „Haec essentia est Pater, Filius est haec essentia divina, igitur Filius est Pater", posito quod praemissae regulentur per dici de omni, et tunc major est falsa sicut et conclusio. — Mit Beziehung auf einen Terminus discretus dritter Art: Sequana fuit a centum annis, hoc aqua est Sequana, igitur haec aqua fuit a centum annis. Si major distribuatur, debet sic distribui: Omne quod est Sequana vel fuit Sequana, fuit a centum annis; et major esset falsa. Similiter potest dici concedendo illam: Haec aqua fuit a centum annis, quemadmodum est ista: Sequana fuit a centum annis; quia utrobique est consimilis identitas, scil. secundum continuam successionem partium. Ibid.

[2] Nämlich so: quod per syllogismum ex terminis praecise, absque hoc, quod aliqua propositionum participet cum alia in utroque termino, nunquam ex puris negativis sequitur conclusio . . . et sunt termini in quibus omni (ὅροι τοῦ παντὶ ὑπάρχειν, Aristot. An. pr. I, p. 26. a, lin. 8) in qualibet trium figurarum: Animal, Lapis, Homo, et termini in quibus nulli (ὅροι τοῦ μηδενὶ ὑπαρχειν): Lapis, Equus, Homo. O. c., qu. 21.

[3] V. g. sequitur: Nullus homo currit, nullum album est aliud ab homine, igitur nullum album currit. Ibid.

[4] Ut: Socrates non curit, nullus homo est alius a Socrate, igitur nullus homo currit. Ibid.

anderen Terminus verneint wird, in der einen Prämisse als finite sumtus, in der anderen als infinite sumtus negirt wird,[1] oder wenn der Terminus medius nach der Aehnlichkeit der ersten Schlußfigur variirend als Terminus finitus und infinitus erscheint.[2] Endlich ergibt sich vermöge der Aequipollenz der Copula negativa und der Disjunctiva affirmativa die Möglichkeit eines giltigen Schlusses aus der Copulativa negativa in Verbindung mit dem negativen zweiten Theile der Disjunctiva.

Die drei Schlußfiguren des Aristoteles mit ihren besonderen Modis werden von Duns Scotus einer umständlichen Prüfung unterworfen,[3] die Modi der ersten Figur in Hinsicht auf ihre Con-

[1] Tunc ex illis duabus praemissis sequitur negativa de hoc verbo „est" secundo adjacenti. V. g. sequitur: Nullus homo est lapis, nullus homo est non lapis, igitur nullus homo est. Et tenet per illud medium: Omne quod est, est lapis vel non lapis, sed nullus homo est lapis vel non lapis, sequitur in Camestres: igitur nullus homo est. Ibid.

[2] Nullum non *B* est *A*, nullum *C* est *B*, igitur nullum *C* est *A*. Ibid.

[3] O. c., qu. 22–24. Das Schema aller 14 besonderen Modi der drei Figuren in meiner Schrift über Thomas Aq. II, S. 57; ebendas. S. 63 die vier Verse mit dem technischen Terminis Barbara, Celarent etc., die unter den Abendländern zuerst bei Wilhelm Shyreswood (vgl. Prantl, III, S. 15) sich finden. Ich glaubte in dem meiner Darstellung des thomistischen Lehrgebäudes einverleibten Abschnitt über die formale Logik auch Schriften ältester Thomisten benützen zu können, weil außerdem eine vollkommene Ausfüllung und Abrundung des betreffenden Theiles der Logik nicht möglich war, und nebstdem das Hauptgewicht meiner Darstellung des Lehrgebäudes auf den (ausschließlich aus den selbsteigenen Schriften des Thomas geschöpften) erkenntnißtheoretischen, realphilosophischen und theologischen Lehrinhalt fiel, angesichts dessen die Darstellung der rein formalen Denkverhältnisse mir von untergeordnetem Belange erschien. Eine geschichtlich-genetische Entwickelung der logischen Lehren des heiligen Thomas lag außerhalb meines Planes, und angesichts der mir zu Gebote stehenden Mittel auch außerhalb des Bereiches der Möglichkeit. Dieß in Bezug auf Prantl's (III, S. 107, Anm. 481) Bemerkungen über mein Buch, dessen Bestimmung allgemein diese war, eine dazumal in der neueren Literatur eben noch nicht vorhandene Gesammtdarstellung der Lehre des heiligen Thomas zu geben. Der Grundgedanke meiner Darstellung, wie er auch in F. Chr. Baur's Kirchengeschichte (Bd. III, S. 312) freundlich gewürdigt wurde, war, daß die Lehrwissenschaft der kirchlich-mittelalterlichen Schulen in Thomas culminire. Damit ist die Abhängigkeit desselben von der vorausgegangenen Entwickelung auf das bestimmteste ausgesprochen; von einer Originalität des heiligen Thomas in jenem Sinne, welchen Prantl mir unterlegt, ist in meinem Buche nicht die Rede, wie, nebenher gesagt, auch zu dem Tone, in welchem Prantl von mir und meiner Arbeit spricht, durch letztere kein Anlaß gegeben war.

cludenz, die Modi der beiden anderen in Hinsicht auf ihre erschöpfende Vollzähligkeit. Die erste Figur enthält vier besondere Modos,[1] deren jeder, wenn nicht ein Terminus discretus der zweiten oben bezeichneten Art[2] in den Prämissen vorkommt, unter Anbringung der nöthigen Ampliationen ausnahmslos einen logisch giltigen Schluß zuläßt. Von den Prämissen, in welche der erwähnte Terminus aufgenommen ist, gilt die Regel, daß sie unter der Form: Omne B est A, einen logisch giltigen Schluß nicht zulassen, wohl aber unter der Form: Omne quod est B est A.[3] Daß die zweite Schlußfigur nicht mehr als vier direct concludirende Schlußmodus zuläßt, ergibt sich aus dem Umstande, daß unter den 16 Combinationen, welche bei der Bildung jeder Schlußfigur möglich sind, 12 durch die für die Bildung der Modi der zweiten Figur maßgebenden Regeln[4] ausgeschlossen sind. Gegen eben dieselben Regeln verstoßen 10 unter den 16 möglichen Modis einer indirecten Schlußfolgerung, und die Modi Festino und Baroco lassen sich gleichfalls nicht für eine indirecte Schlußfolgerung in der zweiten Figur verwenden.

Somit verbleiben auch für die indirecte Schlußfolgerung nur dieselben vier Modi, nach welchen die directe Schlußfolgerung geregelt ist. In der dritten Figur gibt es nach Ausschluß von 10 unmöglichen Modis[5] sechs direct concludirende Modi, ferner eben so viele indirect concludirende, bei deren dreien dieselben Prämissen in derselben Ordnung beibehalten werden,[6] während in den übrigen drei von dieser Ordnung

---

[1] Notandum, quod distinctio istorum modorum directe concludentium non debet sumi penes diversitatem conclusionis, quia sic essent plures modi. Nam „Barbara" sicut concludit universalem affirmativam directe, ita etiam concludit particularem affirmativam sibi subalternatam. O. c., qu. 22.

[2] Siehe oben S. 162, Anm. 1.

[3] Bene sequitur: Omne quod est essentia divina est Pater, omnis Filius est essentia divina, igitur omnis Filius est Pater. O. c., qu. 22. Siehe oben S. 161, Anm. 1.

[4] Diese Regeln sind: 1. Ex puris affirmativis nihil sequitur. 2. Majore particulari existente nihil sequitur. 3. Ex puris negativis nihil sequitur. Dazu die Erklärungen der einzelnen Regeln. O. c., c. 23.

[5] Der Ausschluß dieser Modi ergibt sich in Folge der zwei für die Bildung der folgerechten Schlüsse der dritten Figur maßgebenden negativen Regeln: 1. Ex puris particularibus nihil sequitur. 2. Minore negativa nihil sequitur in ista figura. O. c., qu. 24.

[6] V. g. isti tres: Darapti, Disamis et Datisi. Probatur, quia in quolibet istorum modorum conclusio convertitur simpliciter; modo ad quaecunque sequitur antecedens, ad eadem sequitur consequens; sed convertens con-

abgegangen wird.[1] Bei den aus modalen Urtheilen zu bildenden Syllogismen wird, ihr Verhältniß zur ersten Schlußfigur betreffend, zwischen direct und indirect concludirenden Schlüssen unterschieden. In Bezug auf die directen Conclusionen gelten folgende Sätze: Urtheile de necessario lassen sensu diviso verstanden schlechthin,[2] sensu compositio geltend nur quantum ad dictum[3] einen giltigen Schluß zu. Aus Urtheilen de possibili sensu composito lassen sich niemals,[4] aus Urtheilen sensu diviso aber dann nicht, wenn das Subject als etwas factisch Seiendes genommen wird,[5] giltige Conclusionen ableiten. In Bezug auf die Möglichkeit indirecter Schlußfolgerungen gelten folgende Regeln: Zwei Urtheile de necessario sind schlechthin keine geeigneten Prämissen einer indirecten Schlußfolgerung.[6] Die mit Negation des Modus Necessarium vorgenommenen Schlußfolgerungen gemäß den Formeln Celarent[7] und Fapesmo[8] sind ungiltig, eben so die mit Affirmation

clusionis sequitur ad conclusionem, quae sequitur ad illas praemissas: igitur ad easdem praemissas sequitur convertens conclusionis, quae et indirecta. Ibid.

[1] V. g. si praemissae istorum trium modorum Felapton, Bocardo, Ferison transponantur, adhuc fit syllogismus ad concludendum eandem conclusionem, quae prius sequebatur, quae tamen postea erit indirecta, facta transpositione praemissarum. Ibid. Die Unbrauchbarkeit der drei Modi Felapton Bocardo, Ferison für eine directe Schlußfolgerung ergibt sich, wenn man an sie den Maßstab der Termini in quibus nulli (siehe oben S. 162, Anm. 2) anlegt

[2] Isti modi non indigent probatione, sed de se sunt evidentes. Nam si modus de necessario est affirmatus, sive dictum sit affirmatum sive negatum, semper tenet syllogismus per dici de omni. O. c., qu. 27.

[3] Necessarium est omne animal esse substantiam; necessarium est omnem hominem esse animal; igitur necessarium est, omnem hominem esse substantiam. Ibid.

[4] Probatur, quia non sequitur: Possibile est omne currens esse asinum; possibile est omnem hominem esse currentem; igitur possibile est, omnem hominem esse asinum. Ibid.

[5] Sit ista, quod de facto omne currens sit equus, tunc arguitur sic: Omne currens potest esse equus, omnis homo potest esse currens, igitur omnis homo potest esse equus. Consequentia non valet, quia praemissae sunt verae et conclusio falsa. Ibid.

[6] Posito, quod nunc Deus sit creans, tunc arguitur: Omnis Deus de necessitate est justus, omnis creans de necessitate est Deus, igitur quoddam justum de necessitate est creans. Praemissae sunt verae et conclusio falsa. Ibid.

[7] Posito quod Deus sit creans, arguitur sic: Nullus justus de necessitate est creans, omnis Deus de necessitate est justus, igitur nullus creans de necessitate est Deus. Praemissae sunt verae et conclusio falsa. Ibid.

[8] Omne creans de necessitate est Deus, nullus justus de necessitate est Deus, igitur quidam Deus de necessitate non est justus. Ibid.

des Modus Necessarium gemäß denselben Formeln[1] vorgenommenen Schlußfolgerungen, es wäre denn, daß das Subject als Seinkönnendes genommen werde, weil dann die Extremitas minor in der Conclusion keine über die Prämissen hinausgehende Weiterung erfährt.[2] Die nach der zweiten Schlußfigur vorgenommenen indirecten Schlußfolgerungen betreffend gilt die Regel, daß sie giltig sind, wenn das Seinkönnende,[3] ungiltig, wenn das factisch Seiende[4] als Subject oder Ausgang der Schlußfolgerung genommen wird. Die indirecten Schlußfolgerungen nach der dritten Figur sind sämmtlich giltig und sämmtlich Erweisungen per impossibile.

Für den Fall, daß eine der Schlußprämissen ein Urtheil de necessario, die andere eine Propositio de inesse ist, gelten folgende Regeln: Steht das modale Urtheil im Obersatze, und ist es ein Urtheil sensu composito, so ist keine logisch giltige Schlußfolgerung möglich;[5] gilt es sensu diviso, so läßt sich nach den vier Modis der ersten

[1] Posito quod sol luceat super nostrum hemisphaerium, tunc arguitur sic: Omnem solem necesse est non esse lunam, omne lucens super nostrum hemisphaerium de necessitate est sol, igitur omnem lunam necesse est non lucere super nostrum hemisphaerium. — Omnis prima causa de necessitate est Deus, omne quod est creans necesse est non esse primam causam, igitur quemdam Deum necesse est esse non creantem. Ibid.

[2] Dieß wird an den Formeln Celarent, Fapesmo, Frisesomorum erwiesen. Denn Celantes wird durch Schlußumkehrung auf Celarent reducirt, Fapesmo und Frisesomorum durch eine Folgerung per impossibile auf Barbara und Darii, und aus dieser Reduction resultirt eine Mischung des Possibile und Necessarium, welche für das Seinkönnende einen giltigen Schluß zuläßt, wenn der Obersatz de possibile ist. Man bilde nach Fapesmo den Schluß: Omne *B* necesse est esse *A*, omne *C* necesse est non esse *B*, quoddam *A* necesse est non esse *C*. Nun nehme man das Gegentheil der Conclusion zusammt dem Obersatze, und es wird das Gegentheil des Untersatzes folgen: Omne *A* potest esse *C*, omne *B* de necessitate est *A*, igitur omne *B* potest esse *C*. Ibid.

[3] Modi secundae figurae valent si subjecta sumantur pro his quae possunt esse, et omnes probantur per impossibile (nach der Formel Baroco). Ibid.

[4] Posito quod nullum sit lucens modo super nostrum hemisphaerium, tunc datur instantia isto modo (nach der Formel Cesare): Omne lucens super nostrum hemisphaerium necesse est non esse solem; omnis planeta lucidissimus de necessitate est sol; igitur omnem planetam lucidissimam necesse est non lucere super nostrum hemisphaerium. Praemissae sunt verae, ut patet ex casu, et tamen conclusio est falsa. Ibid.

[5] Beispiele nach der Formel Barbara: De necessitate omnis homo est risibilis, omnis currens est homo, igitur de necessitate omne currens est

Schlußfigur ein logisch giltiger Nothwendigkeitsschluß ableiten.[1] Die indirect concludirenden Modi der ersten Figur sind auf die bezeichnete Anordnung der Prämissen nicht anwendbar.[2] Steht das modale Urtheil im Untersatze, so ergibt sich der ersten Schlußfigur gemäß eine Propositio de inesse, in den negativen Modis de modo negato aber ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußsatz.[3] Ist der Obersatz ein Urtheil de inesse simpliciter,[4] so resultirt, mag der Untersatz sensu composito oder sensu diviso zu verstehen sein, als Schlußsatz ein Nothwendigkeitsurtheil;[5] ein solches ergibt sich unter der Voraussetzung, daß der Untersatz sensu diviso zu verstehen ist, auch dann, wenn der Obersatz nicht ein Urtheil de inesse simpliciter, sondern bloß gemeinhin de inesse ist. Schon oben hörten wir, daß die modalen Urtheile sensu composito eigentlich nur Propositiones de inesse sind; daraus erklärt sich, daß mittelst eines modalen Untersatzes solcher Art aus einem Obersatz de inesse sich keine Nothwendigkeitsaussage als Schlußsatz folgern läßt.[6] Wenn Aristoteles[7] unter die erste Schlußfigur keine Syllogismen mit einer Propositio de inesse als Obersatz und einer Propositio de necessario als

risibile. — Nach der Formel Celarent: De necessitate nullum album est nigrum, omnis homo est albus, igitur de necessitate nullus homo est niger. O. c., qu. 28.

[1] Exemplum de Barbara: Omne B necesse est A, omne C est B, igitur omne C necesse est A. — Nach der Formel Celarent: Nullum quod est B, necesse est A, omne C est B, igitur nullum C necesse est esse A. Ibid.

[2] Probatur per instantiam in terminis, et instatur contra Baralipton per istos terminos: Deus, Causa prima, Creans. Posito quod de facto Deus sit creans, arguitur sic: Omnis prima causa de necessitate est Deus, omne creans est prima causa; non sequitur concludendo indirecte: Igitur quidam Deus de necessitate est creans. Ibid.

[3] Ad negativam de inesse sequitur negativa de necessario de modo negato, ut ad istam: Nullum B est A, sequitur quod nullum B de necessitate est A. Ibid.

[4] Duplex est propositio de inesse, quaedam de inesse simpliciter, scil. quae est ut ista: Homo est animal, est de inesse simpliciter secundum Aristotelem, qui ponit mundum aeternum et sic necessario perpetuari; alia est de inesse ut nunc, scil. proportio contingens de inesse. Ibid.

[5] Sequitur: Omnis Deus est prima causa; quoddam justum de necessitate est Deus; igitur quoddam justum de necessitate est prima causa. Ibid.

[6] Non sequitur: Omnis homo currit, de necessitate omne risibile est homo; igitur de necessitate omne risibile currit. Ibid.

[7] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, p. 30. a, lin. 23 f.

Unterſatz als giltig aufnimmt, ſo ſind damit nur ſolche Syllogismen, deren Unterſatz ein modales Urtheil sensu composito iſt, ausgeſchloſſen. Die Bemerkung des Duns Scotus, daß, wenn man den Ariſtoteles nicht in dieſem Sinne auffaſſe, nur Weniges in ſeiner Philoſophie wahr ſein würde, gibt abermals von der ſichtlichen Tendenz des Duns Scotus, das reine Denken als ſolches in ſeiner Macht und Bedeutung zur Geltung zu bringen, Zeugniß. In Bezug auf die zweite Schlußfigur weicht Duns Scotus von Ariſtoteles darin ab, daß er gegen die allgemeine Regel desſelben beſtimmte Fälle betont, in welchen ſich aus einem bejahenden Urtheile de necessario und einem verneinenden Urtheile de inesse ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußſatz ergebe. [1] Bezüglich der dritten Figur behauptet er, daß für den Fall, als der Oberſatz de necessario, der Unterſatz de inesse ſei, in allen ſechs Modis derſelben ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußſatz möglich ſei; Ariſtoteles gibt dies nur in Bezug auf den erſten, dritten, fünften Modus dieſer Figur zu. Umgekehrt aber erkennt Ariſtoteles für den Fall, daß der Oberſatz eine Propositio de inesse, der Unterſatz ein Nothwendigkeitsurtheil iſt, dem zweiten, vierten, ſechſten Modus der dritten Figur die Eigenſchaft zu, ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußſatz zu ergeben, während dieß Duns Scotus für alle ſechs Modi dieſer Figur in Abrede ſtellt.

Die Contingenzſyllogismen können gebildet werden durch Anwendung zweier Contingenzurtheile als Ober- und Unterſatz des Syllogismus, oder durch Verbindung eines Contingenzurtheiles mit einem Urtheile anderer Art, um damit die Prämiſſen eines Schluſſes zu gewinnen. Sind beide Prämiſſen Contingenzurtheile, ſo gelten folgende Regeln: In der erſten Figur eignen ſich alle vier Modi zur Erzielung logiſch giltiger Schlüſſe, wenn zum Subjecte des Oberſatzes ein Seinkönnendes genommen wird. [2] Sind beide Prämiſſen Sätze de contingenti, und werden beide de modo affirmato genommen, ſo gilt von jenen vier Modis kein

[1] Cesare et Festino valent ad concludendum de necessario, si major, quae est universalis, sit de inesse simpliciter et major de necessario. O. c., qu. 29. — Camestres et Baroco valent ad concludendum de necessario, si major sit de necessario, pro his quae possunt esse, et minor de inesse sit necessaria, licet non de necessario. Ibid.

[2] Probatur, quia omnes isti modi tenent directe per dici de omni et de nullo. O. c., qu. 31.

einziger.[1] Für die Modi der zweiter Figur gelten die Regeln, daß bei zwei Prämissen de possibili, welche sensu diviso zu verstehen sind, und deren Subjecte das Seinkönnende sind, ein Schlußsatz de possibili sich ergibt;[2] sonst ergibt sich allezeit ein negativer Schlußsatz de inesse.[3] In der dritten Figur gelten alle Modi zur Erzielung eines Schlußsatzes de possibili aus zwei sensu diviso zu verstehenden Prämissen de possibili,[4] vorausgesetzt, daß die Subjecte derselben Seinkönnendes bezeichnen.[5]

Werden ein Contingenzurtheil und ein Satz de inesse als Prämissen zusammengestellt, so gelten für die erste Schlußfigur folgende Regeln: Aus der Verbindung eines Urtheiles de inesse mit einem Contingenzurtheile sensu composito ergibt sich kein giltiger Schluß,[6] es wäre denn, daß der Satz de inesse ein Inesse simpliciter besagen würde.[7] Ist das Contingenzurtheil sensu diviso zu verstehen,

[1] Exemplum, sumendo terminos in quibus nulli: Omnis homo potest esse currens vel etiam non currens; omnis equus potest esse currens vel etiam non currens; igitur omnis equus potest esse homo, non sequitur, imo stat universalis negativa de necessario. Ibid.

[2] V. g. arguendo sic: Nullum quod potest esse *B*, potest esse *A*; omne *C* potest esse *B*; igitur nullum *C* potest esse *A*. Quia detur oppositum conclusionis, quod aliquod *C* potest esse *A* et jungatur cum majore arguendo sic: Nullum *B* potest esse *A*, quoddam *C* potest esse *B*, igitur quoddam *C* non potest esse *A*, quae contradicit praemissae majori. Ibid.

[3] Sequitur: Omne quod est *B*, potest esse *A*; nullum quod est *C*, potest esse *A*; igitur nullum *B* est *C*. Ibid.

[4] Probatur, quia omnes illi modi probantur per syllogismum expositorium, v. g. in Darapti: Omne *B* potest esse *A*, omne *B* potest esse *C*, igitur quoddam *C* potest esse *A*. Quia signatur aliquod *B*, de quo dicitur in majore, quod ipsum potest esse *A*, tunc illud idem *B* est *C*, quia in minori dicitur, quod omne *B* est *C*; igitur sequitur expositorie, quod aliquod *C* est *A*. Et ita probatur de aliis modis. Ibid.

[5] Si subjecta sumantur pro his quae sunt, non valet syllogismus, quia non sequitur, posito quod nihil sit currens nisi asinus: Omnis homo potest videre, omnis homo potest currere, igitur quoddam currens potest videre. Ibid.

[6] Probatur per terminos in quibus omni et nulli. Posito de facto, quod Deus sit creans, arguitur sic: Omne creans est Deus, omnem primam causam contingit esse creantem, tamen cum istis stat, quod omnis prima causa est de necessitate Deus. ... Contingit omne currens esse hominem, omnis equus est currens; posito quod ita sit, cum istis stat, omnem equum necesse est non esse hominem. O. c., qu. 32.

[7] Causa hujus est, quia illa de inesse simpliciter, quia est necessaria, est possibilis et cuilibet alteri possibili compossibilis. Ibid.

ſo iſt ein Schluß nach allen vier Modis der erſten Figur zuläſſig, wofern das Contingenzurtheil im Oberſatz ſteht; [1] für den Fall aber, daß es im Unterſatz ſteht, nur dann, wenn der Oberſatz ein Urtheil de inesse simpliciter iſt. [2] In der zweiten Schlußfigur iſt eine Combination eines Contingenzurtheiles mit einem Satze de inesse nicht möglich, außer es wäre der Oberſatz de inesse simpliciter. Die Combination einer Prämiſſe de inesse de modo negato mit einer Prämiſſe de contingenti ad utrumlibet iſt nicht zuläſſig, [3] wol aber die Combination einer Prämiſſe de inesse mit einer anderen Möglichkeitsausſage de modo negato. [4] In Bezug auf die dritte Figur verweiſt Duns Scotus einfach auf den Text des Ariſtoteles. [5]

Daß die Verbindung einer Nothwendigkeitsausſage sensu composito mit einem Urtheile de possibili oder de contingenti [6] einen Schlußſatz de possibili zulaſſe, unterliegt keinen Bedenken. Es kann ſich alſo nur darum handeln, wie die Sache ſich geſtalte, wenn die Nothwendigkeitsausſage sensu diviso gilt. In dieſem Falle wird, wenn der Oberſatz de contingenti aut possibili, der Unterſatz de necessario iſt, in allen Modis der erſten Figur der Schlußſatz nach Beſchaffenheit des Oberſatzes geformt. Iſt der Oberſatz de necessario

[1] Probatur, quia vel major est de possibili pro his quae sunt vel pro his quae possunt esse. Si pro his quae sunt, tunc syllogismus tenet immediate per dici de omni, arguendo sic: Omne quod est *B*, potest esse *A*, omne *C* est *B*, igitur omne *C* potest esse *A*. Si vero major sit de possibili pro his quae possunt esse, tunc si ad illam de inesse sequatur illa de possibili, sequitur, quod adhuc fiet syllogismus perfectus ex majori de possibili pro his quae possunt esse, et minore de possibili, quae sequitur ad illam de inesse. Ibid.

[2] Quia ad illam de inesse simpliciter sequitur una de possibili pro his quae possunt esse. Ibid.

[3] Beiſpiel mit Terminis de omni: Omnem partem zodiaci contingit non oriri, omnis pars zodiaci contingit non oriri, omnis pars zodiaci existens in oriente oritur. Der daraus abzuleitende allgemein verneinende Schluß paßt in keinen Modus der zweiten Figur: Omnem partem zodiaci existentem in oriente necesse est esse partem zodiaci. — Mit Terminis de quibus nulli: Omnem lunam contingit non lucere, omnis sol lucet; der daraus abzuleitende allgemein verneinende Schluß paßt nicht in die zweite Figur: Omnem solem necesse est non esse lunam. Ibid.

[4] V. g: Nullum *B* potest esse *A*, omne *C* est *A*, igitur nullum *C* potest esse *B*. Ibid.

[5] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, c. 21, p. 39. b, lin. 8 ff.

[6] Analyt. Prior. I, qu. 33.

und seine Aussage auf ein Seinkönnendes bezüglich, so entfällt als Schlußsatz ein Nothwendigkeitsurtheil. Bezieht sich die Aussage des Obersatzes auf factisch Seiendes, so ist keine logisch giltige Folgerung möglich.[1] In der zweiten Figur ergibt sich für den Fall, daß eine der Prämissen de necessario, die andere de contingenti oder possibili ist, und Seinkönnendes zum Subjecte genommen wird, als Schlußsatz ein Nothwendigkeitsurtheil, während, wenn factisch Seiendes zum Subject genommen wird, eine logisch giltige Schlußfolgerung nicht möglich ist.[2] In der dritten Figur sind alle Schlüsse Nothwendigkeitsschlüsse oder Schlüsse de contingenti oder possibili, je nachdem das Nothwendigkeitsurtheil im Obersatze oder Untersatze steht. Bei verneinenden Vordersätzen gelten für die erste Figur folgende Regeln: Ist der Obersatz eine Proposition de possibili aut contingenti negato, so ergibt sich auch ein dem entsprechender Schlußsatz. Ein Obersatz de necessario negato macht eine Schlußfolgerung unmöglich, wenn er sich auf factisch Seiendes bezieht; bezieht er sich auf Seinkönnendes, so ergibt sich ein Nothwendigkeitsurtheil als Schlußsatz. In der zweiten Figur läßt ein negativer Obersatz de necessario negativo in Verbindung mit einem affirmativen Untersatz de possibili aut contingenti keinen giltigen Schluß zu.[3] Ist die negative Prämisse de possibili negato in Bezug auf das Seinkönnende und die affirmative Prämisse de necessario, so lautet der Schlußsatz de possibili negato. Hat die negative Prämisse auf factisch Seiendes Bezug, so wird ein negatives Urtheil de inesse erschlossen. Die Verbindung eines negativen Contingenzurtheiles als Verneinung

[1] Z. B. Omnem planetam lucentem super nostrum hemisphaerium necesse est esse solem; omnem lunam contingit esse planetam lucentem super nostrum hemisphaerium. L. c. Jeder Schlußsatz, der hieraus gefolgert werden sollte, sei er de inesse, de necessario, de contingenti, ist verfehlt.

[2] Unmöglich ist eine Schlußfolgerung aus folgenden Vordersätzen: Omnem planetam lucentem super nostrum hemisphaerium necesse est non carere luce; omnem lunam contingit carere luce. Falsch wäre der Schluß: Igitur omnem lunam necesse est non lucere super hemisphaerium nostrum. Ibid.

[3] Posito quod tota luna sit eclipsata, tunc haec est vera: Nullum quod est lucens, necesse est esse infimam planetam; omnem lunam contingit lucere. Falsch aber der Schluß: Omnem lunam possibile est esse planetam infimum. — Nullum quod est currens necesse et videre, omnem hominem contingit currere. Unzulässig der Schluß: Ergo nullum hominem contingit videre. Ibid.

ad utrumlibet mit einem Bejahungssatze de necessario läßt keine logische Folgerung zu.[1]

Nach Durchsprechung der bisher behandelten Arten des Syllogismus stellt sich Duns Scotus die Frage, ob in den drei Schlußfiguren, unter welche alle logisch giltigen Schlüsse der bisher besprochenen Schlußweisen einzubeziehen sind, noch andere nicht unter irgend eine der drei Figuren gehörige Schlüsse möglich seien. Er bemerkt vorerst, daß der hypothetische Syllogismus[2] nicht unter dieselben gehöre, und überhaupt keine stringente Schlußform sei.[3] In der Zurückweisung dieser von Boethius ausführlich behandelten und von den Arabern Alfarabi und Avicenna[4] bevorworteten Schlußweise hat Duns Scotus bereits Thomas Aquinas zu seinem Vorgänger,[5] der freilich aus einem anderen Motive und in einem anderen Sinne als Duns Scotus dieselbe ablehnt, nämlich wegen der an ihr nicht zu erweisenden Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, während Duns Scotus in dem Mangel der zur formalen Denkgiltigkeit erforderlichen Requisite den Grund ihrer Unzulässigkeit erkennt. Vom Syllogismus hypotheticus ist der Syllogismus ex hypothesi[6] zu unterscheiden, der gleichfalls unter keine der drei Schlußfiguren paßt, und virtuell gleichfalls ein Syllogismus hypotheticus ist, sofern nämlich der eigentlich beabsichtigte Schlußsatz mittelst einer Suppositon[7] aus einem zunächst und unmittelbar schon eruirten Schlußsatz

[1] Z. B. Nullum omnipotentem contingit esse causam primam; igitur nullum Deum necesse est esse omnipotentem. Die Prämissen sind wahr, der Schluß falsch.

[2] Syllogismus hypotheticus vocatur, qui habet alteram vel ambas praemissas hypotheticas. O. c., qu. 34.

[3] In syllogismo hypothetico non est debita subjectio et praedicatio medii termini respectu extremorum in praemissis, igitur syllogismus hypotheticus non fit in aliqua trium figurarum. Ibid.

[4] Siehe Prantl III, S. 310 und 358.

[5] Vgl. Thomas Aquinas Periherm. I, lect. 1: Hypothetica enunciatio non continet absolutam veritatem, cujus cognitio requiritur in demonstratione . . . sed significat aliquid verum ex suppositione . . . Et ideo Aristoteles praetermisit tractatum de hypotheticis enunciationibus et syllogismis.

[6] Vocatur syllogismus ex hypothesi, qui immediate non infert conclusionem intentam, sed unam aliam primo, et postea virtute alicujus conditionis suppositae ex conclusione, quae prius infertur, infertur conclusio principaliter intenta. Analyt. Prior. I, qu. 34.

[7] Ponit Aristoteles exemplum, ut supponamus primo, quod idem sit judicium de istis duabus: Contrariorum est eadem potestas; et: Contrariorum

gefolgert wird. Duns Scotus ſtellt dem Syllogismus ex hypothesi den Syllogismus ostensivus[1] gegenüber, muß aber, da die Bezeichnung des Syllogismus ex hypothesi einen mehrfachen Sinn haben kann,[2] auch die Bezeichnung des Syllogismus ex hypothesi in mehrfachem Sinne nehmen. Die Bezeichnung Syllogismus ostensivus kann ratione illationis und ratione probationis gemeint ſein; in dem eben Erwähnten gilt ſie ratione probationis, und bedeutet einen Syllogismus, deſſen Prämiſſen ohne Zuhilfenahme einer in denſelben nicht enthaltenen Suppoſition zur Erweiſung des beabſichtigten Satzes ausreichen. Der ihm gegenüberſtehende Syllogismus ex hypothesi heißt bei Ariſtoteles Syllogismus ad transsumtum,[3] und hat dieſen Namen daher, daß das aus dem vorläufigen Hilfssyllogismus Erhärtete als Prämiſſe herübergenommen wird,[4] welche in Verbindung mit irgend einer Suppoſition zur Gewinnung des eigentlich beabſichtigten Schlußſatzes verhelfen ſoll.[5] Es gibt noch eine andere Form des Syllogismus ex hypothesi, jene nämlich, welche zur Erhärtung der Nothwendigkeit der Abfolge des Schlußſatzes aus den Prämiſſen dient.

Unter dieſe Art des Syllogismus ex hypothesi ſind einzubeziehen und auf ſie zurückzuführen der Syllogismus expositorius, ferner alle Modi der drei Schlußfiguren, ſofern in denſelben die Evidenz der Schlußfolgerung auf eine beſtimmte Vorausſetzung

---

est eadem disciplina. Tunc si velimus probare, quod contrariorum est eadem disciplina, debemus nos transferre ad syllogizandum istam: Contrariorum est eadem potestas, et tunc possumus inferre conclusionem intentam, scil. quod contrariorum est eadem disciplina. Ibid.

[1] Vocatur syllogismus ostensivus, qui immediate infert conclusionem intentam. Ibid.

[2] Analyt. Prior. II, qu. 1.

[3] Quia, quando debemus probare unum, transferemus nos ad probandum aliud, ex quo virtute alicujus suppositionis inferimus intentum. Ibid.

[4] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. I, p. 41. a, lin. 38 ff.: ἐν ἅπασι γὰρ (scil. in omnibus syllogismis ex hypotesi) ὁ μὲν συλλογισμὸς γίνεται πρὸς τὸ μεταλαμβανόμενον, τὸ δ' ἐξ ἀρχῆς περαίνεται δι' ὁμολογίας ἤ τινος ἄλλης ὑποθέσεως κ. τ. λ.

[5] V. g. volens probare quod „omnis homo est risibilis", si transferat se ad probandum istam syllogistice, quod „omne animal rationale est risibile", et postea ex illa probata probat per illam suppositionem: „Quidquid praedicatur de definitione, praedicatur de definito", tunc infertur conclusio principaliter intenta, scil. quod „omnis homo est risibilis". Ibid.

gegründet ist,[1] Syllogismen mit Prämissen differenter Art,[2] die von Aristoteles aufgestellte und nachstehend sofort zu erörternde Schlußform: Cui nulli inest B, et C,[3] der aus unbegrenzten Terminis gebildete negative Syllogismus: Nullum non B est A, omne C est B, ergo nullum C est A,[4] endlich alle jene Fälle, in welchen aus rein particulären oder rein negativen Prämissen ein logisch giltiger Schluß abgeleitet wird.

Die eben erwähnte Schlußform Cui nulli inest B, et C, gehört in das Capitel vom Zirkelsyllogismus,[5] dessen logische Zulässigkeit im 13. Jahrhundert von Mehreren bestritten worden war. Man versteht unter einem Zirkelsyllogismus einen Syllogismus, welcher sich unter Anknüpfung an den Schlußsatz eines bestimmten Syllogismus auf eine der Prämissen desselben zurückbezieht, die er durch die Umkehrung der anderen zu erhärten strebt.[6] Der Zirkelsyllogismus ist nicht unbedingt anwendbar. Er ist nicht zulässig in den Modis particularibus,[7] und hat in den Modis negativis keine formelle Giltigkeit.[8] Wenn nun dennoch Aristoteles behauptet, daß man in modo negato eine affirmative Prämisse durch einen Zirkelsyllogismus erhärten könne,[9]

---

[1] V. g. quod nullus terminus, ex quo constituitur syllogismus, supponat appropriate pro aliqua re quae est eadem cuilibet diversarum rerum (Ibid.). Beispiele siehe oben S. 161, Anm. 7 und S. 162, Anm. 1.

[2] V. c. Aristoteles ponit quod ex majori de inesse et minori de contingenti fiat bonus syllogismus. Ibid.

[3] Iste terminus non tenet nisi ex suppositione quod termini supponant pro alio, et cum hoc, quod termini sunt negative convertibiles Ibid. Siehe unten Anm. 9, und S. 175, Anm. 1.

[4] Quia arguitur ex quatuor terminis; igitur de forma non valet, nisi ex suppositione quod medium in praemissis differat solum secundum finitum et infinitum, ita quod in una praemissa accipiatur medium infinite, et in alia finite. Ibid.

[5] Vgl. Aristot. Analyt Prior. II, c. 5.

[6] Syllogizare circulariter est ex conclusione et conversa unius praemissarum inferre aliam praemissam Analyt. Prior. II, qu. 4.

[7] Quia in modis particularibus praemissa universalis non potest syllogizari universaliter. Ibid.

[8] Quod probatur, quia nunquam sequitur affirmative syllogistice et gratia formae, nisi ex ambabus affirmativis. Ibid.

[9] V. g. sit prius syllogismus iste: Nullum *B* est *A*, omne *C* est *B*, igitur nullum *C* est *A*. Convertitur major: Nullum *B* est *A*, in istam: Cui nulli inest *A*, huic omni inest *B*; sed nullum *C* est *A*, ut dicit conclusio, igitur omne *C* est *B*, quae fuerat minor inferenda. Ibid.

ſo kann er damit nicht geſagt haben wollen, daß dieſe Syllogization formae gratia gelte, da, um die Sache in concreto zu veranſchaulichen, in dem unter dem Texte angeführten Beiſpiel weder die Umkehrung der Major,[1] noch die auf Grundlage der umgekehrten Major vorgenommene ſyllogiſtiſche Argumentation[2] die Bedeutung einer Consequentia formalis anſprechen kann. Seine Meinung kann daher nur dieſe geweſen ſein, daß die nicht gemeinhin giltige Schlußweiſe doch unter beſtimmten einſchränkenden Bedingungen zuläſſig ſei und einen guten Syllogismus ergebe. Dieſe Bedingungen ſind, daß die Termini der negativen Prämiſſe negativ convertibel ſeien,[3] und daß alle Termini, aus welchen zur Erbringung der affirmativen Prämiſſe argumentirt wird, eine ſuppoſitive Bedeutung haben.[4] Dieſe letztere Bedingung hat eine augenſcheinliche Beziehung auf einen der von Robert Kilwardby a. 1270 cenſurirten logiſchen Sätze,[5] deſſen unbeanſtandete Geltung die Möglichkeit der Zirkelſyllogismen in den Modis negatis aufgehoben hätte.[6]

---

[1] Non est consequentia formalis: Nullum *B* est *A*, igitur cui nulli inest *A*, huic omni inest *B*; quia non sequitur: Nullum animal est planta: igitur cui nulli inest planta, huic omni inest animal. Ibid.

[2] Haec consequentia non est formalis: Cui nulli inest *B*, huic omni inest *A*, sed etc. (ſiehe oben S. 174, Anm. 9). Quod patet arguendo sic: Cui nulli inest substantia, huic omni inest accidens; sed nulla chimaera est accidens; igitur omnis chimaera est accidens. Praemissae sunt verae, et conclusio falsa. Ibid.

[3] Aliter illa conversiva, quam facit Aristoteles, non valeret. Unde isti termini: Substantia, Accidens, sic sunt negative convertibiles; similiter omnes termini contradictorii, sicut homo, non homo. Ideo bene sequitur: Nullus homo est non homo; igitur cui nulli inest non homo, huic omni inest homo. Ibid.

[4] Causa hujus est, quia negativa de praedicato finito non potest mutari in affirmativam de praedicato infinito, nisi supposita constantia terminorum. Modo iste syllogismus, quem facit Aristoteles, aequipollet illi: Omne non *B* est *A*; *C* est *A*; igitur omne *C* est *B*. Quia si minor mutetur in affirmativam de praedicato infinito, tunc est evidens syllogismus arguendo sic: Omne non *A* est *B*, omne *C* est non *A*, igitur omne *C* est *B*. Ibid.

[5] Der cenſurirte Satz lautet: Ex negativa de praedicato finito sequitur affirmativa de praedicato infinito sine constantia subjecti. Vgl. vor. Anm.

[6] Syllogismus ostensivus per ea quae expressa sunt in praemissis probat conclusionem sine alia suppositione, quae non ponitur in praemissis, et isto modo proprie dicitur syllogismus ostensivus; et sic nec syllogismus ad impossibile nec syllogismus ad transsumtum dicetur ostensivus. O. c., II, qu. 1.

Dem Syllogismus ostensivus ratione probationis steht neben dem Syllogismus ex hypothesi auch der Syllogismus ad impossibile gegenüber,[1] der mitunter auch Syllogismus per impossibile heißt,[2] und beziehungsweise als eine Schlußweise per falsum[3] oder ad falsum[4] bezeichnet werden kann. Der Syllogismus ad impossibile darf nicht so schlechthin, wie es schon geschah, mit dem Syllogismus conversionis[5] identificirt oder als eine Untergattung desselben genommen werden. Er unterscheidet sich von letzterem wesentlich darin, daß er nicht einen anderen Syllogismus voraussetzt, daß die eine seiner Prämissen wahr, die andere falsch sein muß, während der Syllogismus conversionis zwei wahre oder zwei falsche Prämissen haben kann, daß der Syllogismus ad impossibile ein enger begrenztes Gebiet seiner Anwendbarkeit hat als der Syllogismus conversivus,[6] und endlich auch einen anderen Zweck als dieser anstrebt.[7] Beide Arten von Syllogismen treffen aber darin zusammen, daß sie genau in denselben Figuren und Modis möglich sind, und daß jeder derselben vom Gegentheile irgend einer Conclusion aus argumentirt.[8] Darum sagt Aristoteles, daß beide Schlußarten einander ähnlich seien, obschon sie von einander zu unterscheiden seien.[9]

---

[1] Syllogismus ad impossibile dicitur, quando ex opposito conclusionis probandae cum manifeste vero coassumto aliquo infertur manifeste falsum. O. c., II, qu. 5.

[2] Hoc est secundum diversas rationes, quia ea ratione, qua infert conclusionem impossibilem, vocatur Ad impossibile; sed ea ratione, qua una praemissarum, quam assumit, est impossibilis, vocatur Per impossibile. Ibid.

[3] Potest vocari per falsum, quando neutra praemissarum est impossibilis, sed altera sit falsa. Ibid.

[4] Ex eo, quod concludit conclusionem falsam, quae non est impossibilis. Ibid.

[5] Syllogismus conversivus est ex opposito conclusionis syllogismi prioris et una praemissarum inferre oppositum alterius praemissae. Ibid.

[6] Omnis syllogismus de facto potest dici conversivus, supposito quod sit unus alter syllogismus factus ex opposita suae conclusionis et una praemissarum ad aliam praemissam; sed non omnis syllogismus potest dici syllogismus ad impossibile, quia syllogismus demonstrativus ostensivus non dicitur ad impossibile. Ibid.

[7] Syllogismus ad impossibile ordinatur finaliter ad probandum conclusionem, quae principaliter intenditur; sed syllogismus conversivus non ordinatur ad probandum conclusionem, sed alium syllogismum. Ibid.

[8] Nam syllogismus conversivus syllogizat ex opposito conclusionis prioris syllogismi; sed syllogimus ad impossibile syllogizat ex opposito conclusionis, quam opponens intendit principaliter probare. Ibid.

[9] Vgl. Aristot. Analyt. Prior. II (c. 11), p. 61. a, lin. 21 ff.

Duns Scotus hebt aus dem zweiten Buche der Analytica Priora des Aristoteles nur wenige Fragen heraus, und dieß wol darum, weil ihn an demselben hauptsächlich nur die auf das denkstrenge Vorgehen bezüglichen Materien interessirten, alles Andere aber, worin die Logik an den Bereich der Rhetorik grenzt oder mit derselben sich berührt, von seinen Zwecken abseits lag. So fragt er noch, ob ein Syllogismus ex oppositis[1] zulässig sei, ob eine Petitio principii schlechthin gegen die Regeln der Syllogistik verstoße, welche Erfordernisse an eine gute Induction zu stellen seien. Er legt dem Syllogismus ex oppositis, der in der ersten Figur gar nicht möglich ist, nur geringen Werth bei; er reiche nur aus, die Falschheit eines Schlusses zu ermitteln, und möge seine besten Dienste dem Disputator leisten. Bezüglich der Petitiones principii[2] unterscheidet Duns Scotus zwischen solchen, welche den Syllogismus selbst seiner rein formellen Anlage nach als verfehlt erscheinen lassen, so daß er eigentlich gar kein Syllogismus ist, und zwischen anderen, mit welchen zwar die Richtigkeit der formalen Construction des Syllogismus zusammenbesteht, ohne daß aber der regelrecht abgeleitete Schlußsatz erwiesen wäre, weil er auf einer unerwiesenen Voraussetzung beruht. Da es nicht zum Begriffe des Syllogismus gehört, daß er seinen Schlußsatz erweise,[3] so kann derartigen regelrechten Syllogismen der Charakter eines wirklichen Syllogismus nicht abgesprochen werden; denn ein solcher besteht zusammen mit der Falschheit der Prämissen, und auch der logisch giltige Syllogismus circularis schließt eine Petitio principii entweder in seinem ersten oder in seinem zweiten Syllogismus in sich. In keinem Falle aber entspricht der auf einer Petitio principii beruhende Syllogismus den Anforderungen, welche an die Beschaffenheit eines dialektischen oder demonstrativen Syllogismus gestellt

---

[1] Syllogismus ex oppositis vocatur ille, cujus praemissae sunt ad invicem contrariae vel contradictoriae secundum affirmationem et negationem, arguendo sic: Nullum studiosum est disciplina; omnis disciplina est studiosa; igitur nulla disciplina est disciplina. O. c., qu. 6.

[2] Petere principium est sumere conclusionem non probatam ad sui ipsius probationem. O. c., II, qu. 7.

[3] Non est de ratione syllogismi probare suam conclusionem. Igitur non repugnat rationi syllogismi, quia in ipso possit esse petitio principii, videlicet, quia iste est bonus syllogismus: Omne *B* est *A*, omne *C* est *B*, igitur omne *C* est *A*, et tamen iste syllogismus non probat conclusionem. Ibid.

werden. Der Induction[1] spricht Duns Scotus den Charakter eines stricten Erweises nur dann zu, wenn sie auf einer erschöpfenden Inducirung alles Einzelnen beruht; und die Evidenz der stricten Erweisung ist selbst wieder durch den Nachweis der absoluten Vollständigkeit der Induction bedingt. Der Nachweis müßte durch Coassumtion einer Propositio universalis erbracht werden, durch deren vermittelnde Beiziehung der Inductionsbeweis sich in einen Syllogismus verwandeln würde. Somit ist die ratiocinativ vermittelte Denkgewißheit durchgängig auf den Syllogismus gestützt.

Man unterscheidet am Syllogismus Materie und Form. Die Requisite eines Syllogismus ex parte materiae sind, daß drei Termini und zwei aus diesen gebildete Vordersätze als die nothwendigen Vorbedingungen einer syllogistischen Schlußfolgerung vorhanden sind.[2] Falsche Prämissen, aus welchen eine logisch giltige Folgerung gezogen wird, begründen wol auch einen materialen Defect des Syllogismus, aber keinen solchen, welcher gegen den formalen Charakter des Syllogismus als solchen verstieße, daher Syllogismi in materia peccantes wirkliche Syllogismen sind.[3] Der Syllogismus als solcher verhält sich zum dialektischen und demonstrativen Syllogismus, wie der rein mathematisch gedachte Zirkel sich zu einem hölzernen oder ehernen Zirkel verhält; die Requisite eines wirklichen Syllogismus als solchen sind keine anderen als jene drei, welche auf Figura, Modus und necessaria illatio sich beziehen.[4] Vom wirklichen Syllogismus ist als Scheinsyllogismus der sophistische Syllogismus zu unterscheiden, der ein Syllogismus peccans in forma ist, und zufolge dessen weder den an einen dialektischen Syllogismus, noch den an den Syllogismus als solchen gestellten Forderungen entspricht.[5] Er verstößt gegen die Bedingungen eines dialektischen Syllogismus,

[1] O. c., II, qu. 8.

[2] Elench., qu. 4.

[3] Syllogismus non dicitur peccans in materia, quia peccet in materia quae requiritur ad syllogismum simpliciter, sed quia peccat contra specialem, conditionem syllogismi. Elench., qu. 4. — Unter den von Robert Kilwardby censurirten Sätzen lautet einer: Syllogismus peccans in materia non est syllogismus.

[4] Ad Syllogismum tria requiruntur, scil. figura quantum ad dispositionem terminorum, modus quantum ad dispositionem propositionum; et tertio requiritur necessaria illatio ex praemissis. Ibid.

[5] Elench., qu. 7.

sofern er sich auf irgend eine falsche Maxime stützt;[1] sofern aber zufolge dieser falschen Maxime auch die auf das Dici de omni und Dici de nullo gegründete richtige Disposition des Syllogismus unmöglich ist, verstößt er gegen die Bedingungen des Syllogismus schlechthin,[2] indem der Terminus medius in einem zweifachen verschiedenen Sinne genommen wird, wodurch die Subsumtion des Untersatzes unter den Obersatz unmöglich gemacht wird. Diese mit der Verdoppelung des Terminus medius verbundene Sinnesänderung desselben begründet jene Täuschung (fallacia), welche den sophistischen Syllogismus in einen Scheinsyllogismus verkehrt.[3] Duns Scotus unterscheidet mit Aristoteles zwei Hauptarten der Täuschung: Fallaciae in dictione, Fallaciae extra dictionem. Auf erstere werden wir unten in der Darstellung der Erkenntnißlehre des Duns Scotus zurückkommen; hier beschränken wir uns auf die Fallacias extra dictionem, deren Aristoteles sieben aufzählt. Scotus behandelt in seinem Commentar zu den Libris Elenchorum[4] von denselben nur die drei ersten: Fallacia accidentis,[5] Secundum quid ad simpliciter,[6] und

---

[1] Sicut syllogismus dialecticus addit supra syllogismum simpliciter quamdam habitudinem localem vel maximam veram, super quam decurrit sic syllogismus sophisticus qui dicitur peccans in forma, decurrit super quamdam habitudinem localem falsam. V. g. si dicatur: Quia quae potest miles facere, potest et rex; sed miles potest debellare castrum, ergo et rex. Hic est syllogismus dialecticus decurrens super hanc maximam: Quod minus potest, et majus. Exemplum secundi: Si dicatur: Canis currit, coeleste sidus est canis, ergo etc. Hic est syllogismus sophisticus decurrens super hanc maximam falsam: Uni nomini soli correspondet una res sola. Ibid.

[2] Inquantum in isto loco vel in ista falsa habitudine locali (siehe vor. Anm.) non possunt salvari principia syllogismi simpliciter, inquantum syllogismus est, quae sunt dici de omni et dici de nullo, peccat contra syllogismum simpliciter, propter quod omnis fallacia vere variat medium, et variando medium arguitur in quatuor terminis, propter quod omnis fallacia contra utrumque peccat. Ibid.

[3] Das Wesen der Fallacia im Allgemeinen charakterisirt Duns Scotus in folgender Weise: Ad quemlibet locum sophisticum duo requiruntur, scil. apparentia et non existentia. Si enim aliquid appareat et simul cum hoc existat, deceptionem non causat. Similiter si aliquid non existat nec apparentiam habeat, nullam causabit fallaciam. Elench., qu. 19.

[4] Das Mittelalter kannte die Elenchos sophisticos in der Abtheilung in zwei Bücher laut der Uebersetzung des Boethius.

[5] Elench., qq. 43—49.

[6] Elench., qq. 50—54.

Ignorantia Elenchi.[1] Von den übrigen vier Fallaciis sind drei derselben: die Petitio principii,[2] die Fallacia consequentis,[3] die Inanspruchnahme der Non causa als Causa[4] theilweise in den Erörterungen über den dialektischen Syllogismus behandelt, so daß er vielleicht aus diesem Grunde auf die Vollendung der Arbeit über die Elenchi verzichtete.[5]

Sechstes Capitel.

Die Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Duns Scotus.

Duns Scotus geht mit allen scholastischen Peripatetikern von dem Satze aus, daß die menschliche Seele ursprünglich sich wie eine Tabula rasa verhalte, und sonach ihren gesammten Erkenntnißinhalt von Außen in sich hineinnehme. Die menschliche Seele ist eine

[1] Elench., qq. 55. 56. Von der Ignorantia Elenchi wird (qu. 55) bemerkt, daß sie eigentlich eine gemeinsame Eigenschaft aller sophistischen Syllogismen sei, daß aber diese gemeinsame Eigenschaft derselben an der in speciellem Sinne so genannten Ignorantia Elenchi als distinctive Eigenschaft hervortrete: Loci sophistici distinguuntur secundum suas causas; sed causa apparentiae in ignorantia elenchi est apparens identitas apparentis contradictionis ad veram contradictionem. Dieses Gebrechen charakterisirt die sophistischen Schlüsse von Seite ihres Verhältnisses zu den dialektischen Syllogismen: Aliqui loci in dictione et aliqui extra ut Secundum quid et simpliciter et Ignorantia Elenchi specialiter peccant contra contradictionem, et contradictio est formale in syllogismo dialectico, quia Aristoteles in primo hujus dicit, quod dialecticae disputationes sunt collectivae contradictionum (λόγοι διαλεκτικοὶ οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοι ἀντιφάσεως. Elench. p. 165. b, lin. 3). Ibid.

[2] Vgl. Analyt. Prior. II, qu. 7. Siehe oben S. 177.

[3] Vgl. Analyt. Prior. I, qu. 10. Siehe oben S. 165.

[4] Vgl. Analyt. Prior. II, qu. 5.

[5] Die aristotelische Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων zerfällt in drei Abtheilungen, deren erste über die Beschaffenheit und Eigenthümlichkeiten der sophistischen Schlüsse informirt (capp. 1–5), die zweite die Verwerthbarkeit derselben zur Widerlegung und Abweisung des Gegners erörtert (capp. 6—15), die dritte vom richtigen Gebrauche dieser Widerlegungsart handelt (capp. 16—30). Duns Scotus beschränkt sich, wie vor ihm Thomas Aquinas in seiner Schrift de fallaciis (vgl. meine Schrift über Thomas Aquinas II, S. 73 ff.) auf Commentirung der ersten Abtheilung; Shyreswood, Lambert von Auxerre und Petrus Hispanus zogen neben der ersten auch noch die zweite Abtheilung in den Bereich ihrer Summae logicae; einen Commentar zum ganzen Werke hat im 13. Jahrhundert bloß Albertus Magnus geliefert.

cognoscitive Substanz, welche mit einem sinnlichen und einem intellectiven Cognitionsvermögen begabt ist, und ihre ersten Erkenntnisse durch Vermittelung der leiblichen Sinne erlangt. Die leiblichen Sinne scheiden sich als sogenannte äußere Sinne vom inneren Sinne ab, welcher im Gegensatze zu ihnen als besonderen Sinnen der Sensus communis heißt. Die Fünfzahl der besonderen Sinne ergibt sich aus den verschiedenen Arten der Immutation, welche die einzelnen Sinne von den auf sie einwirkenden Objecten ihrer specifischen Wahrnehmung erfahren. Es läßt sich im Allgemeinen eine doppelte Immutation denken, eine Immutatio naturalis, durch welche die Species des einwirkenden Objectes den leiblichen Sinn auf reale Weise afficirt,[1] und eine Immutatio animalis, durch welche der leibliche Sinn die Species blos intentional in sich aufnimmt.[2] Dies Letztere hat blos beim Gesichtssinne statt. Bei den übrigen vier Sinnen ist die intentionelle Immutation zugleich auch mit einer natürlichen Immutation verbunden, und zwar in desto höherem Grade, je tiefer der Sinn im Range locirt ist. Die natürliche Immutation ist entweder eine Immutatio ex parte objecti oder ex parte organi. Die erstere kann entweder durch Vermittelung eines motus localis (Gehör), oder einer alterativen Bewegung sich vollziehen (Geruch);[3] die Immutatio ex parte organi ist entweder eine mittelbare (Geschmack),[4] oder eine unmittelbare (Tastsinn),[5] diese letztere somit die gröbste Sinnesaffection.[6] Wie allwärts in der Natur, ist auch hier das Unterste

[1] Immutatio naturalis est, secundum quam vel per quam forma recipitur in patiente secundum esse reale et secundum dispositionem materiae consimilem illi, quae est in agente. De anima, qu. 6.

[2] Animalis immutatio est, secundum quam recipitur secundum esse intentionale species objecti agentis in potentiam animalem. Ista autem species sic recepta non denominat subjectum, unde visus non dicitur coloratus proprie, sicut paries dicitur coloratus, quia non recipit colorem naturaliter. Ibid.

[3] Odoratus sentit odorem procedentem ab odorabili secundum quod est alterutrum per calefactionem; unde in hyeme vix odoratur corpus odorabile, praecipue si sit congelatum. Ibid.

[4] Gustus non potest immediate mutari a sapore, qui est ejus objectum, sed mediante humore salivali conjuncto linguae. Ibid.

[5] Organum tactum immutatur a calore vel qualitate sensibili, quae est ejus objectum immediate, vel saltem potest ab ea immediate immutari. Ibid.

[6] Ex his patet ordo potentiarum. Visus cum immutetur tantum intentionaliter, est nobilior sensus et certior, post hunc autem auditus, qui minus materialiter immutatur, quia mediante motu locali, qui tantum est primus

und Niederste das zuerst Vorhandene, was auch bei den aller höheren Sinne beraubten Lebewesen nicht fehlt, während das Höhere und Höchste erst successiv in den aufwärtssteigenden Entwickelungsgraden der sinnlichen Lebewesen hervortritt.

Die Nothwendigkeit, neben den besonderen Sinnen einen Sensus communis anzunehmen,[1] wird von Aristoteles daraus begründet, daß es eine sinnliche Erkenntniß des Unterschiedes der Apperceptionen der besonderen Sinne gebe, welche keinem derselben zugeschrieben werden könne, also ein von ihnen verschiedenes sinnliches Apperceptionsvermögen voraussetze; daß ferner das mit den Apperceptionen der besonderen Sinne verbundene Gefühl der Annehmlichkeit oder Nichtannehmlichkeit ein besonderes sinnliches Wahrnehmungsvermögen voraussetze, das nicht schon mit den besonderen Sinnen als solchen gegeben sei. Avicenna fügt zwei weitere Gründe bei. Es muß in der Seele ein Vermögen für die Aufbewahrung der Sinneseindrücke vorhanden sein, mittelst dessen diese Eindrücke auch nach Vorübergang des Sinneseindruckes vergegenwärtiget werden können; der innere Sinn ist nun entweder selber dieses Aufbewahrungsvermögen oder die denknothwendige Voraussetzung desselben. Wird ein an seiner Spitze glühender Stab im Kreise herumbewegt, so nimmt man einen leuchtenden Kreis wahr, also eine Lichterscheinung an Raumpunkten, in welchen sich die Spitze des Stabes während der Wahrnehmung des Kreises nicht befindet; diese Apperception eines actuell nicht vorhandenen Continuums kann nicht dem besonderen äußeren Sinne, sondern einzig dem von demselben verschiedenen Sensus communis zukommen. Der Sensus communis ist nicht der Complex einer Mehrheit von Vermögen,[2] sondern ein in sich einiges Vermögen, dessen Organ als Vermittelungsorgan allerdings gemischter Natur ist; es verhält sich nämlich als gemeinsame Wurzel der besonderen Sinne, wie das Centrum eines Kreises zu den vom Centrum nach der Peripherie ausgehenden Linien, oder wie ein König, der auf seinem erhabenen Sitze über die Acte seiner Diener, der besonderen Sinne urtheilt, welche

motuum; post hunc olfactus, quia immutatur materialiter ex parte objecti, quod est remotius a potentia quam organum; post hunc gustus, quia immutatur materialiter ex parte organi, sed non immediate cum suo objecto, sed mediante humore extrinseco. Ultimus autem quoad nobilitatem cognitionis est tactus, quia immediate ab objecto suo materialiter immutatur. Ibid.

[1] Anim., qu. 9.

[2] Anim., qu. 10.

dem Sensus communis ihre Objecta propria darbieten. Ueber den Sitz des Organs sind die Ansichten getheilt; die Philosophen (Aristoteles) verlegen denselben in das Herz, die Aerzte (Galenus) in das Haupt. Man kann beide Ansichten mit einander vermitteln, sofern man zwischen dem Herzen als Ursprungsort und dem Gehirne als Vollendungsort des Organes unterscheidet. [1]

Die sinnlichen Erkenntnißkräfte heißen organische Potenzen im Unterschiede vom Intellecte, der eine nicht organische d. h. nicht zur organischen Constitution des durch die Seele belebten Körpers gehörige Potenz ist. Intellectualität und Sensitivität bilden die zwei Hauptclassen der cognoscitiven Vermögen, welche dem Menschen als intellectiv begabten organisch constituirten Körperwesen eigen sind. Diese Grundscheidung der menschlichen Cognitionsvermögen ergibt sich aus der Grundtheilung der Objecte der menschlichen Erkenntniß, welche sich in sinnlich begrenzte, verengerte und in andere von solcher Verengerung und Begrenzung freie Objecte scheiden; [2] die ersteren Objecte erkennt die Seele mittelst des ihr eignenden Leibes, letztere unmittelbar durch sich selbst.

Träger der cognoscitiven Vermögen des Menschen ist die Seele als allgemeines Wirkungsprincip aller Lebensthätigkeit im Menschen. Die Vermögen scheiden sich vom Wesen der Seele nicht real, sondern blos formaliter ab, [3] so wie sie sich gegenseitig formaliter von einander unterscheiden. [4]

Die Rationes formales, welchen gemäß die einzelnen Seelenpotenzen sich von einander unterscheiden, drücken die Bestimmtheiten aus, welche dieselben von den auf sie einwirkenden Objecten empfangen;

---

[1] Imaginandum est ergo, quod a corde ad cerebrum procedunt venae vel nervi, in quibus originaliter continentur organa omnium sensuum; sed in cerebro faciunt conum, a cerebro autem procedunt nervi ad organa exteriora facientes basim, et sic organum sensus communis habet ortum a corde, sed in cerebro habet suum complementum. Ibid.

[2] Rer. princip., qu. 11, art. 3, sect. 2.

[3] Respectus ad operandum sub ratione, qua anima potest operari, constituit in ea universaliter loquendo rationem potentiae, et per illam generalem rationem dicitur anima potens, ut sic ratio potentiae in universali constituatur ex substantia animae ut ex materia et ex respectu ad operandum ut ex forma. Ibid.

[4] Respectus animae ad operationes suas sumuntur et sunt varii secundum rationes formales varias objectorum suorum. Ibid.

daraus erklärt sich, daß Aristoteles sowol das Sentire,[1] als auch das Intelligere[2] als ein Pati bezeichnet. Es wäre jedoch unrichtig, hieraus folgern zu wollen, daß die cognoscitiven Potenzen der Seele, wie auch alle übrigen Potenzen derselben, nicht wahrhaft active Vermögen wären.[3] Aristoteles weist nach,[4] daß die Seele Wirkungsprincip nicht blos der vegetativen, sondern auch der sensitiven Thätigkeit sei; er sagt ferner ausdrücklich[5], daß Sentire und Intelligere Acte seien, die innerhalb des Agens vor sich gehen, so daß das äußere Object nach seiner Ansicht zum mindesten nicht die active Totalursache dieser Acte sein kann. Fiele dem äußeren Objecte als Agens die primäre Rolle zu, so würde damit die cognoscitive Kraft der Seele im Range selbst unter die accidentellen Formen der Sinnesobjecte gestellt. Sentire und Intelligere sind Vitalacte, welche als solche von einem dem Menschen innerlichen Vitalprincipe ausgehen müssen. Wären Sentire und Intelligere ein Pati, so müßten Sentiri und Intelligi als Agere genommen werden, und die leblosen Dinge, welche der Intellection entbehrend Gegenstand des Intelligi sind, vornehmer als der Mensch sein. Das Vegetationsprincip ist unbestritten eine active Potenz; wären die sensitive und intellective Seelenpotenz passiv, so kämen sie, da die activen Potenzen den passiven im Range übergeordnet sind, unter die vegetative Potenz zu stehen. Das unläugbare Pati, welches im Sentire und Intelligere seitens der ihnen entsprechenden Potenz statt hat, beschränkt sich darauf, daß diese Potenzen durch die ihnen präsentirte Species des Objectes auf eine bestimmte Art determinirt, und kraft dieser Determination zur selbstthätigen Uebung des cognoscitiven Actes excitirt werden müssen. Die sensitive Potenz wird durch die in ihrem Organe ihr präsentirte Species des Objectes determinirt und excitirt, die intellective Potenz durch die im Phantasma (sinnliche Vorstellung)

---

[1] Vgl. Aristot. An. II, p. 416. b, lin. 33 ff.: Ἡ αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει . . . δοκεῖ γὰρ ἀλλοιώσίς τις εἶναι.

[2] Εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. An. III, p. 429. a, lin. 13 ff.

[3] Anim., qu. 12. — 1 dist. 3, qu. 7.

[4] Aristot. An. II, p. 413. b, lin. 1 ff.

[5] Duns Scotus beruft sich auf das neunte Buch der Metaphysik des Aristoteles; der heutige Text der aristotelischen Werke weist die von Scotus gemeinte Stelle in Metaph. VIII, p. 1046. a, lin. 36 ff. vor.

ihr präsentirte Species. Die Unterscheidung und mit dieser die Benennung der Potenzen richtet sich freilich zunächst nach den verschiedenen informirenden Determinationen der Potenzen;[1] dies wird der Grund sein, weshalb Aristoteles sagt, daß jenen Potenzen mehr ein Pati als ein Agere zukomme.

Zwischen den einzelnen cognoscitiven Potenzen findet ein bestimmtes Ordnungsverhältniß statt, zufolge dessen die Thätigkeit jeder niederen in jener der nächst höheren, und die Thätigkeit aller in jener der höchsten sich zu vollenden hat: der Sensus particularis in der Imaginativa oder Phantasia, diese in der Ratio oder im Intellect.[2] Dieses Ordnungsverhältniß der cognoscitiven Potenzen ist ein Reflex der inneren Wesensverhältnisse des Menschen, zufolge dessen sich dasjenige, was zum Esse hominis gehört, im Esse humanum zu vollenden hat.[3] Die sensitiven Apprehensionen bleiben unvollkommen, ja schließen sogar Täuschungen in sich,[4] so lange sie nicht in die Intellectivcognition aufgenommen werden, in deren Lichte sie sich zu vollenden haben. Das Wirken des Intellectes gleicht in dieser Beziehung jenem der Sonne, welche als Causa universalis die generativen Thätigkeiten der terrestrischen Potenzen vollenden hilft.[5] Und gleichwie die Wirksamkeit der Sonne den Wirksamkeiten der Erdkräfte immanent ist, und kraft dieser Immanenz jenen zur vollendeten Ausgeburt verhilft, so durchdringt der Intellect die cognoscitiven Thätigkeiten der sensitiven Potenzen, und führt sie hiedurch ihrem Abschluß

[1] Non enim aliquid dicitur formaliter tale, quia illud efficiat, sicut sol non dicitur calidus, licet calorem efficiat; sed quia talem formam recipit, ab illa forma denominatur. Anim., qu. 12.

[2] Rer. princip., qu. 13, art. 2, sect. 2.

[3] Sicut esse humanum in ratione perficientis est praesens omni alii esse in homine, sic potentia, quae consequitur hominem in quantum homo, est praesens in ratione perficientis omnibus aliis potentiis, quae consequuntur hominem secundum alios modos essendi, ergo omnibus sensitivis. O. c., qu. 13, art. 2, sect. 1.

[4] Judicat enim solem bipedalem visus, quod judicium falsum est et monstruosum . . . . In phreneticis, quia non conjunguntur actiones sensuum cum actione ipsius intellectus, omnes sunt indebitae, incompletae, nec in debitum finem ordinatae. Hoc patet in dormientibus, in quibus ipsa similitudo rei vera res judicatur. Ibid.

[5] Sicut sol perficit actiones virium inferiorum, sic intellectus perficit praesens actiones omnium virium cognoscitivarum; cum in toto minori mundo sit causa universalis in cognoscendo, sicut sol in generando. Ibid.

und ihrer Vollendung entgegen. Kraft seiner Immanenz in den cognoscitiven Thätigkeiten der sensitiven Potenzen ist der Intellect auch befähiget, die singulären Sinnendinge denkend zu ergreifen, und so schließt sich der durch die Wahrnehmung eines sinnlichen Einzeldinges angeregte seelische Erkenntnißact in einem Kreise ab, dessen Ende in seinen Anfang zurückgeht.[1] Das erläuternde Bild für diese, das Einzelne ergreifende Thätigkeit des Intellectes hat wieder die Sonne darzubieten, deren universale Thätigkeit in ihrer Vereinigung mit der generativen Thätigkeit einer terrestrischen Potenz sich verengert und auf einen singulären Sonderzweck richtet. So verengert sich auch die intellective Thätigkeit in ihrem Eingehen auf die Apprehension eines Einzelsinnes, durch dessen Organ dem Intellect die Existenz des Einzeldinges nahegebracht wird.[2]

Bei der principiellen, ja fundamentalen Wichtigkeit, welche die Erkenntniß der sinnlichen Singularitäten im Denkzusammenhange des Duns Scotus hat,[3] muß ihm vor Allem daran gelegen sein, die intellective Erkennbarkeit der sinnlichen Singularitäten zu erhärten. Sie ergibt sich ihm aus ontologischen Gründen.[4] Intelligibel ist

---

[1] Duns Scotus findet diese Kreisbewegung des Denkens im Einklange mit der Ordnung der Natur, deren Vorgehen in der Denkthätigkeit sich abbildet und reflectirt: Natura primo intendit individuum vagum, secundo naturam in ipso, tertio individuum signatum, quia est terminus generationis. Ergo talis erit quoque modus intelligendi. Anim., qu. 22.

[2] Sicut nec Sol potest generare pomum, nisi dum sua virtus conjungitur virtuti talis arboris . . . . necesse est, quod actio intellectus contrahatur et determinetur, dum cognoscit actualem existentiam rei sensibilis extra. Et intelligo hanc determinationem et contractionem primo ex parte organi . . . . nam intellectus, dum intelligit esse actuale extrinsecum hujus rei sensibilis, singulariter contrahitur ad organum, non quod utatur organo sicut virtus visiva; sed non cognoscit ipsum, nisi ut est sub sensu in ipsa sensatione . . . . Est etiam haec determinatio et contractio respectu operationis; actio intellectus quamvis sit universalis, ut tamen conjungitur actioni sensus, in praedicta cognitione contrahitur et efficitur una numero cum ea a sensu actionis denominata, ut magis dicatur sensatio quam intellectio, quamvis sensatio non sit actus proprius talis actionis compositae, sed potest dici cognitio particularis, et tamen est una actio sensus et intellectus in praedicta apprehensione actualitatis existentiae rei, quia actio intellectus circa hujusmodi existentiam rei actualem non potest a sensu particulari separari. Ibid.

[3] Cognitio rei sensibilis particularis exterioris est radix omnium cognitionum universalium, et per consequens omnis scientiae. Ibid.

[4] Anim., qu. 22.

alles Entitative als solches; das Singuläre als solches ist ens actu perfectum, daher auch Aristoteles das singuläre Subject als Substanz in eminentem Sinne bezeichnet. Wäre das Singuläre nicht an sich erkennbar, so könnte es auch von Gott und den himmlischen Geistern nicht erkannt werden. Zudem schließt ja der Charakter der Singularität jenen der Universalität nicht aus, sondern ist nur eine Hinzugabe zu diesem, und ist mit demselben derart verwachsen, daß, wie das Singuläre sub ratione universalitatis, so umgekehrt das sub ratione universalitatis Gedachte unter dem Gesichtspunkte seiner singulären Existenz sich fassen läßt. Auch uns Zeitmenschen ist das Singuläre intelligibel; die Induction ist Erweisung des Allgemeinen aus den Singularitäten, die nur auf Grund der Intelligibilität der Singularia Giltigkeit haben kann. Die Namengebung, die über eine unzählbare Menge sinnlicher Einzeldinge sich ausdehnt, ist ein Act, der auf einem vorausgegangenen Intellectionsact fußt; wir haben ein dem Thiere abgehendes Bewußtsein, die singulären Dinge zu erkennen, welches nicht unwahr sein kann, weil sonst der Intellect selber unwahr wäre. Zugegeben ist indeß, daß wir das Singuläre weder sensuell noch intellectiv sub propria singularitatis suae ratione zu erkennen vermögen; zwei nach allen Beziehungen einander vollkommen gleiche sinnliche Einzeldinge von einander zu unterscheiden, liegt außerhalb unseres Vermögens. Ein speculativer Individualist würde bezüglich dieser letzteren Bemerkung Duns Scotus dahin corrigiren, daß es zwei absolut gleiche Dinge überhaupt nicht gebe, weil das zweite derselben eine überflüssige Wiederholung des ersteren wäre.

Die Beschränkungen, unter welchen Duns Scotus die Erkennbarkeit des Singulären als solchen zuläßt, machen einige nähere Verständigungen über die Art der Erkennbarkeit nöthig. Ist auch das Singuläre als solches Erzeuger der Species, durch welche dem Intellecte das Außending präsentirt wird, so ist doch die Actionsweise des Agens in Erzeugung der Species nicht eine Weise des singulären Agens als solchen, sondern der durch dasselbe wirkenden Natur, welche eine im singulär Verschiedenen gleichartige ist, also nicht die propria singularitatis ratio offenbart. Man kann ferner nicht der rein sinnlichen Erkenntniß etwa in Bezug auf die Erkenntniß der Singularität als solcher einen Vorrang vor dem Intellecte zutheilen; denn die sinnliche Erkenntniß des Singulären ist nur dadurch determinirter als die intellective, daß aus ihr die Erkenntniß des universellen Wesens

des Dinges ausgeschlossen ist, ohne daß ihr deßhalb eine distinctere Kenntniß des Singulären zukäme. Die Erkenntniß der absoluten Quiddität des Dinges, oder dessen, was das Ding an sich ist, liegt außer dem Bereiche der sinnlichen Auffassung. Die blos sinnliche Erkenntniß hat überhaupt gar keinen Anspruch auf den Rang eines wirklichen Wissens;[1] Wissen heißt die Wahrheit einer Sache ergreifen, und ist als Ergreifen des Wahren und Bleibenden auch ein bleibender Besitz, während die sinnliche Apperception nur so lange als die sinnliche Einwirkung von außen dauert, und mit dem Aufhören derselben vergeht, so daß wir nach Vorübergang derselben nicht mehr wissen, ob das vorher Appercipirte ist oder nicht ist.[2]

Die sinnliche Erfahrungserkenntniß ist die nothwendige Unterlage aller anderen Erkenntnisse; das Gesammtgebäude der menschlichen Erkenntniß steht auf dem Grunde der sinnlichen Erfahrung.[3] Der natürlichen Ordnung gemäß ist das Niedere die Unterlage des Höheren, das Unvollkommene die Vorbedingung des Vollkommenen, das Communius das Prius im Verhältniß zu dem genauer Determinirten, also auch die sinnliche Erkenntniß ein natürliches Prius im Verhältniß zur intellectiven Erkenntniß, die als solche die vollkommenere, gewissere und actuellere Erkenntniß ist. Von der sinnlichen Erkenntniß gilt, was gemeinhin vom Unvollkommenen und Unvollendeten gilt, daß sie Wurzel, Ursprung und Samengrund der vollendeten Erkenntniß ist. Alle Erkenntniß ist auf Erkenntniß des Esse actualis existentiae gebaut, ohne dessen Apprehension insgemein kein Wissen möglich ist; dieses Esse actualis existentiae wird aber durch Vermittelung der sinnlichen Apperception ergriffen, somit ist ohne dieselbe kein natürlicher Erwerb menschlicher Erkenntniß denkbar. Selbst bei den himmlischen Engelwesen muß ein den menschlichen Sinnen analoges Vermögen als Vehikel des Esse actuale angenommen werden;[4] man müßte

[1] Rer. princip., qu. 13, art. 1, sect. 7.

[2] Aristoteles enim dicit sexto Ethic., quod particularia contingentia, si extra speculari fiant, jam non scimus, utrum sint an non sint (ibid.). Die bezügliche Stelle des Aristoteles (Ethica Nicomach. VI, p. 1139. b, lin. 20 f.) lautet: Πάντες ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν, τὰ δ'ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει ἐι μή.

[3] Rer. princip., qu. 13, art. 1, sectt 8 et 9.

[4] Oportet, quod in angelo et in anima separata sit aliqua vis, per quam cognoscatur et apprehendatur primo actualis existentia rei. Non tamen est sensitiva nec corpori alligata, nec sic obtusa vel brevis aspectu ut sen-

ihnen sonst eine mit ihrer Creatürlichkeit unverträgliche Allwissenheit, ein natürliches selbsteigenes Wissen um alles Künftige und Vergangene zuschreiben. Der Sinn des Gesagten ist, daß alles natürliche Erkennen der geschaffenen Intelligenzen mit der Erkenntniß des zeitlich Contingenten zu beginnen, und von dieser zur Erkenntniß des Ewigen und Nothwendigen sich zu erheben hat.

Eine solche Erhebung vom Zufälligen zum Nothwendigen, vom Veränderlichen zum Bleibenden hat bereits in der Erkenntniß des Einzeldinges statt,[1] in deren Vorgange sich die allgemeine Erhebung des Menschen von der Erkenntniß des Zufälligen und Veränderlichen zum Ewigen und Nothwendigen reflectirt. Bereits der leibliche Sinn kann das äußere sinnliche Object nicht in seiner rohen Unmittelbarkeit ergreifen, sondern bedarf zur Auffassung desselben einer vermittelnden Species zwischen dem Objecte und dem Sinnesorgane in dem das erkennende Subject vom erkannten Objecte scheidenden Raume; die in der Luft abgebildete sinnliche Species des sinnlichen Objectes ist bereits weniger materiell als jene, die unmittelbar mit dem sinnlichen Objecte als solchem gegeben ist, aber materieller als die im Sinnesorgane abgebildete Species, die unmittelbar eine Nachbildung der zwischen Object und Sinn vermittelnden Species ist. Eine weitere Vermittelung muß statthaben zwischen dem äußeren besonderen Sinne und dem inneren Sensus communis behufs der Entstoffung, welcher sich die Species des besonderen Sinnes zur Aufnahme in den Sensus communis oder in die Imaginativa zu unterziehen hat. Dem Intellecte gegenüber ist aber auch das Phantasma oder die sinnliche Vorstellung immer noch etwas Ungeistiges, daher es einer neuen Zubereitung bedarf, um für die intellectuelle Apperception geeignet zu werden. Diese Zubereitung besteht darin, daß die Species sensibilis zu einer Species intelligibilis vergeistiget wird, welche sich ebenso als Mittleres zwischen Sinn und Intellect verhält, wie die Species in der Luft als Mittleres zwischen Object und Sinnesorgan, oder die Species im Mittelzustande zwischen der Species des besonderen Sinnes

---

sitiva; sed est infima et quodammodo alia ab intellectiva scientifica, quae inquantum talis idem est scientiae fundamentum, ut quae est proportio substantiae hominis ad substantiam angeli et ejus substantiam, eadem sit proportio sensitivae particularis ad in homine infimam intellectivam angeli, qua experitur primo existentiam actualem rei. Ibid.

[1] Rer. princip., qu. 14, art. 2.

und der Apperception der Imaginativa. Die Species intelligibilis kann, da sie nicht mehr der Anima sensitiva angehört, nur im Intellecte selber sein, ist aber nicht der reine Intellect, sondern das nothwendige Vehikel des Intellectionsactes als Excitationsmittel desselben. Darin gründet die Unterscheidung zwischen dem Intellectus possibilis und Intellectus agens; der Intellect heißt nämlich possibilis als Receptor der Species, welche in ihn aufgenommen aus einer Species sensibilis eine Species intelligibilis geworden ist; er heißt Intellectus agens, sofern er die ihm eingezeugte Species actuirt und das Intelligere zu einem actu intellectum macht. Da der Intellect seiner Natur nach der Locus specierum ist, so behält die actuirte Species ihr Sein im Intellecte auch nach Vorübergang der Actuirung, sinkt aber wieder in den Zustand der bloßen Intelligibilität zurück, aus welchem sie nur dann wieder herauszutreten vermag, wenn ihr sinnlicher Untergrund, das Phantasma erneuert und wieder aufgefrischt wird. Der Intellect des Zeitmenschen ist von der sinnlichen Leiblichkeit zu sehr abhängig, als daß er die in ihm recipirten und aufbewahrten Species frei und ungehemmt ohne Mitwirkung der Sensitivkräfte in sich zu actuiren und reactiviren vermöchte.[1] Darum ist auch schon die erste Actuirung ohne Hinblick des Intellectes auf das sinnliche Phantasma nicht möglich.

Duns Scotus nimmt den Intellectus agens und den Intellectus possibilis als die zwei einander bedingenden Vermöglichkeiten (vires) und Bethätigungen einer und derselben Potenz, und erklärt sich ausdrücklich gegen die Unterscheidung beider als zweier von einander verschiedener Potenzen.[2] Eine solche Unterscheidung wäre nur dann zulässig, wenn dem Intellectus possibilis eine von jener des Intellectus agens verschiedene Intellectionsthätigkeit zugeschrieben würde; diese ist jedoch das vereinigte Werk beider zugleich. Es ist im Beson-

[1] Intellectus conjunctus corpori, maxime corruptibili, non potest reflexione integra et simplici et aperta super se reflectere, et per consequens super species, quae sunt in eo, nisi quodammodo reptando per sensus et per imaginationem. Et quia per hujusmodi conversionem datur actualitas speciebus quae sunt in intellectu, sine qua actualitate non possunt movere ad actionem intelligendi; ideo oportet quod anima convertat se super phantasmata, ut per talem conversionem species intelligibiles accipiant actualitatem, qua mediante moveant intellectum ad intelligendum. Ibid.

[2] Non videtur mihi, quod agens et possibilis distinguantur ut duae potentiae, cum unus sit actus intelligendi, una ratio formalis abjecti. Ibid.

deren unzulässig, den Unterschied des Intellectus agens vom Intellectus possibilis in seine abstractive Thätigkeit zu verlegen;[1] denn ehe er diese übt, muß er bereits eine andere Thätigkeit geübt haben, die im Erkennen oder geistigen Sehen der in der Imaginativa oder in der Memoria vorhandenen Species des Objectes besteht.[2] Eben dieses Sehen veranlaßt ihn zu jener Thätigkeit, die man Abstrahere nennt, und zusammt dem vorausgehenden geistigen Sehen oder Erblicken den Intellectionsact als solchen ausmacht, jedoch so, daß derselbe nur insofern, als der thätige Intellect zugleich Intellectus possibilis ist, zu Stande kommen kann; denn er kann die Species nur darum sehen, weil und insofern sie als intelligibilis bereits in ihm als Intellectus possibilis vorhanden ist.[3]

Die Intellectivkenntniß des sinnlichen Einzeldinges schließt ihrer Natur nach auch bereits eine Erkenntniß des Allgemeinen in sich, weil das Allgemeine als solches insgemein das Element aller intellectiven Denkvermittelung ist. Indeß beschränkt sich die bloß durch die Sinnesapperception als solche vermittelte Intellectiverkenntniß des Dinges einfach nur auf das geistige Sehen der im Einzeldinge sich darstellenden Species des besonderen Dinges (Species specialissima), während die gedankenhafte Vermittelung dieser Species specialissima mit den ihr übergeordneten allgemeineren logischen und ontologischen Concepten, die im Gedanken des Sonderdinges geistig enthalten sind, den Gesetzen der natürlichen Denkentwickelung gemäß erst später eintritt.[4] Die erste unmittelbare Intellectiverkenntniß des sinnlichen

[1] Abstractio non est aliud, quam consideratio rei secundum unum modum absque hoc quod consideretur secundum alium modum; ut considerare hominem ut est homo. Sed hoc nihil aliud est quam intelligere; ergo intellectus agens intelligit, et per hoc consequens continet totam intellectivam potentiam. Ibid.

[2] Intellectus non semper intelligit quiditatem hominis et asini actu, quorum species habet in memoria vel in imaginativa. Quaero per quid possit dirigere aciem cogitantis ad unum et non ad aliud? Certe non potest dari causa, nisi ipsa phantasmata ante cognoscat quam abstrahat; non ergo per abstractionem distinguendus est agens a possibili. Ibid.

[3] Eine ausführliche Erörterung über das Verhältniß des Intellectus agens und possibilis zu einander und über die Functionen beider in Quodlibet., qu. 15.

[4] Si prius intelligimus magis universale quam singulare, quando singulare aliquod subito movet sensum, erit magnum tempus antequam possimus cognoscere ejus speciem specialissimam, quia oporteret prius cognoscere omnia ejus superiora essentialia, quae cum sint multa, non possunt in instanti cognosci. Anim., qu. 16.

Einzeldinges ist eine in sich noch ungeschiedene, in sich selber noch nicht vermittelte Erkenntniß (cognitio confusa) im Gegensatze zur nachfolgenden begrifflichen Erkenntniß, die als eine in der logischen Definition des erkannten Objectes mit sich selber vermittelte Erkenntniß eine helle und deutliche Erkenntniß (cognitio distincta) ist, die sich nicht mit dem bloßen Namen der Sache als Signum der zuerst aufgegriffenen Species des Sonderdinges als solchen begnügt.[1] Es steht also fest, daß in der Zeitordnung der natürlichen menschlichen Denkentwickelung das Minus universale als zuerst Erkanntes in's menschliche Intellectiverkennen eintritt, während umgekehrt die distincte Intellectiverkenntniß des sinnlichen Einzelobjectes die allgemeinste Wesensbestimmtheit desselben als zuerst Erkanntes voraussetzt. Die Definition ist distincte Auseinandersetzung des specifischen Wesens einer Sache; in dieser Auseinandersetzung ist das nothwendig Erste die Angabe des generischen Charakters der Sache, ohne dessen Erkenntniß die Definition sich nicht vollziehen läßt.

Das Gesagte gilt von der zeitlichen Aufeinanderfolge in der Ordnung des actuellen Erkennens, von welchem das habituelle und virtuelle Erkennen zu unterscheiden ist. Unter einer habituellen Erkenntniß ist diejenige zu verstehen, zufolge welcher dem Intellecte ein Object als actu intelligibile derartig gegenwärtig ist, daß er es unmittelbar in ein actu intellectum verwandeln kann. Dies ist der Fall bei jenen Species, die als vorausgehend schon actuell appercipirte im Intellectus possibilis aufbewahrt sind. Bei der in der schon oben angegebenen Weise sich vollziehenden Wiederactualisirung solcher Species treten zuerst die allgemeineren Bestimmungen derselben in's Licht der actuellen Erkenntniß, und zwar deßhalb, weil sie die dem Wesen des Intellectes näher verwandten Bestimmtheiten des Objectes sind.[2] Diese Ordnung der Actuirung gilt für die sogenannte virtuelle Erkenntniß eines Objectes, welches sich auf ein in der Erkenntniß

---

[1] Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem. 1 dist. 3, qu. 2, n. 21.

[2] Sicut diversae formae perficientes idem perfectibile ordine quodam natae sunt mediatius et immediatius informare illud per perficere, ita si eadem forma contineat in se virtualiter perfectionem illarum formarum ordinatarum, quasi consimili ordine naturae perficiet illud perfectibile. Sicut si forma corporis, substantiae etc. essent aliae formae in aliquo, per

des Objectum primum als gedankenhafter Theil desselben enthaltenes Erkenntnißobject bezieht.[1]

Sowohl bei der distincten Cognitio actualis als auch in der Cognitio habitualis und virtualis läßt Duns Scotus eine Zurückbeziehung auf gedankenhafte Bestimmtheiten des Erkenntnißobjectes zu, welche über das Wesen desselben als Sinnesobject hinausgreifen. Dieses Hinausgreifen läßt erkennen, daß Duns Scotus bei der distincten Erkenntniß der Wesensbestimmtheit des Sinnendinges sich nicht zu beruhigen vermag, und dieß wohl darum, weil nach seinem Gefühle und Dafürhalten die menschliche Erkenntniß der Wesenheiten als solcher eine unvollkommene ist und bleibt. Eine vollkommene Definition des sinnlichen Einzeldinges müßte bis auf den Gedanken des Seienden als solchen zurückgreifen,[2] womit aber nichts Anderes gesagt ist, als daß die Wesenheiten der Dinge überhaupt nur insoweit, als sie Bestimmtheiten des allgemeinen Seinsgedankens sind, erkannt werden können. Daraus folgt nun von selbst, daß nicht der Gedanke irgend einer Wesenheit, sei es der niedersten oder der höchsten, sondern nur der Seinsgedanke selber das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject sein könne. Findet Duns Scotus im Festhalten an diesem Denkobjecte als primärem Objecte des menschlichen Intellectes das Mittel der geistigen Erhebung über die dem Intellecte als solchem nicht genügende Kenntniß der sinnlichen Wirklichkeit, so verzichtet er andererseits zufolge eben jenes Festhaltens auf die Möglichkeit einer der Beschaffenheit der concreten Wirklichkeiten adäquirten Realerkenntniß der Dinge. Er verwirft ausdrücklich die Auffassung der Erkenntniß als einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten,[3] die

prius informaret forma substantiae et deinde forma corporis etc., ita si una forma includat virtualiter omnes illas, ipsa quasi prius perficiet materiam sub ratione substantiae quam sub ratione corporis, et semper in illa via generationis imperfectius erit prius, quia proceditur a potentia ad actum. 1 dist. 3, qu. 3, n. 28.

[1] Sicut cum intelligitur homo, intelligitur animal in homine ut pars intellecti, ut non intellectum primum sive totale terminans intellectionem. L. c

[2] Prius distincte illud cognoscitur, quod intrat diffinitionem alterius, per quod aliud distincte cognoscitur; sed ens, quod est universalissimum, intrat definitionem omnium, cum conceptus entis includatur in conceptu cujuslibet, ipsum autem non habet conceptum nisi distinctum, quia non habet in quo possit confuse vel indistincte cognosci. Anim., qu. 16.

[3] Potentia et objectum se habent ut motivum et mobile, et ita se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia; sunt tamen proportionata, quia ista

ihm eine mit dem geistigen Wesen des Intellectes nicht vereinbare Passivität und Passibilität desselben involvirt; die menschliche Seelensubstanz, von welcher der Intellect nur formaliter unterschieden ist, müßte in das Wesen der erkannten Dinge übergehen und aufhören zu sein, was sie ist, wenn die Erkenntniß auf die bezeichnete Art zu Stande kommen sollte. Der Intellect verhält sich im Erkennen wesentlich activ; das Intelligere ist ja seiner Natur nach ein Agere, und sofern der Intellect wirklich erkennt, heißt er Intellectus agens. Also schließt eben die Actualität des Intellectes eine derartige Selbstidentificirung des Erkennenden mit dem Erkannten aus. Zudem fällt ja nur von den Sinnendingen ein Bild in die Seele hinein, während die geistigen Realitäten bloß aus ihren Wirkungen erkannt werden; demzufolge müßte man der intellectiven Menschenseele eine Selbstconformation mit den Dingen unter ihr zumuthen, während eine Selbstconformation mit ihrem höchsten Denkobjecte und absoluten Denkideale, mit Gott,[1] ausgeschlossen bliebe. Eben der Umstand, daß das Höchste wie das Niederste, mit deren keinem die intellective Seele sich conformiren kann, weil das eine seinem Wesen nach über ihr, das andere unter ihr steht, erkannt werden soll, drängt dahin, dasjenige, was eine dem Höchsten wie dem Niedersten gemeinsame Denkbestimmtheit darstellt, also den Gedanken des Seienden als solchen als das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject anzusehen.

Unter einem dem menschlichen Intellecte adäquaten Denkobjecte versteht Scotus den Gedanken desjenigen, das dem menschlichen Intellecte unmittelbar durch sich selber erkennbar ist, und aus welchem er alles Andere, so weit es ihm überhaupt verstehbar sein kann, versteht. Er nennt es deßhalb Objectum primum, obschon diese Bezeichnung nicht in absolutem ausschließlichem Sinne zu verstehen ist, da es außer der Primitas per adaequationem auch eine Primitas cognitionis ratione originis, welche wir bereits kennen, und eine Primitas quoad perfectionem objecti cogniti gibt, welche eben

---

proportio requirit dissimilitudinem proportionatorum, sicut communiter dicitur in omni proportione, ut patet de materia et forma, parte et toto, causa et causato et ceteris proportionalibus; igitur ex modo essendi talis potentiae non potest concludi similis modus essendi in objecto. 1 dist. 3, qu. 3, n. 4.

[1] Illud quod a nobis cognoscitur prius prioritate perfectionis in se et absolute consideratae, est Deus, loquendo etiam de cognitione naturali. Anim., qu. 16.

zuvor gleichfalls schon berührt wurde. Das Objectum primum quoad orginem cognitionis sind die Sinnendinge; das Objectum primum als Denkideal und höchster Gegenstand der menschlichen Erkenntniß ist Gott; das Objectum primum ratione adaequationis der Gedanke des Seienden als solchen. Gott kann nicht das adäquate Object des menschlichen Intellectes sein, weil Gott allein sein Wesen und aus diesem alles Andere zu verstehen vermag. Ebensowenig kann irgend eine Substanz außer Gott, oder gemeinhin die Substantia in communi als das die Gesammtheit der Accidenzen Tragende für ein Objectum primum des menschlichen Intellectes genommen werden; denn die Accidenzen machen sich unmittelbar durch sich selbst dem Intellecte kennbar, also ist die Substanz als solche nicht das Movens, durch dessen Einwirkung auf den Intellect sowohl sie selbst als auch alles Andere aus ihr heraus erkannt würde.[1]

Der Gedanke des Seienden als solchen erweist seine Eigenschaft als adäquates Object des menschlichen Intellectes durch die ihm eignende doppelte Primitas communitatis und virtualitatis.[2] Alles per se intelligibile fällt entweder schon unmittelbar von selber wesentlich unter die Ratio entis,[3] oder ist, sei es essentiell[4] oder virtuell,[5] in demjenigen enthalten, was essentiell und unmittelbar unter die Ratio entis fällt. Mit Bezug auf die prima Intelligibilia, welche die Ratio entis in sich schließen, erweist sich der Gedanke des Seienden als solchen als Primitas communitatis,[6] in Bezug auf die in jenen primis Intelligibilibus enthaltenen Intelligibilia als Primitas virtualitatis.[7]

---

[1] 1 dist. 3, qu. 3, n. 5.

[2] 1 dist. 3, qu. 3.

[3] Omnia enim genera et species et individua et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quiditative. L. c., n. 8.

[4] Omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum (siehe vor. Anm.) essentialiter vel quiditative. Ibid.

[5] Omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inforioribus virtualiter; igitur illa, quibus ens non est univocum in quid, includuntur in illis, quibus ens est sic univocum. Ibid.

[6] Ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia h. e. ad conceptus quiditativos generum, specierum, individuorum et partium essentialium omnium istorum et entis increati. Ibid.

[7] Ens habet primitatem virtualitatis ad intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus h. e. ad conceptus qualificativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum. Ibid.

Obwohl der Begriff des Seienden als solchen in allen Geschlechtern, Arten und Abstufungen des Wirklichseienden enthalten ist, so deckt er sich doch mit keiner derselben, so daß alles Wirkliche als solches nur in der Art und in dem Grade Gegenstand der intellectiven Erkenntniß zu sein vermag, als es sich dem Intellecte unmittelbar oder mittelbar als Seiendes zu erkennen gibt. Die relativ vollkommenste Kenntniß haben wir von den Sinnendingen, weil wir diese aus Anschauung kennen, und zwar nicht bloß aus sinnlicher, sondern auch aus geistiger Anschauung, während wir die geistigen Realitäten bloß aus ihren Wirkungen zu erkennen vermögen. Indessen lassen sich immerhin quiditative Concepte der geistigen Wesenheiten bilden; natürlich sind aber diese Concepte desto unvollkommener, je höher die geistige Wesenheit steht, und sonach wird unsere Erkenntniß der göttlichen Wesenheit die mindest vollkommene sein. Die relativ vollkommenste Erkenntniß haben wir von unserer menschlichen Seele.[1] Wir wissen von ihr zunächst, daß sie ist, und zwar auf demselben Wege, auf welchem wir vom Vorhandensein anderer seelenhafter Principien, von den Seelen der Pflanzen und Thiere wissen, nämlich aus der Wahrnehmung der Bethätigungen dieser Principien. Auf diesem Wege erkennen wir, daß dem Menschen ein dreifaches seelisches Princip einwohnt, ein vegetatives, welches er mit den Pflanzen, ein sensitives, welches er mit den Thieren gemein hat, und ein intellectives Princip, welches Pflanzen und Thieren abgeht. Wir werden ferner auf dem Wege folgerichtigen Denkens dahin geführt, dieses dreifache seelische Princip in einer einzigen Seelensubstanz geeiniget zu denken, die wir nach der Beschaffenheit ihrer Acte als geistige, immaterielle Substanz zu denken haben. Obschon diese quiditative Erkenntniß der Seele eine rein erschlossene ist, so fehlt es der menschlichen Seele selbst nicht an einer intuitiven Erkenntniß ihres Wesens, nur daß dieselbe nicht gleich der Erkenntniß der äußeren Sinnendinge aus einer Species impressa abgezogen, sondern durch Reflexion der in ihren Acten sich beobachtenden Seele auf sich selbst gewonnen wird. Die Species, in welcher die Seele ihrer eigenen Anschauung gegenwärtig wird, ist im Gegensatze zu den Species impressae, die von der sinnlichen Außenwelt in sie hineingelangen, eine Species expressa, eine aus ihr selbst herausgeschaute Species, eine bildliche Selbst-

[1] Rer. princip., qu. 15.

objectivirung, wie Scotus unter Berufung auf Anselm von Canterbury verdeutlichend hinzufügt.[1] Scotus geht zur Begründung dessen von dem Gedanken aus, daß nach Aristoteles das Intelligere ein Pati sei, welches nicht ohne Immission von etwas, was früher nicht im Intellecte war, in den Intellectus passibilis statt haben könne; im gegebenen Falle ist die Immission ein Werk des Intellectes selber, im Unterschiede von den die Intellection causirenden Immissionen von Seite der sinnlichen Objecte; statt eines von außen herrührenden Eindruckes handelt es sich hier um einen verbildlichenden Selbstausdruck der Seele im Intellectus possibilis. Duns Scotus schwankt indeß, ob er diese verbildlichende Selbstreflexion der menschlichen Seele als etwas im natürlichen Wesen der Seele Gelegenes,[2] oder für eine Folge der Depression der Seele durch das an den Sündenfall sich heftende Schuldgeschick[3] ansehen solle. Für letzteres entscheidet er sich in seiner angelologischen Lehre mit Rücksicht auf den Umstand, daß der menschliche Intellect vom englischen nur insoweit differirt, als dieß durch die Verbindung der menschlichen Seele mit dem ihr eignenden Leibe involvirt wird, woraus dann weiter folgt, daß der menschliche Intellect per accidens, nämlich in Folge der Sünde einer Depression unterworfen sein könne, welche ihn hindert, sein Wesen unmittelbar aus seinen Acten ohne Vermittelung durch eine verbildlichende Species inne zu werden.[4] Die Reflexion auf sich aber bleibt

---

[1] Cognito, quid sit potentia, cognoscitur substantia animae, quid sit; intuitive se aspicit, dum se a formis et imaginibus corporalibus abstrahit. Hanc autem intuitivam cognitionem sui et habituum ejus puto fieri per speciem differentem ab actu, ita quod anima unica cognitione intuitiva se et suos habitus cognoscit per speciem, non impressam proprie, sed per expressam, quam ex reflexione sui ipsius supra se exprimit. . . . . Et hoc videtur sentire Anselmus in Monologio (c. 31): „Nulla", inquit, „ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in cogitatione; imo ipsam cogitationem sui esse imaginem." Ibid.

[2] So in Rer. princip., qu. 15. Unter den daselbst angeführten Gründen auch dieser: Ad actus intelligendi videtur intellectus reduci per intelligibile se habens ad ipsum nunc aliter quam prius, et quasi connaturaliter potentia ad objectum; ergo intelligendo suam essentiam se habet aliter nunc quam prius; sed prius erat sibi praesens per substantiam: ergo oportet, quod nunc sit sibi praesens in ratione cogniti, quod non potest nisi per speciem.

[3] Vgl. 2 dist. 3, qu. 8.

[4] Intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. . . . forte propter

für die intellective Menschenseele als naturnothwendige Bedingung der Selbstwahrnehmung stehen, und ihre Nothwendigkeit begründet den Unterschied zwischen der Selbstintellection des Engelgeistes und der menschlichen Seele. Grund dieses Unterschiedes ist, daß die intellective Menschenseele nur unter Vorausgang anderer intellectiver Wahrnehmungen zur Selbstintellection gelangen kann; und damit legt sich auch der Sinn des aristotelischen Ausspruches zurecht: Intellectus non est aliquod intelligibilium ante intelligere,[1] welcher sensu composito verstanden ganz richtig ist, sensu diviso aber allerdings unwahr wäre.[2]

Aus dem Gesagten erhellt bereits auch, wie höhere geschöpfliche Wesen über dem Menschen Gegenstand seiner rationalen Erkenntniß werden können. Die Existenz derselben ist eine Thatsache, welche natürlich nur durch die Offenbarungsurkunden vergewissert werden kann; die Erkenntniß des Wesens derselben aber ergibt sich aus der doppelten Bezugnahme auf ihre Stellung über dem Menschen und auf dasjenige, was sie als geschöpfliche Intellectivwesen mit der intellectiven Menschenseele gemein haben müssen. Ohne sonach eine Anschauung von den geschöpflichen Engelwesen zu haben, ist uns Erdenmenschen eine quidditative Erkenntniß derselben erreichbar, und die Theologie diejenige Wissenschaft, in welcher diese Erkenntniß darzulegen und auseinanderzusetzen ist. Ihr Wesen ist uns ungleich mehr erkennbar als jenes Gottes,

---

peccatum. . . . Vel forte ista causa est naturalis, prout natura isto modo instituta est non absolute naturalis, puta si ordo potentiarum necessario hoc requirat, quod quodcunque universale intellectus intelligat, oportet phantasiam actu phantasiare singulare ejusdem; sed hoc non est ex natura, nec ista causa absolute naturalis, sed est ex peccato, et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto, quicquid dicat Augustinus (dieß Letztere mit Bezug auf den augustinischen Spruch: Anima novit semper se). L. c.

[1] Die citirte Stelle lautet bei Aristoteles An. III, p. 429. a, lin. 22 f.: Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Eine ähnlich lautende Stelle findet sich noch weiter unten p. 429. b, lin. 30 f.; beidemale ist auf den aristotelischen Satz von der menschlichen Seele als ursprünglicher Tabula rasa Bezug genommen.

[2] Praepositio cum suo casuali aequipollet adverbiali determinationi et potest construi cum infinitivo illo significante terminum potentiae, et est sensus compositionis vel divisionis, ut primus sensus sit ille: „Non est possibile intellectum intelligi a se ante intelligere aliorum", et iste sensus est verus; alius sensus est, quod ante intelligere aliorum intelligibilium a se non potest intellectus intelligere se, et sic est falsa. 2 dist. 3, qu. 8.

welches wir nur aus den Werken seiner Macht und seines Willens zu erkennen vermögen.

Alle menschliche Intellectiverkenntniß, von der niedersten angefangen bis zur höchsten hinan, vermittelt sich im Elemente des Allgemeingedankens, dessen objective Geltung somit die absolute Voraussetzung der Wahrheit aller menschlichen Intellection ist. Unter dem Universale ist gemeinhin ein Praedicabile de pluribus zu verstehen; seinem Wesen nach ist es ein Unum in multis et de multis.[1] Es subjectivirt in den Dingen, existirt aber als Erkanntes im Intellecte, der es denkend hervorbringt und auf den Gegenstand zurückbezieht, dessen Einwirkung die Bildung des Universale veranlaßte.[2] Als gedankenhafte Bestimmtheit des Subjectes, dessen Intellectivgedanke sich im Allgemeingedanken vermittelt, hat es die Bedeutung eines Praedicabile; und zwar lassen sich mit Beziehung auf das gedankenhaft zu bestimmende Quid und Quale der Dinge fünf Prädicabilien oder prädicative Gedankenbestimmtheiten des Subjectes unterscheiden, welche durch die quinque voces:[3] Genus, Species, Differenz, Proprium, Accidens bezeichnet werden. Das Genus ist seinem Begriffe nach ein Praedicabile de pluribus specie differentibus,[4] die Species ein Praedicabile de pluribus numero differentibus.[5] Die Differenz drückt zunächst diejenige Bestimmtheit aus, welche die Species vor dem minder bestimmten Genus voraus hat.[6] Das Genus ist eine Praedicatio in quid, die Species eine Praedicatio in eo quod quid, die Differenz eine Praedicatio de pluribus differentibus specie in eo quod quale sit. Dieß gilt jedoch nur von der Differentia intermedia, nicht von der Differentia ultima, welche letztere eine Praedicatio de differentibus numero ist. Das beiden Arten der Differenz Gemeinsame ist das Praedicari de pluribus in quale essentiale,[7] während das Proprium auf ein Esse accidentale sich bezieht, im Unterschiede jedoch vom Accidens als fünftem Universale

[1] Sup. Universal. Porphyr., qu. 6.

[2] Universale est in re ut in subjecto, quia illam denominat, non intellectum; sed in intellectu est velut in efficiente, et ut cognitum in cognoscente. O. c., qu. 11.

[3] O. c., qu. 12.

[4] O. c., qu. 17.

[5] O. c., qu. 21.

[6] O. c., qu. 26.

[7] O. c., qu. 27.

auf ein Accidens ab intrinseco, welches sich aus der Wesensbestimmtheit der Sache ergibt,[1] während das fünfte Universale auf ein Accidens commune sich bezieht.

Das Prädiciren ist dem Gesagten zufolge wesentlich eine Unterziehung des Aussagesubjectes unter seine im Lichte des Allgemeingedankens erkannten rationalen Bestimmtheiten, und der wesentliche Modus der Unterscheidung und gedankenmäßigen Aufeinanderbeziehung von Subject und Prädicat das Urtheil. Als Vermittelungen der Intentiones primae im Lichte des Allgemeingedankens haben die Urtheile oder prädicativen Aussagen von den Dingen an der metaphysischen Wahrheit der Universalien Theil, und demzufolge auf objective Geltung Anspruch. Wären die Universalien bloße Fictionen des Intellectes, so würde keine Aussage je das wirkliche Wesen der Dinge berühren, und die Metaphysik in ein rein subjectives Gedankengespinnst sich verwandeln.[2] Die Universalien könnten aber, wenn sie nicht metaphysische Realität hätten, auch gar nicht in unser Denken eintreten, weil es eine Intellection des Nichtseienden überhaupt gar nicht gibt,[3] während doch umgekehrt die Ratio universalitatis die denknothwendige Voraussetzung der Intellection des erfahrungsmäßig kennengelernten Quodquidest, somit das Universale als solches ein per se Intelligibile ist.[4] Kommt den Universalien metaphysische Realität zu, so bezeichnen sie je nach den Graden ihrer Allgemeinheit die ihnen entsprechenden Grade der Entität, in welcher das unter das

---

[1] O. c., qu. 32.

[2] Universalia non sunt fictiones intellectus; tunc enim nunquam in quid praedicaretur de re extra, nec ad definitionem pertinerent, nec metaphysica differret a logica, imo omnis scientia esset logica, quia de universali. Theorem. 4.

[3] Cum intellectus sit virtus passiva, non operatur, nisi moveatur ab objecto. Non ens non potest movere aliquid ut objectum; ergo nihil intelligitur sub ratione non entis. Quidquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione universalis; ergo illa ratio non est omnino non ens. Sup. Universal. Porphyr., qu. 4.

[4] Primum objectum intellectus scil. quodquidest intelligitur sub ratione universalis, illa vero ratio non est idem essentialiter cum illo quod quid est, sed modus ejus accidentalis; ergo intellectus potest cognoscere differentiam inter suum objectum primum et illum modum . . . . ergo potest cognoscere modum sive rationem universalis per se et sub propria ratione. Hoc enim modo reflectendo cognoscit intellectus se et sui operationem et modum operandi et cetera, quae sibi insunt. O. c, qu. 5.

Universale Gehörige zur metaphysischen Einheit zusammengefaßt ist.[1] Die höchste Allgemeinheit ist das in allen Realitäten univoce enthaltene Seiende als solches. Die Prädicate des Seienden als solchen zu entwickeln, und aus dem allgemeinen Gedanken des Seienden die diversen Arten und Genera des Seienden zu verstehen und abzuleiten, ist Aufgabe der Ontologie, in welche die Erkenntnißlehre in der Aufzeigung des dem menschlichen Intellecte adäquaten Denk- und Erkenntnißobjectes einmündet.

Das Wirkliche wird durch das Mittel der Sprache im Bereiche der intentionalen Auffassung festgehalten. Die Worte sind Zeichen der Intentiones primae oder der unmittelbaren Denkauffassung des Wirklichen, so daß die Nomina oder Nennwörter den eigentlichen Grundbestandtheil der grammatisch ausgebildeten Sprache constituiren, und selbstverständlich auch die sprachlichen Terminos der Subjectbezeichnung darbieten. Die Sprache enthält strenggenommen lauter Subjectsterminos oder Benennungen von Sachen, die erst der ratiocinative Verstand nach verschiedenen Kategorien ordnet, so daß in dieser Beziehung Logik und Ontologie über die Sprache schlechthin hinausgreifen, obschon die Sprache das werkzeugliche Medium der logischen und ontologischen Denkvermittelung ist. Die primäre logische Function ist das Urtheilen, welches seine grammatische Abschattung in der Satzbildung hat, so daß die einfachsten Sätze zugleich auch die sprachlichen Ausdrücke und Darstellungen der logischen Urtheilsformen sind. Aber nicht nur bleibt die Sprache als solche durchaus im Bereiche der Intentiones primae stehen, sondern ist auch in Bezug auf die Significationsmodos und Zusammenordnung der Worte auf eine eigenartige Weise ausgebildet, welche sie in ein weit näheres Verhältniß zur Ontologie als zur Logik stellt. Schon die Grundtheilung der sogenannten Redetheile versetzt den Grammatiker in das Gebiet der Ontologie und Kategorienlehre,[2] indem sie primär in solche Redetheile, welche einen Modus entis, und in andere, welche einen Modus esse ausdrücken, geschieden werden.[3] Die Redetheile der ersten Classe sind Nomen und Pronomen, deren ersteres der Ausdruck einer determinirten, letzteres der Ausdruck

[1] Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis, in quo conveniunt contenta sub ipso universali. Theorem. 4.

[2] Vgl. unsere Schrift: Sprachlogik des Johannes Duns Scotus (Wien 1877), S. 42 f.

[3] Gramm. spec., c. 8.

einer indeterminirten Auffassung des Seienden ist.[1] Die Nomina scheiden sich in Nomina communia und propria, je nachdem die durch das Nomen ausgedrückte Proprietas rei eine Mittheilung an mehrere Supposita zuläßt oder nicht zuläßt. Die Nomina communia scheiden sich in solche, welche einen Modus per se stantis oder einen Modus adjacentis significiren; die Substantiva sind ihrerseits wieder Significirungsmodi des generischen und specifischen Charakters, ferner noch Patronymica, Diminutiva, Collectivnamen; der besonderen Bezeichnungsmodi des Adjectivs gibt es 24.[2] Verbum und Participium significiren einen Modus esse, mit dem Unterschiede jedoch, daß das Verbum ein von der Substanz verschiedenes Esse, das Particip aber ein demselben inhärirendes Esse anzeigt. Verba und Participia scheiden sich in substantive, vocative und adjective, die adjectiven in active, passive, neutra und communia.[3] Dem Verb und Particip schließt sich das Adverbium an, welches den Modus esse beider adjectivisch näher bestimmt. Die Präpositionen stehen in Beziehung zu den Casualbestimmungen des Nomen, die Interjection leitet vom Gebiete des Sachlichen auf jenes der subjectiven Empfindung hinüber, die Conjuction weist aus dem Gebiete der Wortformenlehre bereits in jenes der Diasynthetik (Wortfügungslehre) hinüber. Die Diasynthetik ist die Anleitung zur angemessenen sprachlichen Darstellung eines zusammengesetzten Conceptus mentis, und bezieht sich auf die Congruitas constructionis und Perfectio sermonis. Sofern man Constructio, Congruitas und Perfectio sermonis als drei gesonderte Momente auseinanderhält, ergibt sich hieraus die Wohlordnung der gefügten Rede mit Bezug auf ihre grammatische, logische und rhetorische Perfection. Die grammatische Construction hat die dem Dependenzverhältniß der beiden Constructibilia eines Satzes entsprechende Zusammenfügung derselben zu bewerkstelligen, und scheidet sich in eine Constructio transitiva und intransitiva, je nachdem das erste Constructibile vom zweiten, oder umgekehrt das zweite vom ersten abhängig ist; in jedem Falle verhält sich das erste zum zweiten, wie der Stoff zur Form, die Potenz zum Actus. Also wird auch hier

[1] Vgl. Sprachlogik u. s. w. S. 17 f.

[2] Aufzählung derselben in Sprachlogik u. s. w., S. 22. Ueber die accidentalen Significationsmodi der Nomina ebendas. S. 25 f.; speciell über die Casus-Endungen S. 28.

[3] Ueber die accidentalen Modi beider Redetheile: Sprachlogik S. 33 ff.

wieder die Abschattung eines ontologischen Verhältnisses in der Sprachbildung sichtbar. Die grammatische Congruität der Rede beschränkt sich auf die Conformität der Modi significandi, die logische Congruität fordert die Vereinbarkeit der inhaltlichen Bedeutungen der zu einer Rede verbundenen Worte.[1]

Von der Vereinbarkeit der inhaltlichen Bedeutungen der zu einer Rede verbundenen Worte ist die Wahrheit derselben abhängig, die überhaupt nur bei Sätzen und Urtheilen in Frage kommen kann, da die einzelnen Termini des Urtheiles, der Subjects- und Prädicatsterminus, an sich genommen von Seite ihrer Wahrheit keiner Beanstandung unterliegen können. Denn sie sind einfach nur Signa der unmittelbaren Intellectiv-Apprehensionen, die als solche ihrer Natur nach wahr sind, während in der vom selbstthätigen Thun des Intellectes abhängigen Aufeinanderbeziehung der einzelnen Intellectiv-Apprehensionen allerdings Irrungen unterlaufen können.[2] Obschon aber alle wirklichen Intellectiv-Apprehensionen[3] unmittelbar Wahrheit haben, so erlangt der Intellect das Bewußtsein um dieselben doch

---

[1] Logicus et grammaticus diversimode considerant de nomine et verbo, sive de partibus orationis, quia grammaticus considerat de eis in ordine ad congruitatem . . . . sed logicus considerat de istis in ordine ad veritatem et falsitatem, prout scil. possunt esse partes principales enunciationis verae vel falsae, scil. subjectum, praedicatum vel copula, et tales sunt praecise nomina et verba. Analyt. Prior. I, qu. 19. Als Beispiel zur Beleuchtung des Unterschiedes zwischen sprachlicher und sachlicher Congruität der Rede führt Duns Scotus (Analyt. Prior. I, qu. 9) den Satz an: Homo et animal sunt idem numero. Der grammatisch geforderte Plural sunt deutet auf zwei Subjecte hin, während der Satz logisch nur dann einen Sinn hat, wenn ein und dasselbe Subject zugleich als Animal und Homo gedacht wird.

[2] Duplex est intellectus: Quidam est mensuratus a rebus, quidam est mensura rerum. Intellectus noster per comparationem ad res naturales est mensuratus et dicitur verus ex hoc quod est conformis rei, quae est sua mensura; artificialia autem comparantur ad intellectum nostrum, sicut mensurata ad suam mensuram. Igitur artificialia dicuntur vera ex hoc, quod attingunt per suam formam perfectionem formae artificis. Periherm. Op. II, qu. 3.

[3] Quaelibet res naturalis secundum sua formam imitatur quodammodo speciem ejus in mente divina; unde vera dicitur secundum quod ad rationem illius speciei attingit. Et secundum hunc modum dicitur unumquodque ens verum . . . similiter sensus dicitur verus ex hoc quod est conformis suae mensurae, quae est suum proprium sensibile; intellectus noster dicitur verus qui est conformis mensurae suae. Ibid.

erst durch den urtheilenden Verstand, dessen Function in der expliciten Hervorstellung der Uebereinstimmung der unmittelbaren Intellectiv-apprehension mit dem Gegenstande derselben steht. Der Verstand übt die urtheilende Thätigkeit im Componere und Dividere, d. i. in Aussagen, durch welche vom Subjecte der Aussage etwas bejaht oder verneint wird. Das Urtheil ist wahr, wenn diese Bejahung oder Verneinung mit dem objectiv gegebenen Sachverhalte in Uebereinstimmung steht, unwahr im entgegengesetzten Falle. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nur von einer logischen, nicht aber von einer sprachlichen Wahrheit der Urtheile die Rede sein könne, während in Bezug auf die einzelnen Termini des Urtheiles allerdings die sprachliche Bezeichnung als Zeichen und sinnliches Abbild der unmittelbaren Intellectiv-Apprehension auch an der Wahrheit derselben Antheil hat.

Freilich bedarf ein richtiges Vorgehen der logischen Urtheilsthätigkeit auch der Unterstützung durch eine sprachlich angemessene Fassung der Rede; und eben so muß die sachliche Bedeutung der sprachlichen Termini genau und sicher fixirt sein, um falschen und sachlich unwahren Aufeinanderbeziehungen von Subject und Prädicat vorzubeugen. In Bezug auf letzteres drängen sich dem Logiker mancherlei Fragepunkte auf, mit deren Erörterung sich Duns Scotus in seinen beiden Commentaren zur aristotelischen Schrift de Interpretatione befaßt. So die Frage, ob ein Terminus communis zur Bezeichnung einer Wesenheit, von deren Suppositis einige existiren, andere nicht, von beiden univoce gelte;[1] ob die Sätze wahr seien: Caesar est homo, Caesar est animal, wenn Cäsar nicht existirt,[2] oder: Homo est homo, Caesar est Caesar, wenn weder ein Homo noch ein

[1] Die Entscheidung lautet: Dicendum quod terminus communis, qui non est aequivocus ex impositione ad diversas naturas, sed tantum imponitur ad significandam unam naturam, de quibuscunque dicitur simpliciter, dicitur et univoce. Periherm. Lib. I, qu. 5. — Ratio communis vel suppositi non attribuitur ei ut existit, sed ut concipitur apud intellectum; quia ponere aliquid existere secundum quod sibi attribuitur ratio communis, h. e. ponere ideas, sicut Plato posuit; igitur commune secundum quod habet rationem communis, est natura, prout concipitur sub ratione dicibilis de pluribus. O. c. I, qu. 8. Vgl. auch Periherm. Op. II, qu. 2.

[2] Possunt tales propositiones concedi esse verae, quia ad verificationem propositionis affirmativae sufficit unio extremorum. Hoc enim solum significat propositio affirmativa. Sed talis est in proposito; in intellectu enim subjecti includitur per se intellectus praedicati. Periherm. Lib. I, qu. 8.

Caesar vorhanden ist;[1] ob ein Terminus communis, der einem Verbum im Tempus praesens oder Tempus praeteritum supponirt, bloß für diese Tempora Geltung habe.[2] Duns Scotus spricht sich gemein dahin aus, daß, wo immer dem Terminus communis nicht eine unmittelbare Beschränkung seines Umfanges beigefügt ist, er schlechthin für alle unter ihm befaßte Supposita gilt;[3] eine derartige Restriction erkennt er aber in dem Falle, in welchem das Prädicat dem Subjecte derart actualiter inhärirt, daß hiedurch der dem Präsens verbum als Subject supponirte Terminus communis auf das factisch unter das Prädicat Subsumirte beschränkt werden muß.[4] Ein Nomen infinitum kann zwar keinen Wesensbegriff ausdrücken, schließt jedoch ein indeterminirtes Sein und Ens intelligibile in sich;[5] ein Verbum infinitum aber unterscheidet sich nicht von einem rein verneinenden Verbum.[6] Die Copula Est ist im discreten Sinne als Tempus praesens zu nehmen, und zwar so, daß es für jedes actuelle Tempus

[1] Auch diese Sätze sind zulässig: Mortuum et vivum possunt actualiter sumi vel aptitudinaliter. Primo modo sunt accidentia essentiae hominis significatae per hoc nomen homo, et sic potest concedi, quod Caesar non est homo vivus sed mortuus, quia mortuum illo modo non diminuit ab homine nec infert non hominem .... homo non includit in suo significato oppositum mortui hoc modo sumti. Ibid.

[2] Dicendum, quod terminus communis in quacunque propositione sive de praesenti sive de praeterito sive de futuro supponit pro quibuscunque suppositis sive existentibus sive non existentibus, sed quando non additur sibi immediate determinatio aliqua contrahens ad supposita unius differentiae temporis. O. c., qu. 11.

[3] Commune, quando non specificatur per aliquid immediate additum, supponit absolute suum significatum; ergo aequaliter pro omnibus, quae aequaliter se habent ad suum significatum. Ibid.

[4] V. g. calefactibile ut ad calefacientem refertur, terminus calefactionis est solum pro his, in quibus derelinquitur dispositio, quae per calefactionem generatur; ideo calefactibile, ut ad calefacientem refertur, solum pro calefactis supponit. O. c. I, qu. 13.

[5] Sicut dicendo: Non homo, quicquid potest intelligi sub negatione hominis, potest dici Non homo .... negatio enim adveniens termino infinito privat formam finitam significantum per terminum et relinquit indeterminatum ad quodcunque intelligibile vel apprehensibile sub ratione quantitatis determinatae. Periherm. Op. II, qu. 4.

[6] Verbum infinitum est verbum intellectum cum negatione, quod non accidit ex parte nominis. Cum enim dicitur: Non homo currit, non removetur esse ab aliquo; sed verbum infinitum extra orationem intelligitur ut una dictio, in oratione non. Periherm. Lib. II, qu. 1.

praesens gilt, in welchem die durch die Copula vermittelte Verbindung zwischen Subject und Prädicat besteht;[1] es darf aber nicht als ein Commune genommen werden, welches vergangene und zukünftige Praesentia in sich fassen würde;[2] dadurch unterscheidet es sich von der logischen Qualität des Nomen primarium seiner Apposita oder Supposita, mit welcher es sonst eine gewisse Aehnlichkeit hat.[3] Durch diese Beleuchtung der Bedeutung der Copula Est will Duns Scotus abermals eine der von Robert Kilwardby gegen gewisse logische Irrlehren ausgesprochenen Censurirungen rechtfertigen.[4]

Die mit dem Wahrsein der Rede identische Richtigkeit des Urtheilens ist, zum Theile wenigstens und für minder Geübte, von der sprachlich richtigen Fassung der Rede und von richtiger Auffassung des Sinnes der sprachlichen Termini abhängig. Mit Bezug hierauf ist hier der geeignete Ort, die Fallaciae in dictione zur Sprache zu bringen, deren Scotus mit Aristoteles sechs aufzählt, und in seinem Commentar Super libros elenchorum umständlich bespricht.[5] Zwei derselben, die Fallacia compositionis und Fallacia divisionis beziehen sich unmittelbar auf das Componere und Dividere als solches;

---

[1] Non potest intelligi, quod copulat pro hoc nunc significato, quorum tunc transacto hoc nunc non significaret verbum praesentis temporis Periherm. Op. II, qu. 6.

[2] Nam tunc ista: Tu eris albus, posset illam verificare: Tu es albus. Copulat igitur pro quolibet tempore praesenti, cum fuerit actu praesens. Ibid.

[3] Homo significat formam hominis ut hominem in actu, non hominem in potentia, nec hominem, qui fuit sub illis nominibus, sed hominem secundum actum et formam, et quodlibet ut intelligitur ut actum habens hominis intelligitur homo. Sic verbum de praesenti denotat rem suam, prout actum praesentis habet, et quodlibet tempus cum intelligitur ut actum habens praesentis, consignificatur per verbum de praesenti. Differentia tamen est in hoc, quod quia terminus communis significat sine tempore, nihil prohibet ipsum intelligi simul convenire pluribus . . . sed de temporibus praesentibus, quae sunt multa secundum ordinem et successionem, non potest intelligi, quod multa sunt simul, quibus conveniat praesens in actu. Periherm. Op. II, qu. 6.

[4] Der censurirte Satz lautet: Terminus cum verbo de praesenti distribuitur pro omnibus differentiis temporum.

[5] Der Erörterung der Fallaciae in dictione ist der weitaus größere Theil des Commentars super libros elench. gewidmet (capp. 8—42); und zwar über die Aequivocatio: Capp. 8—17, Amphibologia: Capp. 18—22, Fallacia compositionis und Fallacia divisionis: Capp. 23—33, Fallacia accentus; Cap. 34, Figurae dictionis: Capp. 35—42.

der durch diese beiden Fallaciae hervorgebrachte täuschende Schein beruht auf einer durch die sprachliche Fassung der Rede nahegelegten unrichtigen Verhältnißbestimmung zweier aufeinander bezogener Significata, und zwar so, daß eine Oratio composita für eine divisa, eine Oratio divisa für eine composita genommen werden kann. Der Satz: Possibile est sedentem ambulare, kann in seiner sprachlichen Fassung sensu composito und sensu diviso verstanden werden, je nachdem Sedentem mit ambulare verbunden oder beide auseinandergeschieden gedacht werden, so daß sie logisch sich entweder auf Gleichzeitiges oder zeitlich Unterschiedenes beziehen. Natürlich kann der Satz nur dann wahr sein, wenn er sensu diviso verstanden wird, während er sensu composito nothwendig falsch ist.[1] Der Satz: Quinque sunt duo et tria, ist sensu compositionis verstanden formell unwahr; er wäre dem falschen Satze ähnlich: Homo est carnes et ossa.[2] Sensu divisionis verstanden wäre er überdieß auch materiell falsch.[3] Der Umstand, daß Aristoteles diesen Satz nur sensu divisionis als falsch erklärt,[4] war natürlich für die Ausleger desselben ein ausreichender Grund, den Satz sensu compositionis als wahr gelten zu lassen.[5] Man rief die Grammatik und die Auctorität des Priscianus zu Hilfe, um zu erweisen, daß die Conjunction et sowohl einzelne Terminos als auch Sätze mit einander verbinden könne, und in letzterem Falle das Verbundene ein Totum integrale darstelle.

---

[1] Elench., qu. 29.

[2] Quando aliquid est secundum se unum et ex pluribus partibus compositum, requiritur aliquid uniens istas partes; sed quinarius componitur ex multis unitatibus, quae secundum se sunt discretae; ergo requiritur aliquid uniens istas unitates. Illud autem uniens non potest esse aliqua unitas, quia ex ista unitate et aliis constituitur quinarius, et tunc remanet quaestio, quid aliud unit istas; ergo oportet quod illud unitates uniens sit aliud ab unitatibus, et hoc est forma ipsius quinarii . . . Quinarius est quoddam compositum ex unitatibus et sua forma, et duo et tria sunt materialia ipsius quinarii. Elench., qu. 31.

[3] Der Sensus divisionis würde sich ergeben, wenn die Copula et als Bindeglied zwischen zwei Sätzen verstanden würde: Sic est sensus divisionis et significat, quod quinque sunt duo, et quinque sunt tria divisim. Elench., qu. 30.

[4] Vgl. Aristot. Soph. Elench. p. 166. a, lin. 34.

[5] Bei Thomas Aquinas (de fallaciis, c. 6) wird die Sache in folgender Weise behandelt: Quicunque numerus componitur ex duobus et tribus, est duo et tria; sed quinque non sunt duo et tria; ergo quinque non componitur ex duobus et tribus. Non sequitur; media enim sive minor est duplex ex eo,

Duns Scotus bemerkt hiezu, daß die Verbindung von Sätzen der Conjunction nur per accidens zukomme,[1] und die Theile eines Totum integrale nur eine nominelle, nicht eine formelle Einheit bilden.[2] Auch bei der Besprechung des Satzes: Quod unum solum potest facere, plura potest facere,[3] bestimmen grammatische Gründe den Ausschlag der Entscheidung. Nur für den Fall, daß das Wort solum als Adverbium genommen wird, läßt sich in dem betreffenden Satze zwischen einem sensus compositionis und divisionis unterscheiden; und zwar erscheint, wenn solum als Determination des Verbum potest genommen wird, ein falscher Sensus compositionis, wenn es als Determination des Wortes unum genommen wird, ein richtiger Sensus divisus.[4] Das Wort solum ist als Adverb geeignet, den Unterschied eines Sensus compositus und divisus zu erzeugen, weil dem Adverb Significandi modi generales zukommen, mittelst welcher es Particip, Pronomen und Nomen determiniren kann,[5] während es keine Significandi modos speciales hat, durch welche es einzig dem Verb proportionirt wäre. Darum muß Solum mit Potest verbunden einen falschen Sensus compositus ergeben. Als Adjectivum Nominis hat Solum specielle Modos significandi, durch welche es seinem Substantivum proportionirt wird,[6] jedoch nicht dem Verbum proportional gemacht werden kann. Demzufolge läßt sich der Satz: Quod unum solum etc., nur secundum aequivocationem abtheilen, und

---

quod hoc praedicatum duo et tria potest intelligi et removeri a subjecto divisim, et sic est vera; est enim sensus, quod quinque nec sunt duo nec tria. Vel potest removeri a subjecto conjunctim, et sic est falsa; est enim sensus, quod duo et tria simul juncta non sunt quinque. Unde in hoc sensu procedit conclusio; unde est fallacia compositionis. Et potest sic formari paralogismus: Quaecunque sunt duo et tria, sunt duo; sed quinque sunt duo et tria; ergo quinque sunt duo. Haec similiter minor est duplex, quia in sensu composito est vera, in sensu diviso est falsa; unde est fallacia compositionis.

[1] Elench., qu. 30.

[2] Elench., qu. 31.

[3] Elench., qu. 32.

[4] Unde paralogismus sic potest formari: Quod unum solum potest ferre, potest plura ferre; sed quod unum solum potest ferre, non potest plura ferre; ergo quod potest plura ferre, non potest plura ferre. Ibid.

[5] Vgl. Gramm. spec., c. 33.

[6] Nämlich Numerus, Casus und Genus. In der Gramm. spec. (c. 14 ff.) werden diese im Anschluß an den Sprachgebrauch der Grammatiker unter die Modos significandi accidentales gerechnet.

erscheint dann möglicher Weise als wahr oder als nothwendig falsch, je nachdem Solum kategorematisch[1] oder synkategorematisch[2] verstanden wird.

Auch die den übrigen Fallaciis in dictione gewidmeten Erörterungen sind, wie die Natur der Sache es mit sich bringt, sprachlogischen Inhaltes. Wenn Aristoteles der Aequivocatio und Amphibologia (richtig: ἀμφιβολία) drei gemeinsame Modos zutheilt,[3] so bemerkt Duns Scotus, daß der dritte Modus beiden Fallaciis nicht in gleicher Weise zukomme.[4] Der Grund dessen ist darin zu suchen, daß die Amphibologie ihrem Begriffe nach und im Unterschiede von der Aequivocation eine aus mehreren Worten bestehende Rede bildet. Der Terminus aequivocus ist kein Terminus communis, daher sich auch von keiner Verengerung desselben durch irgend einen unmittelbaren oder mittelbaren Beisatz reden läßt, obschon es geschehen kann, daß der grammatische Redezusammenhang per accidens eine Contraction (Verengerung) des Terminus aequivocus involvire.[5] Die analogische Ausdrucksweise läßt Duns Scotus nicht als besonderen

[1] Si categorematice, sic potest esse vera, quia tunc significatur, quod illud quod potest ferre unum non associatum alteri, potest facere plura. Nam sic „solum" significat quamdam solitudinem. Elench., qu. 32.

[2] Sic teneatur syncategorematice, tunc significat praecisam acceptionem illius cui adjungitur. Sed hoc potest esse dupliciter, vel absolute, ut: „Socrates est unus solus homo", vel in comparatione ad actum, ut: „Solus Socrates currit." Sed sive sic, sive sic, syncategorematice tenetur et est propositio falsa. Ibid.

[3] Diese sind: Gleichlautende Bezeichnung sachlich differenter Dinge, gewohnheitsmäßige Mehrdeutigkeit eines bestimmten Ausdruckes unter Bevorzugung seiner primären Bedeutung (ὅταν εἰωθότες ὦμεν οὕτω λέγειν. Aristot. Elench. p. 166. a, lin. 17), Sinnesverschiedenheit des Ausdruckes, je nachdem er für sich allein oder in Verbindung mit einem anderen Worte gebraucht wird.

[4] Tertius modus aequivocationis est ex eo, quod aliqua dictio plura consignificat; tertius modus amphibologiae est, quando oratio de se significat unum, et ipsa eadem juncta alteri significat plura.

[5] Unde si terminus aequivocus sub uno modo significandi conveniat alteri significatorum, si ille modus significandi respectivus contrahat modum significandi, ipsius modi significandi per se erit contractio, aequivoci autem per accidens. Dieß wird an dem aus Boethius (de divisione, ed. Migne Patrolog. lat., tom. 64, p. 890) entlehnten Beispiele: Canna Romanorum sanguinem sitiit, erläutert: Canna est aequivocum ad fluvium et ad calamum; si tamen dicatur: Canna Romanorum sanguine plenus fuit, jam ipsius generis est contractio per se, aequivoci autem per accidens. Elench., qu. 13.

Modus der Aequivocation gelten; ſie ſei theils unter den erſten Modus der Aequivocation zu ſubſumiren,[1] theils auf Univoca zurückzuführen.[2] Die Figura dictionis unterſcheidet ſich von den übrigen Fallaciis in dictione dadurch, daß in ihr nicht die Unitas vocis circa substantiam, ſondern bloß die Unitas vocis secundum similitudinem die Urſache der Mehrſinnigkeit iſt.[3] Es laſſen ſich drei Modi derſelben unterſcheiden;[4] am ſchwerſten erkennbar ſind die unter den dritten Modus fallenden paralogiſtiſchen Täuſchungen, welche auf dem durch das täuſchende Wort hervorgebrachten Ueberſehen des Unterſchiedes zwiſchen dem Qualequid und Hoc aliquid einer Sache beruhen.[5]

[1] Exemplum: Expedire significat expeditionem quae est in bonis, et utilitatem quae est in malis; et ista duo in voce significante non se habent secundum prius et posterius. Similiter ens significat ens quod est substantia et ens quod est accidens. Et licet ens quod est accidens in re, habeat attributionem ad substantiam, in voce tamen significante nullam habet habitudinem ad substantiam. Et ideo omnia talia analoga habent reduci ad primum modum aequivocationis. Elench., qu. 16.

[2] Exemplum secundi: Sanum significat proportionem calidorum et frigidorum, humidorum et siccorum; ista proportio in animali reperitur ut in subjecto et in urina ut in signo et in diaeta ut in conservante; et similiter est de elemento respectu ignis et materiae primae. Et talia analoga reducenda sunt ad univocationem, cum solum unum primo significat. Ibid.

[3] Elench., qu. 36.

[4] Von dieſen drei Modis wird der erſte aus der ähnlichen grammatiſchen Geſtaltung der Worte entſpringende durch ein Beiſpiel aus Aristot. Elench., p. 166. b, lin. 16 erläutert: Videre et secare similiter terminantur; secare significat agere, ergo et videre. Bei Ariſtoteles ſteht ſtatt Videre Ὑγιαίνειν, von Boethius durch Valere überſetzt, welches in Folge fehlerhafter Abſchrift in Videre verwandelt wurde. — Die beiden anderen Modi unterſcheiden ſich vom erſten dadurch, daß in ihnen nicht durch zwei verſchiedene Worte, ſondern durch ein und dasſelbe Wort vermöge ſeiner vom Hörenden nicht unterſchiedenen mehrfachen Beziehung der täuſchende Schein hervorgebracht wird. Der eine dieſer beiden Modi entſpringt aus der Aehnlichkeit der Geſtaltung einer unter verſchiedenen Geſichtspunkten aufgefaßten Diction, die etwas Anderes bezeichnet und etwas Anderes betrifft; der andere Modus aus der ähnlichen Geſtaltung einer Diction, durch welche etwas Beſtimmtes bedeutet, und etwas Anderes benannt wird.

[5] Hoc aliquid et qualequid sunt diversae rationes accipiendi eandem naturam. Si autem aliquis interpretatur hanc acceptionem vel rationem accipiendi esse illam, et hoc propter similitudinem vocis ad vocem, figura dictionis erit. . . . Non omnis illatio a termino significante qualequid ad terminum significantem hoc aliquid facit figuram dictionis, sed solum illa, in qua qualequid accipitur, ac si esset hoc aliquid, vel e converso, et hoc

Die allgemeine Bedingung des Wahrseins der Urtheile ist die Uebereinstimmung dessen was sie aussagen, mit dem durch diese Aussagen Significirten. Zur Wahrheit der kategorischen Urtheile wird nicht erfordert, daß das durch einen derartigen Satz Significirte wirklich sei,[1] es genügt aber auch nicht, daß das beiden Terminis des Urtheiles Entsprechende wirklich existire.[2] Ebenso entspricht gewissen Propositionen nicht schlechthin und unter allen Umständen das Wirklichsein des Significirten. Ein bejahendes kategorisches Inhärenzurtheil, welches sich auf ein gegenwärtiges Statthaben bezieht, ist unbedingt wahr. Zur Wahrheit eines bejahenden Urtheiles de Praeterito genügt es, daß das Ausgesagte wirklich einmal stattgehabt habe. Zur Wahrheit einer affirmativen Proposition de Futuro genügt es, daß das Significirte wirklich eintreten werde, auf was immer für eine Art es eintreten mag. Ein bejahendes Urtheil de Possibili ist deshalb wahr, weil das durch dasselbe Significirte auf was immer für eine Art wahr sein kann, ohne daß es wirklich zu sein braucht. Zur Wahrheit einer Nothwendigkeitsaussage über Gegenwärtiges wird erfordert, daß sich das Significirte auf was immer für eine Art nothwendig so verhalte, wie es sich verhält; ähnlich verhält es sich mit einer Nothwendigkeitsaussage de Praeterito. Jeder affirmativen Proposition steht eine negative entgegen; das contradictorische Gegentheil der wahren Affirmation muß nothwendig falsch sein, und umgekehrt. Daher genügt es zur Wahrheit einer negativen kategorischen Proposition de Praesenti und de inesse, daß sich etwas nicht so verhalte, wie es auf was immer für eine Weise durch die contradictorisch entgegengesetzte bejahende Proposition ausgesagt werden möge; Aehnliches gilt von der negativen Aussage de Praeterito, de Futuro, de Possibili, de Necessario, de Impossibili.

Die Urtheile scheiden sich in Bezug auf ihren Charakter als Wahrheitsaussagen weiter in solche, welche per se gelten und demzufolge nothwendig wahr sind, und in andere, welche nur per acci-

---

est, quando aliquid attribuitur ipsi communi prout commune est, et postea singulari, prout est hoc unum, sicut hic: Homo est species, Socrates es homo, ergo Socrates est spectes. Elench., qu. 41.

[1] Ista est vera: „Nulla chimaera fuit hircocervus"; et tamen non est illud quod significat. Analyt. Prior. I, qu. 3.

[2] Propositio: „Homo est asinus", significat inesse, quod est . . . et tamen ista est falsa. L. c.

dens gelten. Eine Propositio per se ist dann vorhanden, wenn Subject und Prädicat dieselbe Essenz significiren, oder das Prädicat im Wesensbegriffe des Subjectes enthalten ist. Hinsichtlich der Frage, wie viele Modos dicendi per se es gebe, wendet sich Duns Scotus zunächst polemisch gegen Thomas Aq.,[1] welcher drei derselben aufzählt, sofern nämlich das Prädicat zum Subjecte der Aussage sich als Circumstantia causae formalis,[2] materialis[3] oder efficientis[4] verhalten kann. Duns Scotus bemerkt dawider, daß, wenn das Per se eine Circumstantia ratione causae bezeichnen soll, die höchste und vornehmste aller Ursachen, die Causa finalis, nicht übergangen werden dürfte, die gewiß am allermeisten den Charakter der Perseitas an sich habe. Ferner fasse Thomas weder den ersten noch den zweiten der von ihm angegebenen Modi dicendi per se richtig auf, wenn er durch sie Circumstantias causae formalis[5] et materialis[6] ausgedrückt glaubt. In dem Satze: Risibilitas est hominis, fällt das Prädicat in die Definition des Subjectes, ohne daß das Subject Homo die Causa formalis der Risibilität wäre. Die Causa materialis steht in keinem solchen Verhältniß zu demjenigen, für das sie Causa ist, daß sie nothwendig eine Passio desselben ausdrücken müßte.[7] Den dritten von Thomas angegebenen Modus läßt Duns Scotus als Bezeichnung der Circumstantia causae efficientis insofern gelten, als die Causa efficiens aus der Causa finalis abzuleiten ist, und bezeichnet diesen Modus als denjenigen, welchem gemäß das Prädicat dem Subjecte zufolge einer Causa extrinseca eigen ist; und dieser Modus bildet den Gegensatz zu jenem anderen, welchem gemäß das Per se Geltende aus der inneren Wesens-

---

[1] Vgl. Thomas Comm. in Analyt. Post. I, lect. 10. Damit in Uebereinstimmung der thomistische Verfasser der Summa totius logicae. Vgl. meine Schrift über Thomas Aquinas I, S. 78, Anm. 1.

[2] Z. B. in dem Satze: Iste homo vivit per animam.

[3] In dem Satze: Corpus est collocatum per superficiem.

[4] Homo est calidus per ignem.

[5] Bei Aristoteles (Anal. Post. I, p. 73. a, lin. 34) heißt es: Καθ' αὑτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν, οἷον τριγώνῳ γραμμή, καὶ γραμμῇ στιγμή ....

[6] Bei Aristoteles (l. c., lin 37 f.) καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἓν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι . . .

[7] Causa materialis solum habet rationem potentiae passivae, quae est contradictionis respectu illius, cui est causa. Materia enim est causa, qua res potest esse et non esse. Analyt. Post. I, qu. 16.

beschaffenheit des Subjectes der Aussage sich ergibt. Duns Scotus entscheidet sich demnach mit Robert von Lincoln[1] dafür, daß es nur zwei Modos dicendi per se gebe,[2] und bezeichnet als das Wesen des einen, daß bei demselben das Prädicat in die Definition des Subjectes fällt (z. B. Homo est animal — Risibilitas est hominis), während bei dem anderen das Subject in die Definition des Prädicates fällt. Die erstere der beiden Definitionen ist eine Definitio essentialis, welche das Quid des Definirten exponirt, die andere eine Definitio per additamentum, in welcher das Definirte theils nach seinem Quid, theils nach seinem Quale bestimmt wird; z. B. Simum est nasus cavus (curvus?), wo cavus das Quid des Simum ausdrückt, nasus aber als Quale zum Quid des Simum hinzutritt. In einem definirenden Satze, welcher dem ersten Modus dicendi per se entspricht, werden die beiden Theile der Definition, das Genus und die Differenz, sowol conjunctim als auch divisim

[1] Ueber Robert's von Lincoln Commentar zur zweiten Analytik vgl. Prantl III, S. 65.

[2] Zur Erhärtung dessen beruft er sich auf die Worte, welche bei Aristoteles auf die Besprechung der beiden, von Thomas als die zwei ersten genommenen Modi dicendi per se folgen: ὅσα δε μηδετέρως ὑπάρχει, συμβεβηκότα (οἷον τὸ μουσικὸν ἢ λευκὸν τῷ ζῴῳ) Analyt. Post. I, p. 73 b, lin. 4. In Bezug auf die im Texte des Aristoteles (lin. 5 ff., 10 ff.) noch folgenden beiden anderen Modi, deren einen Thomas als Modus essendi nicht zählte, während er den vierten als dritten Modus dicendi per se nahm, bemerkt Duns Scotus unter Berufung auf Robert von Lincoln: Aristoteles ponit tertium modum qui est modus essendi, et quartum modum qui est modus causandi, propter completionem sui sermonis; non tamen sunt modi inhaerendi nisi duo, scil. primus et secundus. L. c. (vgl. auch) Analyt. Prior. I, qq. 31 u. 32). Duns Scotus bestreitet endlich auch noch die Auslegung, welche Thomas den Worten lin. 16: τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἁπλῶς ἐπιστητῶν κ. τ. λ. gibt, um die Unterscheidung der vier Modi dicendi per se aufrecht zu halten, deren erster und vierter den doppelten Modus dicendi per se in den Conclusionen des demonstrativen Syllogismus betreffe: Linconiensis hanc literam exposuit, quod Aristoteles non intelligit, quod conclusio in demonstratione sit per se in duplici genere causae, sicut exposuit Thomas. Sed Aristoteles intelligit per illam literam, quod duo sunt modi in demonstratione, ut primus et secundus, et sic exponitur litera per Linconiensem, scil. „quaecunque dicitur in simpliciter scibilibus" h. e. in demonstrationibus, „sic sunt per se sicut inesse praedicantibus" h. e. primo modo, ubi praedicatum est causa subjecti, „aut inesse propter ipsa" h. e. propter subjecta, sicut in secundo modo, ubi subjectum est causa pradicati. Ibid.

nach dem ersten Modus vom Subjecte der Definition ausgesagt.[1] Das Genus kann nicht per se von der Differenz ausgesagt werden.[2] Die Entscheidung der Streitfrage, ob die niedere Differenz die höhere per se in sich schließe, ob z. B. der Satz: Rationale est sensibile, eine per se geltende Proposition sei, wird von sachlichen Gesichtspunkten abhängig gemacht, nach deren Verschiedenheit die niedere Differenz die höhere in sich schließen,[3] oder auch nicht in sich schließen kann.[4] Accidenzen, welche nicht aus dem individuellen, sondern aus dem specifischen Wesen des Subjectes sich ergeben, können nach dem zweiten Modus dicendi per se vom Subjecte ausgesagt werden;[5] es sind dies Accidentia propria, welche aus der Formbestimmtheit des Subjectes sich ergeben, und als solche von anderen ab intrinseco causirten Accidenzen sich unterscheiden, die trotzdem nicht Accidentia per se sind.[6] Sofern ein Accidens das Subject eines anderen Accidens abgeben kann, läßt sich auch das letztere vom ersteren nach dem zweiten Modus dicendi per se aussagen.[7] Der Inhärenzcharakter ist dem Accidens als solchem und seiner Wesenheit nach eigen; nicht

---

[1] O. c. I, qu. 20.

[2] Si genus per se praedicetur de differentia, unum animal esset multa animalia . . . . Item: rationale non est natum subjici respectu animalis nec respectu hominis, quia in quale pradicatur respectu utriusque. O. c. I, qu. 23

[3] Secundum quod rationale imponitur ab ultimo gradu perfectionis in homine et sensibile ab alio gradu, differentia inferior non includit superiorem, quia iste gradus non est ille, sed ab alio distinctus. O. c. I., qu. 24.

[4] Rationale, secundum quod imponitur a tota perfectione in homine, quae perficit substantiam, quod est genus generalissimum .... includit sensibile et omnes differentias praecedentes, quia in illa tota perfectione includitur pars. Ibid.

[5] O. c. I, qu. 25. — Dasselbe gilt von der Passio subjectum proprium habens (O. c. I, qu. 28). Nur muß das Subject präcis als Ursächliches sich zum Prädicate verhalten, nicht ratione causae diminutae oder superfluae. Dem Triangel z. B. ist präcis als Passio die Eigenschaft drei Winkel zu haben per se eigen; nimmt man statt Triangel ein zu weites oder zu enges Subject (z. B. Figur oder gleichschenkeliges Dreieck), so wird das Subject ratione causae diminutae oder superfluae gefaßt.

[6] Accidens ratione materiae . . . . sicut quantitas non est accidens per se; quantitas enim non inest soli speciei, sed multis speciebus. Accidens quod causatur ex complexione, ut albedo, nigredo, quae causantur ex qualitatibus primis, etiam qalitates primae . . . non sunt accidentia proprie, quia multis speciebus insunt. O. c. I, qu. 26.

[7] O. c. I, qu. 27: Aristoteles dicit hanc esse per se secundo modo: „Triangulus habet tres angulos", et tamen triangulus est accidens.

so die Actualität der Inhärenz.[1] Die Aptitudo inhaerentiae ist ein Modus essendi, der durch sich selber nicht auch schon die Actualität der Inhärenz involvirt.[2] Wie man bei den Substanzen ein doppeltes Esse, jenes der Essenz und das der Existenz zu unterscheiden hat,[3] so bei den Accidenzen ein doppeltes Inesse, das Inesse essentiae und Inesse existentiae.[4] Als Modus essendi ist der Inhärenzcharakter des Accidens seiner Natur nach etwas vom Modus praedicandi per se Verschiedenes; er fällt daher weder unter den ersten noch unter den zweiten der genannten beiden Modi dicendi, und gehört als factisch Gegebenes überhaupt nicht unter die Gegenstände demonstrativer Erweisung.[5] Obschon das Interesse an dieser Frage ein eminent theologisches ist,[6] so verwahrt sich Duns Scotus doch entschieden dagegen, daß hier der Theologie zu Liebe gegen die Vernunft und gegen Aristoteles entschieden werde.[7]

Von dem per se, oder nothwendig und seiner Natur nach Wahren ist das Primo verum oder unmittelbar Wahre zu unterscheiden, welches wol auch ein Verum per se ist, vor anderen per se veris aber dies voraus hat, daß aus ihm jene anderen per se vera in ihrem Wahrsein erkannt werden.[8] So gilt z. B. der Satz,

---

[1] Non sequitur: Aptum natum est esse in subjecto, ergo est in subjecto vel potest esse in subjecto; sicut non sequitur: Coecus aptus natus est videre, igitur videt vel potest videre. O. c. I, qu. 30.

[2] Modus non est ens proprie, ideo compositionem rei cum re non facit. Ibid.

[3] Illud quod potest intelligi sine altero, non includit in sua essentia; essentia potest intelligi non intelligendo esse, ergo etc. Essentia abstrahitur ab esse, fuisse et fore; sicut fuisse et fore non sunt de essentia, ista nec esse. Analyt. Prior. II, qu. 4.

[4] Ibid.

[5] Accidens inhaeret subjecto per se non primo modo ita quod inhaerentia actualiter sit de essentia, nec secundo modo, nec aliquo modo pertinente ad demonstrationem, sed inest per se, ita quod non per medium. Ibid.

[6] Si illud esse accidentis esset actualiter subjecto inesse, tunc facere accidens esse et non inesse esset facere incompossibilia, et per consequens prima causa non posset facere accidens esse et tamen alteri non inesse. Sed hoc est falsissimum, sicut patet in corpore Christi. Ibid.

[7] Sive hoc sit de intentione Aristotelis sive non, hoc est dubium; saltem hoc non est repugnans alicui principio philosophiae, et est in se verum. Ibid.

[8] Primo supra per se addit immediationem et adaequationem. O. c. I, qu. 33.

daß der Triangel drei Winkel habe, primär vom Triangel als solchem, mittelbar und in abgeleiteter Weise von allen besonderen Arten der Dreiecke, deren specielle Eigenthümlichkeiten nicht den Erklärungsgrund jenes Satzes darbieten. Allerdings kann, wie im gegebenen Falle, auch der individualisirte Ausdruck des Gemeinwahren an der Primität desselben theilhaben;[1] niemals aber können die mit dem Speciescharakter gegebenen Beschaffenheiten singulärer Existenzen den singulären Individuen als solchen primär zuerkannt werden.[2] Von Subjecten, die nur einmal vorhanden, also in ihrer Art einzig sind, läßt sich schon aus diesem Grunde nicht sagen, daß ihnen eine Passio primo inhärire; gleichwol könnte man z. B. dem Monde, soweit man ihn als plurificabel denkt, also dem Monde als solchem und seinem Begriffe nach, nicht aber diesem Monde primo inhärirende Passiones zuerkennen.[3]

Die Primo vera sind die Voraussetzungen und Haltpunkte aller wissenschaftlichen Erkenntniß, welche eine Erkenntniß der Dinge aus ihren Ursachen und Gründen ist. Durch diese Begründung wird das Erkannte zum Gewußten, verwandelt sich die Erkenntniß in Wissenschaft. Man kann wohl auch die unmittelbare und unvermittelte Erkenntniß des Wirklichen ein Wissen nennen; in wahrhaftem Sinne ist jedoch nur die durch Gründe vermittelte Erkenntniß ein Wissen,[4] das Element der Vermittelung aber der Allgemeingedanke, in dessen Lichte sich die explicite Erkenntniß des Quodquidest einer Sache oder der Ratio rei vermittelt. Diese Erkenntniß ist eine in das Gebiet des

[1] Ad hoc quod praedicatum insit individuo sub ratione communis, duae conditiones requiruntur: Una, quod illud praedicatum illi communi insit per se et primo et non per accidens; alia, quod illud praedicatum non repugnet subjecto. In illa: „Isosceles inquantum triangulus habet tres primo", praedicatum non repugnat isosceli sub quacunque ratione; similiter hoc praedicatum inest triangulo per se primo et non per accidens. Ibid.

[2] Hujus ratio est, quia passio consequitur naturam speciei secundum se, quia a natura speciei secundum se egreditur illa. O. c. I, qu. 36.

[3] O. c. I, qu. 35.

[4] Scire dicitur quatuor modis, ut dicit Linconiensis. Est enim scire communiter, et sic sciuntur contingentia ad utrumlibet. Et est scire proprie, et sic sciuntur contingentia nata. Et est scire magis proprie, et sic sciuntur tam principia quam conclusiones. Et est scire maxime proprie, et sic sciuntur conclusiones per principia. Analyt. Post. I, qu. 10.

rationalen Erkennens emporgehobene Erkenntniß des erfahrungsmäßig Erkannten, die logisch dianoetische Function eine lebendige Vermittelung der Erfahrungsgewißheit mit der denknothwendigen Vernunftgewißheit. Mit der solcher Art vermittelten Erkenntniß des Quodquidest einer bestimmten Sache ist auch die Möglichkeit der Erkenntniß des rationalen Zusammenhanges einer Sache mit jeder anderen, zu welcher sie in irgend einem Verhältniß steht, gegeben, und damit überhaupt die Möglichkeit einer ausgebildeten Scientia rerum angebahnt, die allenthalben auf eine explicite Erkenntniß der Dinge gegründet ist, und andererseits eine solche Erkenntniß anstrebt.

Die der Denklehre angehörige Erörterung über die Requisite eines wahrhaften Wissens muß natürlich von der specifischen Beschaffenheit der einzelnen Wissensobjecte abstrahiren, und sich auf die Entwickelung der allgemeinen logisch geforderten Bedingungen einer wissenschaftlichen Erkenntniß beschränken.[1] Da alles wahrhafte Wissen ein Erkennen aus Gründen ist, diese Erkenntniß aber durch das syllogistische Schlußverfahren vermittelt wird, so ist der Syllogismus das unerläßliche Vehikel einer demonstrativen Erweisung und Erhärtung aller intellectiven Erkenntniß.[2]

Der Syllogismus hat drei Halter oder Grundträger seiner strictеn Denknothwendigkeit, welche man die Principien der Conclusion nennt. Von diesen drei Principien ist eines ein Complexum, die beiden anderen sind Incomplexa. Das Complexum ist die Dignitas;[3] die beiden Incomplexa sind Subject und Passio, aus welchen beiden der Schlußsatz constituirt wird. Diese drei Principien sind die drei Praecognita, aus welchen die Conclusion gefolgert wird; der Modi praecognoscendi gibt es aber nur zwei, das Quid est und Quia est. An dem Subjecte ist das Quid est und Quia est, an der Passio das Quid est, an der Dignitas das Quia est Gegenstand der Präcognition.[4] An dem Subject muß das Quid rei voraus erkannt sein,

[1] Metaphysica est scientia communitate subjecti in praedicando. Sed dialectica est scientia communis non communitate subjecti sed applicationis. Potest enim applicari ad subjectum cujuslibet scientiae, quia quaelibet scientia utitur syllogismo. Analyt. Post. I, qu. 43.

[2] Scientia est notitia necessaria veri dubitabilis, nata fieri evidens per praemissas in forma syllogistica applicatas. Analyt. Prior. I, qu. 1.

[3] Uebersetzung des aristotelischen Ausdruckes Ἀξίωμα (Analyt. post. I, p. 76 b, lin. 14: τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι = oberste Denkgesetze).

[4] Analyt. Post. I, qu. 4.

weil dieses das Medium principale der demonstrativen Erweisung ist; die Erkenntniß des Quid est hat zu seiner selbstverständlichen Voraussetzung die Erkenntniß des Quia est, weil es ein Quid des Nichtseienden nicht geben kann.[1] Das an der Passio vorauserkannte Quid ist bloß jenes, dessen Erkenntniß unmittelbar durch die Sprachbezeichnung selber schon gegeben ist;[2] das Si est oder Quia est dessen was die Passio betrifft, wird erst durch die Conclusion erhärtet.[3] Bezüglich der Dignitas kann einfach nur von einer Präcognition des Quia, nicht aber des Quid die Rede sein, weder von einer Erkenntniß des Quid simpliciter,[4] noch auch nur des durch die Benennung als solche gekennzeichneten Quid.[5]

Das Wissen ist Erkennen aus Gründen. Die Erkenntnißgründe des syllogistisch erschlossenen Wissens sind in den Prämissen enthalten. Die Beschaffenheit des syllogistisch eruirten Wissens ist somit von der Beschaffenheit der Vordersätze abhängig. Diese müssen wahr sein und sich als nächste und unmittelbare principienhafte Voraussetzungen zum Erschlossenen verhalten. Die sicherste und gewisseste Wissenschaft ist ihrer Natur nach die erste, allgemeine Wissenschaft, welche an die absolut ersten und höchsten Principien anknüpft, während jede besondere Wissenschaft, deren erste und oberste Sätze nicht absolut oberste Sätze sind, der Gefahr des Irrens preisgegeben ist,[6] obschon das demon-

---

[1] Analyt. Post. I, qu. 7.

[2] Intelligendum, quod quid est rei simpliciter et quid est, quod per nomen significatur, non sunt eadem. Et hujusmodi duplex est ratio. Una est, quia praecognoscendo quid est rei simpliciter necesse est praecognoscere si est . . . Alia ratio est ad hoc, quia cognoscendo, quid significatur per nomen, solum cognoscimus modo indistincto et confuse, et cognoscendo quid simpliciter rei cognoscimus rem determinate et distincte. O. c., qu. 4.

[3] O. c., qu. 6.

[4] Quid est simpliciter est solius incomplexi, sed dignitas est quoddam complexum. Aristoteles dicit, quod homo albus non habet quid, eo quod est ens per accidens sive aggregatum; sed dignitas est magis aggregatum quam homo albus. O. c., qu. 5.

[5] De dignitate non praenoscitur quid significatum per nomen, quia non habet quid, sed plura aggregata. Ibid.

[6] Licet circa principia prima non contingat errare quae sunt simpliciter prima, tamen circa specialia diversarum scientiarum contingit errare . . . . Unde supposito quod circa principia non contingit errare, tamen in modo deducendi ex praemissis conclusionem. Analyt. Post. I, qu. 44.

strative Denkverfahren als solches die Gefahren des Irrens möglichst ferne hält.[1]

Die sichersten Arten der Demonstrationen sind jene, welche convertible Sätze zu ihren Prämissen haben, weil durch diese jede Fallacia accidentis und consequentis ausgeschlossen ist; indeß ist auch da noch immerhin ein fehlerhafter Zirkel möglich. Die Demonstrationes potissimae[2] sind jederzeit Demonstrationen aus convertiblen Vordersätzen, und haben ferner auch dieß eigen, daß in ihnen die Definitio subjecti, nicht jene der Passio das Medium abgibt.[3]

Es gibt so viele Scientiae, als es Quaestiones in genere gibt.[4] Jede Quaestio ist eine Quaestio medii als Quaestio causae,[5] da Medium und Causa identisch sind. Dieß erhellt an allen Hauptarten der Quaestiones. Die Fragen Si est und Quia est sind Fragen nach dem Vorhandensein eines Mediums; fragt man z. B., ob der Mond eine Verfinsterung erleide, so heißt dieß so viel, ob es ein Medium der Verfinsterung gebe. Eben so sind die Fragen Propter quid oder Quid est, welche beide der Sache nach identisch sind,[6] Fragen nach einem Medium, und zwar desto bestimmter, indem sie

---

[1] Und dieß aus vier Ursachen: 1. In demonstrativis arguitur ex universalibus, et ita excluditur enthymema, inductio etc. . . . similiter extraneantur omnes loci extrinseci. 2. Demonstratio est ex paucioribus et certioribus quam syllogismus dialecticus. 3. Demonstrationis principia sunt nota intellectui, sicut sensibilia sensui. 4. In demonstratione facilior est resolutio in prima principia. Ibid.

[2] Ueber die Demonstrationes potiores im Gegensatze zu den ihnen gegenüberstehenden minder vollkommenen handelt Aristoteles Analyt. Post. I, c. 24. Siehe dazu die Erläuterungen des Thomas Aquinas im Comm. in Analyt. Post. I, lect. 37—40 (und ferner meine Schrift über Thomas Aquinas, Bd. II, S. 82 bis 84). Duns Scotus läßt sich auf eine specielle Commentation dieses Capitels nicht ein.

[3] Analyt. Post. II, qu. 9. Die Gründe hiefür, die aus dem Commentar des Thomas Aquinas über die Analytica Post. (II, lect. 7 und lect. 17) entnommen sind: 1. Accidens quod demonstratur . . . . oportet quod sit proprium; sed accidens proprium causatur a principiis speciei; principia speciei per definitionem speciei seu subjecti exprimuntur. 2. Definitio passionis dependet in esse et cognitione a subjecto, et a propriis subjecti causatur definitio passionis; ergo definitio non potest esse medium in demonstratione potissima.

[4] Analyt. Post. II, qu. 1.

[5] O. c. II, qu. 7.

[6] Non enim differunt nisi in modo quaerendi; idem enim quaerunt secundum rem. Ibid.

das Vorhandensein eines Mediums als selbstverständlich voraussetzen, und die besondere Beschaffenheit desselben zum Gegenstande ihrer Frage haben. Ein contingentes Medium läßt an sich keine nothwendig geltende Aussage als Schlußsatz zu,[1] obwol das Erschlossene unter den gegebenen besonderen Umständen als nothwendig sich Ergebendes erscheinen kann.[2] Daraus erhellt zugleich, wie gemeinhin aus contingenten Prämissen eine nothwendige Conclusion sich ergeben kann.[3] Man hat jedoch zu beachten, daß die Nothwendigkeit der Folgerung sich nur ratione dispositionis terminorum ergibt.[4] Denn nicht die Contingenz als solche begründet die Richtigkeit der denknothwendigen Folgerung, so wenig das aus falschen Prämissen gefolgerte Wahre den Grund seines Wahrseins in der Falschheit der Prämissen hat.

Der Satz, daß es so viele Wissenschaften gebe, als es Quaestiones in generali gibt, ist von Robert von Lincoln entlehnt. Das Gegenstück zu diesem Satze bildet jener Heinrich's von Gent,[5] welcher die Zahl der Scientiae nach der Zahl der demonstrativen Conclusionen bemißt. Danach würde, erwidert Duns Scotus,[6] die Geometrie oder irgend eine andere Lehrdisciplin nicht Eine Wissenschaft, sondern ein Aggregat von Wissenschaften sein, und wenn man ein Aggregat von Wissenschaften als Eine Wissenschaft gelten läßt, müßten auch Mathematik und Physik zusammen Eine Wissenschaft constituiren. Es ist also nicht wahr, daß eine Lehrdisciplin, welche verschiedene, auf einen bestimmten Hauptgegenstand der Erkenntniß bezügliche Conclusionen in sich faßt, ein bloßes Aggregat dieser sei. Faßt Heinrich den Begriff der Wissenschaft augenscheinlich zu enge, so umgekehrt Aegydius Romanus[7] zu weit, wenn er die einzelne Wissenschaft als einen generischen Habitus faßt, der auch specifisch differente Wissenschaften in sich fassen

---

[1] O. c. I, qu. 40.

[2] V. g. Quandocunque inter ponitur terra inter solem et lunam, eclipsatur; sed quandocunque luna cadit in umbram terrae, interponitur terra inter solem et lunam, igitur etc. Ibid.

[3] O. c. I, qu. 41.

[4] Unde haec est fallacia accidentis: Conclusio necessaria sequitur necessario ex istis praemissis; illae praemissae sunt contingentes; igitur conclusio necessaria sequitur necessario ex contingentibus. Ibid.

[5] Quodlibet IX, qu. 4.

[6] Miscellan. qu. 7.

[7] Auch die Darlegungen bei Thomas Aquinas 2, 1. qu. 54, art. 4 scheint Duns Scotus hieher beziehen zu wollen.

könne. Dieß streitet gegen den Begriff des Habitus, der als solcher stets ein specifischer Habitus ist, wie sich an den moralischen Habitualitäten der Temperanz, Tapferkeit u. s. w. leicht erkennen läßt.[1] Zwischen dieser zu weiten und jener obigen zu engen Fassung des Begriffes der Scienz muß eine Vermittelung mit Ausschluß des Irrigen beider gesucht werden. Diese ergibt sich aus der Beachtung dessen, daß ein bestimmtes Complexum, d. h. eine bestimmte Wahrheit Gegenstand einer intellectuellen Habitualität sensu specialissimo sein, daneben aber virtuell etwas über jene Wahrheit Hinausliegendes in sich fassen kann, was ihr als Genus subalternum übergeordnet ist, und einem noch Höheren als einem Genus immediate proximum generi generalissimo sich ein- und unterordnet, in welchem wenigstens virtuell noch Principien des specifisch distincten Habitus enthalten sind. Auf diese Art können in einem bestimmten allgemeinen Wissenshabitus, dessen Object sich als Genus immediatum generi generalissimo von einem anderen Habitus als anderem Gliede des Genus generalissimum abscheidet, mehrere Habitus enthalten sein, welche sich genere subalterno oder specie von einander unterscheiden. Natürlich bildet die eine solche Mehrheit abgestufter Habitus in sich fassende Wissenschaft nur eine relative Einheit, wie denn in der That die Wissenschaften nur nach dem höheren oder geringeren Grade der Einheit sich von einander unterscheiden können.[2]

Die Metaphysik ist in einem höheren Grade eine in sich geeinigte Wissenschaft, als die Philosophia naturalis, trotzdem daß ihr Subject ein Subjectum communius als jenes letzterer ist, und somit die Philosophia naturalis in sich zu fassen scheint. Dieß ist indeß nicht der Fall, weil die Metaphysik die Philosophia naturalis nicht virtuell, sondern bloß potentiell und confuse in sich faßt, während im Gegen-

[1] Non magis videtur repugnare habitibus moralibus sive virtuti morali, augeri et generari ex actibus difformibus, quam habitui intellectuali; sed una virtus moralis, puta temperantia, non generatur nec augetur ex actibus difformibus; ergo nec scientia generalis ex talibus actibus difformibus. Ibid.

[2] Major vel minor unitas in scientia attenditur penes hoc, quod subjectum scientiae, in cujus notitiam formaliter inclinat scientia, virtualiter inclinat in plura vel pauciora, de quibus nati sunt esse distincti habitus genere subalterno vel specie. Quandocunque ergo aliquae scientiae sic se habent, quod una inclinat intellectum ad speculandum formaliter aliquid et virtualiter includit ad speculandum plura, de quibus distincti possunt esse habitus, quam alia, illa scientia est minus una. Ibid.

theile das Object[1] der Philosophia naturalis in der That Mehreres virtuell in sich faßt, woraus sich distincte Erkenntnißhabitus entwickeln lassen. Der Umstand, daß das Subject der Metaphysik ein Subjectum communius ist, hindert nicht ihre größere einheitliche Abgeschlossenheit, weil das Magis commune und Minus commune gleich gut durch Einen Act erkannt werden können, daher auch jeder der beiden aus den beiderseitigen Erkenntnißacten resultirenden Habitus gleich gut ein Einer und Einiger Habitus sein kann.[2]

Die Philosophia naturalis ist gleich der Metaphysica eine Scientia speculativa, scheidet sich aber von jener dadurch ab, daß ihre Betrachtung auf Reales sich beschränkt, während die Metaphysik auch die Entia rationis in den Bereich ihrer Betrachtung und Untersuchung zieht. Das Subject der Philosophia Naturalis ist somit im Verhältniß zu jenem der Metaphysik ein minus commune per praedicationem und verengert sich noch mehr dadurch, daß sie sich auf die körperlichen Substanzen beschränkt, wodurch sich zugleich die Contradistinction der Philosophia naturalis gegen die dem Bereiche der natürlichen Vernunfterkenntniß entzogene Lehre von den unkörperlichen Substanzen in genere immediato generi generalissimo vollzieht. Die körperliche Substanz aber ist ihrerseits selbst wieder nicht schlechthin, sondern nur insofern, als sie unter Vermittelung ihrer Accidenzen Princip einer bestimmten Wirkungsweise, Princip der Bewegung und Ruhe ist, Subject der Philosophia naturalis. Sie ist dieß als sensible Substanz, und scheidet sich dadurch von der Mathematik ab, welche von allen sensiblen Qualitäten der körperlichen Substanz abstrahirend, dieselbe bloß von Seite ihrer quantitiven Bestimmtheit als Continuum und Discretum[3] in's Auge faßt.

---

[1] Object und Subject einer Wissenschaft sind der Sache nach gleichbedeutende Ausdrücke; die zum Objecte der wissenschaftlichen Forschung gewordene Sache wird eben hiedurch Subject der Erkenntniß. Dieß zur Erklärung des variirenden Sprachgebrauches in den Schriften des Duns Scotus.

[2] Cum habitus generetur ex multis actibus, aeque minus communis et magis communis actus generabit unum habitum; sed objectum commune aeque natum est attingi per unum actum sicut objectum minus commune; igitur ex hoc quod objectum unius erit communius, quam objectum alterius, non erit scientia minus una quam alia. Ibid.

[3] Letzteres secundum aliquos: Substantiae corporeae absolute consideratae inest primo quantitas continua, et secundum aliquos discreta, et mediante quantitate omnia quae quantitatem consequuntur. (Quaestt. metaphys. VI,

Duns Scotus trifft hier nur per accidens mit der sofort zu besprechenden Dreitheilung der Scientiae theoricae zusammen und sieht in dem Umstande, daß die unkörperlichen Substanzen unserer intuitiven Erkenntniß entrückt sind, den für ihn maßgebenden Grund sich der aristotelischen Gliederung der Scientiae speculativae anzuschließen. Die wahre, richtige Gliederung derselben für den nicht durch die Sünde verdunkelten Intellect des Menschen müßte nach Duns Scotus diese sein, daß als oberste allgemeine Wissenschaft die Metaphysik als Lehre vom Seienden als solchem angesetzt würde, welcher sich in einer ersten allgemeinen Scheidung der Genera scibilium die beiden Hauptgebiete der Scientiae rationales und Scientiae reales unterzuordnen hätten; die Scientiae reales hätten in die Lehren von den unkörperlichen und körperlichen Substanzen zu zerfallen, und diese Theilung würde sich weiter wieder in der Lehre von den körperlichen Substanzen durch die Scheidung derselben in die beiden Wissensgebiete der mathematischen und physikalischen Wissenschaften reflectiren. Duns Scotus hält aber, wie gesagt, die Ausführung einer derartig schematisirenden Scientia speculativa nicht für durchführbar, und deßhalb schließt er sich einfach an Aristoteles an, um mit demselben in seiner Weise sich zurechtzusetzen.

Aristoteles scheidet die Wissenschaft des Seienden in die drei Wissensgebiete der Metaphysik, Mathematik und Philosophia naturalis oder Physik. Jede dieser drei Wissenschaften muß sich auf ein ihr specifisch eigenes Betrachtungsobject beziehen. Das specifische Object der Philosophia naturalis ist die Materia sensibilis, jenes der Mathematik die Materia intellectualis,[1] welche sich als Mittleres zwischen das sensible Reale und das von allen verengernden Bestimmtheiten freie Seiende als solches einschiebt. Letzteres ist das specifische Object der Metaphysik. Die genannten drei Wissenschaften stufen sich im Verhältniß zu einander so ab, daß die abgezogenste unter ihnen den obersten, die mindest abgezogene den untersten Platz einnimmt.[2]

qu. 1.) Daß unter jene Aliquos Roger Baco mit seinen Anhängern gehöre, und dieselben hier gemeint seien, kann keinem Zweifel unterliegen.

[1] Comm. in Metaphys. Aristot. VIII (nach der heutigen Textabtheilung Lib. VII), c. 6. In Bezug auf die oben im Texte vorkommenden Ausdrücke Materia sensibilis, Materia intellectualis vgl. Aristot. Metaph. VII, p. 1045. a, lin. 33 f.: ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή.

[2] Metaphysicus diffiniendo omnino abstrahit a materia, quia sic ut ens, quod primo considerat, ita et quodlibet, in quantum sub ejus considerationem

Alle Wissenschaft hat Intelligibilia zu ihrem Inhalte, die Metaphysik aber die maxime Intelligibilia, so zwar daß die proprie Sensibilia als solche aus ihrem Bereiche vollkommen ausgeschlossen sind. Nicht so verhält es sich mit der Mathematik, die bereits in den Bereich der Imaginabilia eingehen muß, und die Sensibilia, obschon nicht primär, doch per se zum Subjecte hat, während die Physik diese sogar primo zum Subjecte hat, obschon Bewegung und Ruhe, ihre specifischen Betrachtungsobjecte, keine sensiblen Realitäten, sondern Intelligibilia sind. Duns Scotus erklärt sich wiederholt mit besonderer Entschiedenheit dagegen,[1] daß, wie Aegydius und Thomas Aquinas wollen, das corpus mobile als solches Subject der Physik sein soll; die Mobilität ist etwas Accidentales, also das Corpus mobile ein Ens per accidens, während die Wissenschaft an die einem Ens per se eignenden Passiones anzuknüpfen hat.[2]

Wir haben, da wir von dem von Duns Scotus selber aufgegebenen Wissenschaftsideale abstrahiren müssen, nun noch weiter zu verfolgen, wie er vom Standpunkte seines empiristischen Intellectualismus sich über das Verhältniß der Scientiae im strengen Sinne des Wortes zu allem übrigen Wißbaren mit sich selber zu verständigen sucht. Metaphysik, Mathematik und Physik sind Scientiae theoricae oder speculativae, deren es nur drei geben kann. Allerdings ist auch die Logik eine speculative Scienz, aber sie ist keine philosophische Realdisciplin, und kann hinsichtlich ihres Zweckes, als Directive der

---

cadit, non includat materiam, secundum quod vult Avicenna 1 Metaph. Mathematica vero, quia considerat substantiam corpoream sub tali conceptu, secundum quem includit principia propria quantitatis, et ita necessario requirit materiam, licet non ut proprium potentiale sive mobile; ideo mathematicus sic definit per materiam, non inquantum principium motus. Physica vero considerat substantiam corpoream, inquantum in conceptu, quem de corpore habet, includuntur principia motus et operationis; ideo per materiam sic definit, non quod motum ponat in diffinitione, quia ille est passio apud eum, sed materiam secundum considerationem contractam, secundum quam est principium motus. Quaestt. metaphys. VI, qu. 1.

[1] Miscellan., qu. 7, n. 23 ff. — Comm. in Metaphys. Aristot. VI, c. 2, n. 12.

[2] De eo, cujus non est quid, non potest aliquid demonstrari, quia non potest esse scientia proprie. — — Prius intelligitur quantum quantitate terminata, et etiam quale, quam sit mobile secundum ubi . . . . mobile igitur non est prima passio corporis, etiam ut corpus est de consideratione naturalis philophiae. Miscellan., qu. 7.

Functionen des wissenschaftlichen Erkennens und Begreifens zu dienen, beziehungsweise sogar eine praktische Scienz genannt werden, obschon Scotus ihr diesen Charakter nicht in eigentlichem Sinne zuerkennen will.[1]

Der distinctive Charakter der Logik in ihrem Unterschiede von jenen drei philosophischen Realdisciplinen ist dieser, daß sie nicht ein Habitus realis, sondern nur ein Habitus rationalis ist, was auch von den zwei anderen ihr nächstverwandten Fertigkeiten des Grammatikers und Rhetorikers gilt. Aber alle drei Fertigkeiten haben mit jenen drei speculativen Realwissenschaften dieß gemein, daß sie Habitus speculativi sind. Bezüglich der Ethik läßt es Duns Scotus unentschieden, ob sie als speculativer, oder als praktischer Wissenshabitus genommen werden soll. Als Scienz scheint sie allerdings dem speculativen Intellecte zugewiesen werden zu müssen, obschon sie Aristoteles[2] nicht unter die Habitus cognitivos einreihen zu wollen scheint; aber als speculative Scienz ist sie unvollkommen, weil sie nur auf das Allgemeine gerichtet ist, und demzufolge erst im Habitus prudentiae, der auf die Agibilia im Besonderen und Einzelnen gerichtet ist, ihre Vollendung findet. Sie ordnet sich also als unvollkommene speculative Disciplin dem Habitus Prudentiae unter, welcher ein Habitus, nicht des speculativen, sondern des praktischen Intellectes ist. Noch weniger können die auf die bloßen Factibilia oder Künste und Fertigkeiten des praktischen Lebens, der Haus- und Feldwirthschaft, der Technik u. s. w. bezüglichen Anleitungen und Unterweisungen auf den Namen einer Scienz Anspruch machen.

Die Reduction aller Arten der intellectiven Selbstbethätigung des Menschen auf bestimmte ihnen entsprechende Habitus ist charakteristisch, und zeugt von einer vorwiegend praktischen Richtung der Denkart des Duns Scotus, der mit Ausnahme dessen, was sich ihm als strenge Vernunftnothwendigkeit aufdringt, jedes andere menschliche Lebensinteresse als ein praktisches Interesse angesehen, und als eine Sache der praktischen Uebung behandelt wissen will.[3] Er theilt die seelischen Habitus in Habitus des Intellectes und des Begehrungsvermögens;

[1] Vgl. Quaestt. metaphys. VI, qu. 1.

[2] Ethic. Nicomach. VI, c. 6.

[3] Auch hier tritt wieder ein significanter Zug seines geistigen Zusammenhanges mit Roger Baco hervor. Vgl. unsere Abhandlung über die „Psychologie, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Roger Baco".

die Virtutes morales werden als Habitus des Begehrungsvermögens aufgefaßt, die Ethik erscheint sonach in eine Lehre von der Tugendübung verwandelt, welche ihre Directrix in der Prudentia hat.

Alle bisher besprochenen theoretischen und praktischen Habitus sind selbstthätig erworbene Habitus (Habitus acquisiti). Neben denselben gibt es eingegossene Habitus (Habitus infusi), und dieß sind die Virtutes theologicae, die Fides als eingegossener intellectiver Habitus, Spes und Charitas als eingegossene appetitive Habitus.[1] Der intellective Glaubenshabitus ist wesentlich ein praktischer Habitus, und die ihm entsprechende Scienz eine praktische Scienz, indem sie wesentlich und ihrer Natur nach auf Erzeugung der richtigen menschlichen Willensdispositionen abzweckt.[2] Eben aus diesem ihrem Zwecke hat sich die Nothwendigkeit der Theologie als einer von allen anderen Wissenschaften unterschiedenen Scienz zu erweisen. Der zeitliche Erdenmensch bedarf einer distincten Kenntniß des letzten Zweckes alles seines Handelns; diese Erkenntniß wird ihm durch die auf die natürliche Vernunft gestützte Einsicht nicht dargeboten.[3] Aristoteles scheint im ersten und zehnten Buche seiner Ethik den Verkehr mit den reinen Geistern als das seligmachende Ziel des zeitlichen Erdendaseins anzusehen;[4] wenigstens weiß er kein anderes bestimmt anzugeben, und läßt die Erreichbarkeit eines solchen zweifelnd dahingestellt sein.[5] Es ist überdieß nicht möglich, evident zu machen, daß der Verkehr mit reinen Geistern ein in unserer Natur gelegenes höchstes Begehren sei. Angenommen, es wäre auf natürlichem Wege evident, daß die Anschauung und der selige Genuß des göttlichen Wesens unser höchstes Ziel sei, so wäre noch immer erst zu erweisen, daß diese höchste Beglückung eine ewig dauernde sei und dem ganzen Menschen, nicht bloß ihm als Seelenwesen zu Theil werden könne. Wir müßten überdieß auch ermitteln können, wie und auf welchem Wege wir dieses selige Ziel erreichen können; dieß kann uns aber nur durch Offenbarung

[1] Ein Schema aller Habitus im 3. dist. 34.

[2] Op. Oxon., Prolog., qu. 4.

[3] O. c., Prolog., qu. 1.

[4] Duns Scotus bezieht sich hier auf die Stellen Ethic. Nicomach. I, p. 1099. b, lin. 16 ff. — X, p. 1177. b, lin. 30; p. 1178. b, lin. 8 f. und 20 ff.

[5] Unde in 1 Ethic., c. 9 (nach heutiger Textabtheilung c. 10) dubitando ait: „Siquidem igitur et aliud aliquod Deorum est donum hominibus rationale, et felicitatem Dei datum esse, et maxime humanorum quanto optimum." Vgl. Ethic. Nicomach. I, p. 1099. b, lin. 9 ff.

bekannt werden. Denn die Seligkeit wird als Lohn für bestimmte Verdienste gespendet, die Gott als solche gelten läßt; sie ist also eine freiwillige Spendung Gottes, während die Philosophie Alles, was unmittelbar von Gott kommt, für etwas nothwendig Kommendes ansah.

Die Theologie kann ihrer Natur nach keine theoretische, sondern nur eine praktische Scienz sein, weil sie uns keinen Einblick in das innere Wesen dessen, was sie uns als Wahrheit darstellt, gewährt. Object der Theologie an sich ist Gott als haec essentia;[1] diese ist aber unserem Geistesblicke verhüllt, so daß, wenn die menschliche Theologie, die Theologie der zeitlichen Erdenwanderer dieses ihr an sich zukommende Object zu exponiren hätte, eine Wissenschaft der Theologie überhaupt gar nicht möglich wäre. Man kann demnach auch an das Primum objectum unserer menschlichen Zeittheologie gar nicht jene Anforderungen stellen, welche an das Objectum primum einer rational evidenten Wissenschaft gestellt werden, nämlich daß es virtuell den Gesammtinhalt der Theologie, und zwar als Nobis notum in sich enthalte. Um dennoch die Theologie als Wissenschaft gestalten zu können, ist es nothwendig, der menschlichen Theologie einen uns faßbaren Concept des seinem Wesen nach uns verhüllten Objectes als Primum Notum zu supponiren, und dieses Primum Notum ist der Concept des Ens infinitum, um aus demselben die ersten Wahrheiten der Theologie zu erkennen. Er faßt jedoch für unser Denken nicht einmal denjenigen Theil der theologischen Wahrheiten, welche man nothwendige Wahrheiten nennt, virtuell in sich, um so viel weniger die sogenannten contingenten Wahrheiten, welche die göttlichen Willensmanifestationen nach außen zu ihrem Inhalte haben, obschon auch diese Manifestationen auf die Essentia divina ut haec, somit auf das der Theologie an sich eignende Subjectum primum zurückweisen. Für die gottanschauenden Seligen bedeutet dieses Subjectum primum dasselbe, was für uns Erdenmenschen in der Metaphysik die Cognitio Entis bedeutet. Daraus folgt aber, daß die Visio beata nicht Theologie, sondern eine der theologischen Scienz naturgemäß vorausgehende incomplexe Apprehension des Subjectum primum ist, welche sich von unserer zeitlich-irdischen Apprehension dadurch unterscheidet,

[1] Theologia est de Deo sub ratione qua est haec essentia. Op. Oxon. Prolog., qu. 3, n. 11.

daß sie auf Intuition beruht, und die mit dieser gegebene Art von Evidenz hat. Aber freilich ist diese Evidenz nur jene, welche auch unserer sinnlichen Anschauung zukommt, die Evidenz der unmittelbaren Erfahrungskenntniß und Erfahrungsgewißheit; die Seligen erkennen an der göttlichen Essenz dasjenige, was ihnen Gott nach seinem Willen zu erkennen gibt. Wenn also auch an sich das Objectum primum der Theologie alles Wißbare virtuell, und für Gott selbstverständlich actuell in sich schließt, so schließt es doch für die Seligen nur möglicherweise alles Wißbare in sich; die Möglichkeit ist aber durch das göttliche Wollen begrenzt. Durch die gleiche Ursache ist der Erkenntnißbereich der menschlichen Zeittheologie begrenzt und beschränkt; wir sind im Allgemeinen auf die in der heiligen Schrift niedergelegten und bezeugten Offenbarungen Gottes angewiesen, überdieß zufolge der Schwäche unseres Intellectes unvermögend, viele der geoffenbarten Lehre angehörige Wesensbegriffe zu erfassen, während umgekehrt das für uns auf natürlichem Wege Erkennbare an sich genommen nicht in die Theologie gehört. Denn auch Gott ist nur als haec essentia, nicht aber nach seinen natürlich erkennbaren Wesensbestimmtheiten Gegenstand der Theologie als solcher. Aus der Unerkennbarkeit der Essentia divina als haec Essentia erklärt sich, daß wir auch nicht zu erkennen vermögen, wie Gott, der absolute Zweck unseres Strebens als hic finis das absolute Strebeziel des geschaffenen Intellectes sein soll.

So wird also in jeder Weise zu erhärten gesucht, daß der Lehrinhalt der Theologie nicht auf die Befriedigung eines theoretischen Erkenntnißinteresses bemessen sei. Auf den Einwand, daß die Theologie doch sicher eine gute Zahl speculativer Sätze in sich schließe, z. B. die Lehren von der göttlichen Dreieinheit, von der Zeugung in Gott u. s. w., erwidert Duns Scotus, daß auch diese Sätze von praktischer Tendenz seien, indem sie unserer pflichtgemäßen Selbstbeziehung auf Gott als absoluten Zweck die richtige, gesollte Form geben.[1] Sagt man, daß nicht die göttlichen Personen, sondern die göttliche Essenz

[1] Cum instatur de istis veritatibus, quae videntur maxime theologicae et non metaphysicae, ut Deus trinus, et Pater generans Filium: dico, quod istae sunt practicae. Prima enim includit virtualiter notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres personas; ita quod si actus eliceretur circa unam solam excludendo alias (sicut eliceret infidelis), esset actus non rectus. Secunda includit notitiam rectitudinis, secundum quod est actus circa duas personas, quarum una est sic ab alia. O. c., Prolog., qu. 4, n. 32.

das Ziel unserer absoluten Selbstbeziehung auf das Höchste sei, so übersieht man, daß die göttliche Essenz nicht der Terminus ad quem unserer Selbstbeziehung auf das Höchste, sondern die Ratio propter quam derselben sei; die Termini ad quos sind in den distincten Hypostasen der göttlichen Dreieinheit gegeben.[1]

Die Betonung der göttlichen Essenz ut haec essentia entspricht dem individualistischen Grundzuge der Gesammtanschauung des Duns Scotus; die in ihrer Proprietät unerkennbaren drei Hypostasen der göttlichen Essenz sind das Correlat der in ihrer Proprietät unerkennbaren sinnlichen Singularia als solcher. Es gibt nur eine im Gedanken des Allgemeinen vermittelte wissenschaftliche Erkenntniß des Zeitmenschen; und da der Gedanke des Seienden als solchen der allgemeinste Gedanke ist, welcher als solcher der Metaphysik angehört, so ist für uns Wissenschaft im eigentlichsten Sinne des Wortes bloß die Metaphysik, jede andere Erkenntniß aber nur in dem Grade, als sie im Lichte der metaphysischen Erkenntniß sich mit sich selber zu vermitteln vermag. Es liegt ferner offen da, daß Duns Scotus, indem er die Metaphysik als die für uns Zeitmenschen wahrste Wissenschaft, d. i. als Wissenschaft in eminentem Sinne hinstellt, die von Thomas gefaßte und ausgeführte Idee einer in der Theologie als höchstem Abschluß culminirenden, hierarchisch geordneten Einheit aller Wissenschaften umstößt, und somit die Auflösung der in der mittelalterlichen Theologie angestrebten Harmonisirung der rationalen Weltkunde mit dem speculativ ergriffenen christlich-kirchlichen Gedanken einleitet.

Siebentes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik des Duns Scotus.

Gegenstand und Inhalt der Ontologie und Metaphysik ist das Sein und das Seiende, Beides nach seinen allgemeinen Bestimmtheiten, welche sich aus den Begriffen des Seins und des Seienden als solchen ergeben. Das Sein als solches fällt der Ontologie, das

[1] Essentiale est ratio formaliter terminandi actum amandi ut propter quam; sed personae terminant ut quae amantur. Non autem sufficit ad rectitudinem actus, quod habeat rationem formalem convenientem in objecto, sed etiam requiritur, quod habeat objectum conveniens, in quo sit talis ratio formalis. Ibid.

Seiende der Metaphysik als Betrachtungsobject zu. Der Unterschied beider liegt darin, daß das Seiende als solches den Gedanken eines Wesenden involvirt, und demnach die Distinctionen des Seienden nothwendig Scheidungen und Unterscheidungen im Gebiete des Wesenden sein müssen, während die Ontologie gegen den Begriff des Wesens und Wesenden sich indifferent verhält, und das Seiende bloß unter den allgemeinen Kategorien seiner Denkbarkeit als mehr oder minder bestimmtes, oder völlig unbestimmtes Sein in's Auge faßt. Ontologie und Metaphysik verhalten sich zu einander, wie im reinen Denkgebiete Logik und Erkenntnißlehre sich zu einander verhalten. Die Ontologie weist die logisch faßbaren, d. i. dem rein formalen Denken anheimfallenden Seiten des Realen vor, die Metaphysik bezieht sich auf diejenigen Bestimmtheiten des Realen, welche das concrete Wesen des Dinges constituiren.

Die allgemeinen Bestimmtheiten des Seins als solchen ohne näheres Eingehen in die concreten Wesensbestimmtheiten des Seienden sind in den zehn Kategorien gegeben, unter welchen das Seiende Gegenstand einer Aussage werden kann. Sofern die Kategorien weiteste Gedankenfassungen des Seienden sind, gehört ihre Betrachtung der Logik an; soweit sie aber bestimmte von einander unterschiedene Determinationen des Seienden als solchen bedeuten, fällt ihre Betrachtung der Metaphysik anheim. Die Ontologie ist somit das Gebiet, innerhalb dessen Logik und Metaphysik sich begegnen; sie bietet den vom logischen Verstande eruirten Schematismus der allgemeinsten Denkfassungen des Seienden dar. Duns Scotus entwickelt die Kategorienlehre von Seite ihres logistischen Charakters[1] in Form eines Commentars zu der gleichnamigen Schrift des Aristoteles. Der Commentar ist gleich den übrigen Commentaren des Scotus zu den aristotelischen Schriften in der Form von Quästionen abgefaßt, und hat gleich jenen die commentatorischen Arbeiten seines Jahrhunderts über das Buch von den Kategorien zu seiner Voraussetzung und Unterlage. Er nimmt auf Albert's Commentar Bezug, und erörtert

[1] Praedicamenta dupliciter possunt considerari: Uno modo, in quantum sunt entia, alio modo, in quantum considerantur a ratione, sive in quantum aliqua proprietas ab intellectu causata eis attribuitur. Primo modo de eis considerat Metaphysicus; subjectum enim ejus est Ens inquantum ens. Secundo modo hic de eis consideratur; ostenduntur enim de eis passiones sibi inhaerentes, in quantum sunt generalissima. Sup. Praedicam., qu. 2.

im Anschluß an denselben die Lehre von den sogenannten Anteprädikamenten,[1] welche er auf die Lösung der Frage über die Univocität und Aequivocität des Seins in den zehn Kategorien anwendet. Er gibt zu erkennen, daß er die Summulas des Petrus Hispanus vor sich hatte, wenn er sich auf die Erörterung der ersten vier Kategorien beschränkt,[2] die übrigen sechs aber bei Seite läßt,[3] dafür hingegen die sogenannten Postprädicamente, nämlich die vier Arten von Gegensätzen, die vier Modos Prioris, die sechs Arten der Bewegung und schließlich ganz kurz auch die Modos des Habere abhandelt.[4] Der gesammte Commentar besteht aus 44 Quästionen, von welchen nach Vorausschickung der einleitenden Erörterungen (qq. 1 u. 2) in sechs Quästionen (qq. 3—8) von den Anteprädicamenten, so wie in zwei weiteren Quästionen (qq. 9 u. 10) von den besonderen Regeln der Prädication,[5] sodann in qq. 11—36 von den Prädicamenten, in qq. 37—44 endlich von den Postprädicamenten gehandelt wird.

Den Hauptinhalt des Commentars macht, wie die Skizzirung seines Inhaltes zeigt, die Lehre von den Prädicamenten aus, rücksichtlich welcher es sich zunächst einmal darum handelt, die Zehnzahl derselben als erschöpfende Vollzahl zu erweisen. Als erschöpfende Vollzahl läßt sie kein Mehr und kein Weniger zu. Die Prädicamente sind ihrem Begriffe nach Genera generalissima der wirklichen Dinge; sie können also nicht durch Genera generalissima der Intentiones secundae, der Non entia, der Figmenta intellectus, nicht durch die den

---

[1] Unter den Anteprädicamenten, welchen, wie den Postprädicamenten, die Bezeichnung durch Albertus geschöpft wurde, sind die drei von Aristoteles in Categ. c. 1 erörterten Modi praedicandi per Homonyma, Synonyma und Denominativa zu verstehen.

[2] Die Reihenfolge derselben ist aber mit jener bei Vincenz von Beauvais (Spec. doctrin. IV, c. 16—21) identisch: Substanz, Quantität, Relation, Qualität. Uebrigens wird auch bei Aristoteles eher von der Relation (Categ., c. 6) als von der Qualität (Categ., c. 7) gehandelt.

[3] Petrus Hispanus erwähnt nur sehr kurz auch die Kategorie des Thuns und Leidens.

[4] Das Postprädicament Simul (Aristot. Categ., c. 13) wird bei Duns Scotus übergangen.

[5] Mit Beziehung auf Aristot. Categ., c. 3. Die betreffenden zwei Quästionen lauten: Utrum haec regula sit vera: Quando alterum de altero praedicatur ut de subjecto, quicquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subjecto. — Qu. 10: Utrum haec regula sit vera: Diversorum generum et non subalternatim positorum diversae sunt species et differentiae.

abſtracten Bezeichnungen der einzelnen Kategorien entſprechenden Concreta als höchſte Genera der beſonderen Arten von Concretheit (z. B. Quantum, Quale im Unterſchiede von Quantitas, Qualitas) u. ſ. w. gemehrt werden wollen.[1] Wollte man nicht zugeben, daß dieſe Genera generalissima auf irgend eines der zehn Prädicamente ſich zurückführen laſſe, ſo müßte doch mindeſtens darauf beſtanden werden, daß das Ens per se nicht unter mehr als zehn Kategorien fallen könne.[2] Von rein logiſchem Standpunkte läßt ſich aber nur die Thatſächlichkeit des Vorhandenſeins von zehn und nicht mehr Kategorien erhärten; warum es aber zehn Kategorien gebe, kann nicht die Logik, ſondern nur die Metaphyſik beantworten.[3] Duns Scotus läßt ſich weder in ſeinem Commentar zur Schrift de Categoriis, noch in den Quaestiones Metaphysicae auf eine Ableitung der Zehnzahl der Kategorien ein; er begnügt ſich in letzterem Werke,[4] mit ungefähr denſelben Argumenten wie in erſterer Schrift die Beſtreitung der Zehnzahl zu bekämpfen. So wird unter Anderem eingewendet, daß es eigentlich nur zwei Kategorien geben könne, die der Subſtanzialität und der Accidentalität; letztere wieder in eine Mehrzahl von Kategorien zu ſcheiden gehe nicht an, weil, wenn das Ens per accidens in neun

[1] Concreta, intentiones, non entia, figmenta, privationes et quaevis hujusmodi sunt in genere per reductionem ad abstracta et primae intentionis entia, quorum sunt figmenta et privationes, quia, cum communiora intelligantur prius minus communibus, oportet generalissima esse primo intelligibilia; haec autem non sunt intelligibilia, nisi per attributionem ad illa, ad quae dicta sunt habere habitudinem, ideo non possunt poni generalissima, sed ponuntur in genere per reductionem. Sup. Praedicam., qu. 10.

[3] Licet haec (scil. concreta, intentiones secundae etc.) possint intelligi sub aliqua ratione intelligendi, et praedicari inter se sub ratione universalis et statum esse ad aliquod universalissimum, quod inquantum attribuitur ei ista intentio, est diversum ab illis decem, tamen stat tantum esse decem generalissima rerum; quia non quodlibet intelligibile, sed ens secundum se dividitur in haec, 5 Metaph. context. 14 (d. i. Metaph. IV, p. 1017. a, lin. 24 ff.), et ita nullum istorum est ens secundum se, distinctum ab illis decem. Ibid.

[3] Dicendum, quod tantum sunt decem generalissima rerum, quorum distinctio non sumitur penes aliquod logicum tantum, sed penes ipsas essentias. Ipsa enim intentio „generalissimum" est tantum variata numero in istis, unde quoad id, quod est difficultatis, quaestio est magis metaphysica quam logica. Ideo sufficienter hîc (scil. in libro Praedicamentorum) scitur, quia ita est; quamvis forte metaphysicus debeat vel possit scire propter quid. Ibid.

[4] Metaphys. Quaestt. V, capp. 5 et 6.

Genera zerfällt, laut einem aristotelischen Kanon[1] auch das ihm gegenüberstehende Non ens in eben so viele Genera zerfallen müsse, woraus sich statt 9 Genera deren 18 ergeben würden. Man übersieht hier, daß das dem Ens per accidens gegenüberstehende Non ens per accidens eben kein accidentelles Sein mehr ist, also auch nicht die Genera des accidentellen Seins mehren kann. Der Grund, weßhalb das accidentelle Sein in eine Mehrheit von Kategorien zerfallen könne, während das substanzielle Sein als solches nur Eine Kategorie bildet, liegt darin, daß das Sein von Allem, was der ersten Kategorie angehört, in univoker Weise ausgesagt wird, während das accidentelle Sein eine Mehrheit der Genera generalissima in sich schließt, von welchen das Sein sich nicht in univoker Weise aussagen läßt.

Was von den accidentalen Kategorien unter einander gilt, muß auch von ihrem Verhältniß zur Substanzkategorie gelten, daher durch jede der zehn Kategorien ein Sein anderer Art bezeichnet ist Schon der Begriff der Kategorie schließt die Univocität des Seins aus; die Kategorien würden unter Voraussetzung derselben aufhören, Genera generalissima zu sein.[2] Vom logischen Gesichtspunkte ist das Sein in den zehn Kategorien bloß aequivoce unum, und zwar primo modo aequivocationis,[3] weil es in jeder derselben ein eigenartiges, vom Sein in den übrigen Kategorien verschiedenes Sein bedeutet; aber auf realphilosophischem Gebiete ist das Sein der verschiedenen Kategorien als ein analogisches zu nehmen, was zunächst vom Verhältniß des accidentellen Seins zum substanziellen gilt,[4] weiter aber

[1] Duns Scotus citirt aus Aristot. Topic. I den Satz: Si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Vgl. Topic. I, p. 106. a, lin. 13 ff.

[2] Ein Hauptargument gegen die Univocität lautet: Si ens sit univocum istis, tunc esset genus istorum, et ita haec non erunt decem genera prima, sed esset unum generalissimum primum. Sup. Praedicam., qu. 4. Vgl. auch Metaphys. quaest IV, qu. 1, n. 9 ff.

[3] Penes primum modum aequivocationis aequivoca primo important multa; penes secundum modum vox aequivoca significat unum proprie, aliud vero transsumtive. Sup. Universal. Porphyr., qu. 23.

[4] Apud Metaphysicum vel Naturalem, qui non considerant vocem in significando, sed ea quae significantur secundum id quod sunt, est analoga propter illud, quod ea quae significat, licet in quantum significantur non habent ordinem, tamen inquantum existunt, habent ordinem inter se. Ideo in 4 Metaph. ponitur analogum ad substantiam et Accidens. Sup. Praedicam., qu. 4.

auf das Sein aller Kategorien sich bezieht.[1] Die eigenartigen Seinsweisen der verschiedenen Kategorien können nicht essentiell von einander unterschieden sein, weil sonst das unter verschiedene Kategorien fallende Seiende selber gewissermaßen auseinander gerissen wäre,[2] aber sie sind jedenfalls von einander real verschieden. Scotus erweist dieß von allen einzelnen Kategorien im Besonderen. Die Quantität unterliegt Wandlungen, einer Zu- und Abnahme, während die Substanz unverändert bleibt. Die Quantität läßt ein Magis und Minus zu, hat ein Contrarium, ist das Ziel einer Bewegung, was Alles mit dem Wesen der Substanz unverträglich ist. Die Relation ist ihrem Begriffe nach etwas von ihrem Fundament Verschiedenes, weil auf ein und dasselbe Fundament verschiedene entgegengesetzte Relationen gegründet sind. Das Thun und Leiden muß von der Relation verschieden sein, weil die Relation nicht Fundament der Relation sein kann, während doch gewisse Relationen auf Thun und Leiden gegründet sind. Das Quando ist von der Relation und von der Zeit verschieden; es verhält sich zur Zeit als Posterius,[3] die Relation aber ist von der Zeit unabhängig, also auch vom Quando reell verschieden. Das Ubi ist von der Relation und vom Orte verschieden; das Ubi ist per se Ziel der Bewegung, nicht so der Ort.[4] Die Positio ist eben so von der Relation[5] wie vom Ubi

[1] Ens quia non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentialiter secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum Logicum; quia autem illa quae significantur inter se essentialiter attribuuntur, ideo analogice secundum Metaphysicum realem. Quaestt. metaphys. IV, qu. 1, n. 13.

[2] Probatur de Quantitate: Continuitas substantiae est unitas substantiae; si tunc illa unitas distinguatur a substantia, tunc substantia est unum per aliud a se, quod est contra Philosophum 4 Metaph. De Relatione: Si esset distincta a fundamento, tunc nulla forma absoluta esset principium immediatum alicujus actionis, quia omnis talis forma habet respectum superadditum, si sit principium agendi; ergo respectus est formalis ejus, in quantum elicit operationem. Quaestt. metaph. V, qu. 6.

[3] Tempus est mensura, Quando est, quod derelinquitur ex comparatione mensurae ad mensuratum. Ibid.

[4] Omnis motus est a contrario in contrarium vel in medium. Sed omnium contrariorum idem est susceptivum. Locus autem a quo et in quem non habent idem susceptivum; ergo non sunt contraria, ergo non est motus ab illo ad illum. Ibid.

[5] Si positio esset ordo partium in loco, illud esset positum, cujus est ille ordo. Sed ordo est partium et non totius, ergo partes essent positae, ergo partes hominis sederent et non homo. Ibid.

verschieden.[1] Der Habitus ist keine Relation, weil dasjenige, wodurch etwas in habitu ist, eine Relation begründet.[2]

Wenn Duns Scotus in seinen commentatorischen Arbeiten zu den Werken des Aristoteles bei einer analogischen Prädication des Seins in den zehn Kategorien stehen blieb, so sah er sich späterhin als theologischer Metaphysiker dahin gedrängt, gemäß seiner Behauptung, daß das Ens als solches das adäquate Object des menschlichen Intellectes sei, die Univocität alles wirklich Seienden zu behaupten, und demzufolge auch die Univocität des Seins aller zehn Kategorien zu vertreten. Soll es überhaupt einen quiditativen Concept des Ens geben, so muß er in allem wirklich Seienden, im ungeschaffenen und im geschaffenen, welches letztere unter die zehn Genera fällt, derselbe sein. Er glaubt die Univocität des Seins der zehn Genera auf erkenntnißtheoretischem Wege erweisen zu können.[3] Wir erkennen die Substanzen der Dinge nur durch Vermittelung ihrer Accidenzen; wir haben von den Substanzen der Sinnendinge keinen anderen quiditativen Concept als jenen, welcher vom Concept des Accidens abstrahirt wird; dieser ist aber eben nur der Concept des Ens, der somit univoce von der Substanz und ihren Accidenzen gelten muß. Man wendet ein,[4] daß dieß gegen Aristoteles verstoße, welcher lehre, daß das Sein vom Seienden ausgesagt werde, wie das Gesundsein von den Gesunden, und daß die Metaphysik Eine Wissenschaft sei nicht dem Sinne, als ob Alles, was in ihr abgehandelt wird, secundum unum benannt würde, sondern vielmehr ad unum, also nicht univoce, sondern analogice.[5] Aber dasselbe Verhältniß, in welches Aristoteles die Objecte der metaphysischen Betrachtung zum Seinsgedanken stellt, wird von ihm auch den Species eines bestimmten

---

[1] Ex quo homo est substantia quaedam, est prior omni accidente suo, ergo posset homo intelligi perfectus quantus et qualis, et non intelligi sub virtute derelicta a loco; et posset habere ordinem partium pertinentem ad genus; ergo ubi non est de essentia sua. Ibid.

[2] Illud est species habitus, quo formaliter aliquid dicitur habituatum. Sed in illo fundatur respectus ad illud quod habetur; forma ergo de genere habitus est fundamentum relationis. Ibid.

[3] 1 dist. 3, qu. 3, n. 9.

[4] 1 dist. 3, qu. 3, n. 13 ff.

[5] Vgl. Aristot. Metaph. III, p. 1003. a, lin. 33 ff.: Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγίεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν κ. τ. λ. Diese Stelle erläutert Thomas:

Genus zum Primum in genere als Menſur zugewieſen;[1] und doch wird Niemand behaupten wollen, daß der Concept des Genus kein Unum ſei, weil ſonſt das Genus von ſpecifiſch differentem Vielen nicht in quid prädicirt werden könnte. Man will jedoch unter abermaliger Berufung auf die Auctorität des Ariſtoteles eine Paralleliſirung des Seinsbegriffes mit jenem des Genus nicht zugeben; Ariſtoteles ſage,[2] das Ens könne nicht als Genus genommen werden, weil damit die ſpecificirende Differenz zum Non ens gemacht würde. Duns Scotus meint, daß aus einem ſignificanten Satze der bezüglichen Stelle[3] ein Schluß zu ſeinen Gunſten abgezogen werden könne, nämlich daß Ens und Unum nicht ſchon per se primo modo von einander unterſchieden ſeien; oder ſollte der Satz wirklich die von den Gegnern behauptete negative Schlußfolgerung ausſprechen,[4] ſo wäre dieſe unzuläſſig,[5] ſofern ſie nämlich im Sinne der Gegner verſtanden werden wollte.[6] Man glaubt indeß auf eine andere ariſtoteliſche

Quaecunque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem. Sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus. Ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerant ens in quantum est ens, scil. tam substantias quam accidentia. Comm. in Metaph. IV, lect. 1.

[1] Aristot. Metaph. IX, p. 1052. b, lin. 18 ff.

[2] Aristot. Metaph. II, p. 998. b, lin. 22 ff.

[3] Εἴπερ τὸ ἓν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ ὄντε ὂν ὄντε ἓν ἔσται. L. c., lin. 26.

[4] Scotus läßt die Möglichkeit zu, daß Ariſtoteles an der betreffenden Stelle wenigſtens ſcheinbar zu Gunſten der Gegner ſich äußere: Philosophus intendit ibi arguere ad oppositas partes quaestionum quas disputat, sicut ipsemet praemittit in prooemio; duo autem opposita non possunt concludi, nisi alterum argumentum sit sophisticum. 1 dist. 3, qu. 3, n. 14.

[5] Non enim, si rationale est differentia respectu animalis, sequitur quod rationale non sit animal, sed quod non est per se primo modo animal. Ibid.

[6] Scotus meint, daß ſie, wenn man ſie aufrecht halten wollte, ſich ganz anders deuten laſſe: Removet enim ab ente rationem generis non propter aequivocationem (imo si esset aequivocum ad decem genera, esset decem genera, quia idem conceptus habet eandem rationem generis), sed removet rationem generis ab ente propter nimiam communitatem, quia videlicet praedicatur per se primo modo de differentia aliqua, et per hoc potest concludi, quod ens non sit genus. Mit dieſer Erklärung ſtimmt ſo ziemlich jene bei Thomas: Nulla differentia potest accipi, de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cujuslibet generis est ens et est una, alioquin non potest constituere aliquam speciem entis. Ergo impossibile est, quod unum et ens sint genera. Comm. in Metaph. Aristot. III, lect. 8

Stelle[1] hinweisen zu können, welche die Univocation des substanziellen und accidentellen Seins direct auszuschließen scheint; denn Aristoteles sage daselbst, die Accidenzen seien Entia in der Weise, wie die Logiker ein Nichtseiendes ein Ens, oder das Non scibile ein Scibile nennen, oder wie man ein Gefäß wegen seines Inhaltes heilsam nenne. Der Sinn dieser aus dem Context gerissenen Aeußerungen ergibt sich aus dem Schlusse des betreffenden Capitels.[2] Man entnimmt daraus, daß von der Definirbarkeit des Seienden die Rede ist; Aristoteles sagt daselbst, daß nicht bloß die Substanzen, sondern auch die Termini, durch welche accidentelle Bestimmtheiten der Substanzen bezeichnet werden, sich schlechthin definiren lassen, wenn nur dasjenige, was definirt werden soll, ein per se unum sei. Die per se una fallen unter denselben Gesichtspunkt wie die per se Entia; sie bedeuten ein Hoc aliquid, sei es nun eine Qualität oder eine Quantität u. s. w. Daraus schließt Aristoteles, daß es einen Begriff und eine Definition des Homo albus gebe, weil sowohl Homo als auch Albus ein Unum per se sei, von welchem es einen Begriff und eine Definition gebe, mit dem Unterschiede jedoch, daß dieß primär nur von der Substanz gelte, von den accidentellen Bestimmtheiten jedoch nicht primär, sondern nur schlechtweg, und in der Zusammensetzung der Substanz mit der Accidenz (Homo albus) nur beziehungsweise und accidentell. Entität, Quidität, Definibilität kommt den Accidenzen zu, wie der Substanz, unbeschadet des Vorranges und der Ueberordnung der Substanz über die Accidenzen; also läßt sich das Sein der verschiedenen Kategorien ganz gut als univokes denken.[3] Man beruft sich

---

[1] Aristot. Metaph. VI, p. 1030. a, lin. 21 ff.

[2] O. c. p. 1030. b, lin. 4 ff.

[3] Thomas seinerseits setzt in der Erklärung des betreffenden Capitels der aristotelischen Metaphysik als selbstverständlich voraus, daß die Ausführungen desselben auf der Grundannahme einer Seinsanalogie der Substanz und der Accidenzen beruhen: Manifestum est enim, quod oportet definitionem et quodquidest vel aequivoce praedicari in substantia et accidentibus, vel addentes vel auferentes secundum magis et minus, sive secundum prius et posterius, ut ens dicitur de substantia et accidente. Et sicut scimus, quod „non scibile" est „scibile secundum quid", i. e. per posterius, quia de non scibili hoc scire possumus, quod non scitur, sic et de non ente hoc dicere possumus, quia non est. Non enim est rectum, quod quodquidest et definitio dicatur de substantia et de accidentibus, neque aequivoce, neque simpliciter et eodem modo i. e. univoce. Comm. in Metaph. Aristot. VII, lect. 4.

endlich auf eine Stelle in der aristotelischen Physik,[1] in welcher gegen Parmenides und Melissus bemerkt wird, daß, wenn Alles Eines wäre, Alles entweder dieses oder jenes Seiende sein müßte; eine Folgerung, welche nur dann zulässig sei, wenn Aristoteles das Sein nicht von Allem in univoker Weise ausgesagt wissen wolle. Scotus gibt zu, daß dieser Schluß an sich genommen nicht formell giltig sei; er konnte aber mit Beziehung auf bestimmte eigenthümliche Anschauungen der bekämpften Philosophen als argumentum ad hominem Beweiskraft ansprechen.[2] Der von Aristoteles den bekämpften Lehren entgegengehaltene Spruch: Ens multipliciter (πολλαχῶς) dicitur, besagt nicht, daß das Seiende in dem Vielen aequivoce zu verstehen sei, aus welchem jenes Eine hervorgesucht werden müßte, von welchem Jene das Allessein behaupten.[3] Daß Scotus mit dieser Auffassung der bezüglichen aristotelischen Stelle aus Unkunde der vorsokratischen Philosophie im Irrthum war, braucht kaum bemerkt zu werden. Man kann allenfalls zugeben, daß er in seiner Ablehnung der analogischen Bedeutung des Seins in den verschiedenen Kategorien dem richtigen Verständniß des Aristoteles näher stand, als die von ihm bekämpften scholastischen Aristoteliker. Aber die ganze Erörterung über diesen Gegenstand ist der aristotelischen Philosophie als solcher fremd, und wurde in sie erst in Folge des Versuches, neuplatonische und aristotelische Anschauungen mit einander zu verschmelzen, hineingetragen. Duns Scotus wurde in Folge seiner Behauptung von der Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins dahin gedrängt, auch die Univocität des Seins in allen Kategorien zu vertreten; die erstere Art der Univocität aber wurde von ihm im Gegensatze zu den von ihm abgewiesenen speculativen Tendenzen der scholastischen Theologie und im Einklange mit seiner empiristisch-intellectualistischen Denkrichtung vertreten.

---

[1] Aristot. Physic. I, p. 185. a, lin. 21 ff., b. lin. 22 ff.

[2] Consequentia ista (descendendo sub praedicato stante confuse tantum) non tenet formaliter, sed est fallacia figurae dictionis et fallacia consequentis; tamen si ipsi intellexerunt, sicut Philosophus imponit eis, quod omnia sunt unum, non loquendo de uno confuse, sed de aliquo uno determinato, bene sequitur ad antecedens sic intellectum, quod omnia sunt hoc unum vel illud unum. 1 dist. 3 qu. 3, n. 18.

[3] Sicut si diceretur, omnia esse unum animal, contra eos esset distinguere animal et quaerere, de quo animali intelligunt aut omnia esse unum hominem aut unum equum. Ibid.

Scotus beweist die Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins zunächst daraus,[1] daß der Concept des Seins als solchen in jedem der beiden Concepte des göttlichen und creatürlichen Seins enthalten sei. Der Philosoph, der nach dem ersten Principe forscht, denkt es, ehe er noch weiß, was er dafür nehmen soll, als Seiendes, und ist dessen gewiß, daß es ein Seiendes sein müsse. Gesetzt, er komme zur Erkenntniß, daß er irrthümlich ein Seiendes, welches nicht als erstes gelten kann, für ein erstes genommen hätte, so gibt er doch den ihm vom Anfang her feststehenden Gedanken nicht auf, daß es wie das fälschlich von ihm als Erstes Angesehene ein Ens, ein Seiendes sein müsse. Damit ist aber erhärtet, daß der Seinsgedanke eine vom Unterschiede zwischen niederem und höherem Seienden unabhängige Geltung habe, und daß dieser Concept sich gleichmäßig allem bestimmten Seienden als nothwendiger Gedanke unterlege. Wäre der menschliche Concept vom göttlichen Sein nicht univok mit jenem vom creatürlichen Sein, so wäre für uns Erdenmenschen überhaupt kein natürlicher Concept des göttlichen Seins möglich. Denn unsere auf natürlichem Wege erzeugten realen Concepte kommen sämmtlich durch das Zusammenwirken des Intellectus agens mit den sinnlichen Vorstellungen zu Stande; ein Realconcept, welcher unabhängig von dieser Entstehungsart unserer natürlichen Concepte in uns vorhanden wäre, also nicht die Natur derselben an sich hätte, sondern ihnen bloß ähnlich wäre, könnte nicht mehr für einen natürlichen gelten. Sollte also das göttliche Sein dem uns auf natürlichem Wege erkennbaren Sein bloß ähnlich sein, so gibt es für uns zeitliche Erdenmenschen keine natürliche Gotteserkenntniß. Unser Vorgehen in der metaphysischen Ausbildung unseres Gottesbegriffes besteht darin, daß wir die uns auf dem Wege der natürlichen Erfahrung erkennbaren Dinge von Seite ihrer Ratio formalis in's Auge fassen, aus dieser alles Unvollkommene entfernen, und die von ihren creatürlichen Unvollkommenheiten gereinigt gedachte Ratio formalis in deren höchstem Vollendungsgrade Gott beilegen. Diesem Vorgehen liegt die Ueberzeugung von der Univocität des creatürlichen und göttlichen Seins als Voraussetzung zu Grunde. Wie sonst so häufig, beruft sich Duns Scotus auch hierin wieder auf Anselm's Auctorität,[2] und hält die Lehre von der Uni-

[1] 1 dist. 3, qu. 2, n. 6 ff.

[2] Aut aliqua perfectio simpliciter habet rationem communem Deo et creaturae, et habetur propositum; aut non, sed tantum proprium creaturae

vocation des göttlichen und creatürlichen Seins für die richtige Mitte zwischen der Annahme einer bloßen Aehnlichkeit des beiderseitigen Seins und zwischen der Herabdrückung des göttlichen Seins in den Bereich des der kategorischen Bestimmtheit unterzogenen Seins.[1] Gott muß extra omne genus sein, weil die zehn Genera nur Theilungen des endlichen Seins sind; die urhafte Theilung des Seins ist jene in unendliches und endliches Sein, welches letztere sodann nach den zehn Kategorien unterschieden wird. Die oben erwähnte Uebertragbarkeit der Vollkommenheiten des endlichen Seins auf das unendliche erklärt und rechtfertiget sich daraus, daß das zu Uebertragende auf die sogenannten transscendenten Eigenschaften des Seienden sich bezieht, die als solche gegen den Unterschied zwischen Unendlichem und Endlichem sich indifferent verhalten.

Die Univocation alles Seienden erstreckt sich nicht auf die Differentias ultimas und Passiones des Seienden in dem Sinne, daß diese unmittelbar ihrem Begriffe nach in der Univocität alles Seienden als solchen enthalten wären.[2] Die Differentiae ultimae haben ihr selbsteigenes Quid, zufolge dessen sie eben Differentiae ultimae sind;[3] das Ens als Subject der Determination und das Determinans als solches sind Primo diversa.[4] Da aber das Seiende ohne seine

et tunc ratio ejus non convenit formaliter Deo, quod est inconveniens; aut habet rationem omnino propriam Deo, et tunc sequitur, quod nihil attribuendum est Deo, quia est perfectio simpliciter. Nam hoc nihil aliud est dicere, nisi quod ratio ejus ut convenit Deo, dicit perfectionem simpliciter; ideo ipsum ponitur in Deo, et ita peribit doctrina Anselmi Monolog. c. 15, ubi vult, quod praetermissis relationibus in omnibus, aliis, quicquid melius est simpliciter ipsum quam non ipsum attribuendum est Deo, sicut quodcunque non tale est amovendum ab eo. L. c., n. 9.

[1] 1 dist. 8, qu. 3, n. 16 ff.

[2] 1 dist. 3, qu. 3, n. 6. 7. 12.

[3] Si differentiae includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem, ergo sunt diversa aliquid idem entia; talia sunt proprie differentia ex 5 et 10 Metaph ; ergo illae differentiae proprie erunt differentes; ergo aliis differentiis differunt. Quod illae aliae includant ens quiditative, arguitur de eis sicut de prioribus, et ita erit processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas omnino non includentes ens quiditative, quod est propositum; quia illae solae erunt ultimae. L. c., n. 6.

[4] Sicut ens compositum in re componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia scil. ad actum

Determinationen nicht gedacht werden kann, so sind die Differentiae ultimae essentiell oder quiditativ in dem enthalten, wovon die Univocität des Seins in quid zu prädiciren ist.[1] Auch die Passiones entis haben ihr besonderes, vom Quid des Ens als solchen verschiedenes Quid. Aristoteles lehrt, daß sie vom Subjecte secundo modo praedicationis ausgesagt werden;[2] demzufolge erscheint das Subject in der Definition der Passio des Subjectes als ein Additum, vom Quid der Passio Verschiedenes. Er lehrt ferner, daß wie die Linie und wie die Zahl, so auch das Ens als solches seine besonderen Passiones habe,[3] woraus von selber folgt, daß die Passio als solche unter keine der quiditativen Theilungen des Ens falle; die Passionis entis sind vielmehr im Ens und dessen Unterabtheilungen virtuell enthalten, sofern sie zwar einerseits vom Quid des Ens unterschieden sind, andererseits aber die Entia nicht ohne Passiones gedacht werden können.

Die Ausschließung der Differentiae ultimae aus der quiditativen Univocation des Seienden hängt bei Duns Scotus mit seinem Ankämpfen gegen die speculative Auffassung des peripatetischen Formbegriffes zusammen. Wird das absolute Sein als die absolute Form genommen, so erscheinen die das absolute Sein nachbildenden Formen der geschöpflichen Dinge als dasjenige, worin die Dinge ihr Wirklichsein haben, und worin in ihnen das absolute Sein nachgebildet ist. Die Materie erscheint da als bloßes Contractionsprincip des Seienden, nicht aber als eine für sich seiende Realität, wie bei Duns Scotus, der alles geschöpfliche Sein aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt, und demnach auch die Differentia ultima nicht in die Form als solche, sondern nur, wie er sich ausdrückt, in die ultima realitas formae[4] setzen kann. Diese letztere ist demnach

---

ultimum et potentiam ultimam, quae sunt primo diversa . . . . ita oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem et tamen per se unum resolvi in conceptum determinabilem et determinantem . . . . Conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae. Ibid.

[1] Omnia genera et species et individua et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quiditative. Omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter vel quiditative. L. c., n. 8.

[2] Scotus verweist auf Analyt. post. I; siehe oben S. 214.

[3] Scotus citirt 4 Metaph. c. 3 (d. i. Metaph. III, p. 1004. b, lin. 5 f.).

[4] 2 dist. 3, qu. 6, n. 12.

jenes Simpliciter simplex, welches ein besonderes, vom Quid des Ens zu unterscheidendes Quid constituirt, und eine gewisse Analogie mit der Entitas positiva hat, durch welche die Individuation eines Sonderdinges actuirt wird. Er erklärt demnach ausdrücklich, daß unter der Differentia ultima nicht etwa die Form als Pars essentialis eines Seienden gemeint sein soll;[1] Materie und Form des Dinges constituiren in ihrem Zusammensein jenes Genus, zu welchem die ultima realitas formae als Differenz hinzutritt, welche ein bestimmtes Seiendes actuirt. Das vom Gedanken der Actuirung des potentiell Seienden beherrschte Denken des Duns Scotus verhält sich indifferent gegen die Bedeutung der Form, die in der speculativen Thomistik als das Seingebende erscheint.

Aus derselben antispeculativen Tendenz des Duns Scotus hat man sich die Abtrennung der Passiones entis vom Quid des Ens als solchen zu erklären. Ein formeller Grund für die sachliche Unterscheidung zwischen dem Esse und seinen Passiones ergab sich für ihn schon daraus, daß er zwischen convertiblen und disjunctiven Passiones des Seienden unterschied, somit die transscendenten Eigenschaften des Seienden nicht auf das Unum, Verum, Bonum beschränkte, deren sachliche Identificirung mit dem Seienden als solchem der scholastisch-peripatetischen Metaphysik eine Art speculativer Hinterlage zu verleihen geeignet war,[2] obschon das principielle Festhalten am peripatetischen Empirismus die volle Ausbeutung desselben verhinderte.[3] Denn dieser involvirte den grundsätzlichen Ausschluß ideeller Conceptionen, und verwies auf die vom sinnlich Wahrnehmbaren ausgehende demonstrative Erweisung der übersinnlichen Wirklichkeiten, die immer nur eine relativ zureichende sein konnte. Bei Duns Scotus kam überdieß noch das hinzu, daß er die sogenannten convertiblen Passiones entis

[1] 1 dist. 3, qu. 3, n. 15.

[2] Vgl. Thomas Aquinas 1, dist. 8, art. 3: Bonum, verum et unum addunt super ens non naturam aliquam sed rationem. Unum addit rationem indivisionis, verum autem et bonum relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum ad formam exemplarem. Ex hoc enim unumquodque verum dicitur, quod imitatur exemplar divinum vel relationem ad virtutem cognoscitivam.

[3] Ista nomina: Ens et bonum, unum et verum . . . . si comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: Vel secundum suppositum, et sic convertuntur ad invicem et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se. Vel secundum intentiones eorum, et sic absolute ens est prius aliis;

keineswegs auf die eine speculative Vertiefung zulassende Dreiheit: Unum, Verum, Bonum beschränkte, sondern diese drei Passiones in eine Reihe mit den beiden anderen sogenannten transscendenten Concepten Res, Aliquid stellte,[1] womit sie zu rein intellectualistischen Gedankenbestimmtheiten herabgesetzt waren, die etwas zum Sein als solchem sachlich Hinzukommendes ausdrücken sollten. Er bezeichnet die Passiones entis ausdrücklich als Accidenzen des Ens,[2] und fügt hinzu, daß die Erkenntniß der Dinge nach ihrem quiditativen Charakter im Range höher stehe und vollkommener sei, als jene, welche sich auf die accidentelle Bestimmtheit des Seienden bezieht. Damit wird also eine von allen ideologischen Beziehungen losgelöste Erkenntniß des Seienden als die wahrhaft metaphysische Erkenntniß erklärt.

Von den convertiblen Passiones entis, welche jedem Sein ohne Unterschied accidiren, unterscheidet Duns Scotus die Passiones disjunctas, d. i. einander gegensätzlich gegenübertretenden Passiones des Seienden,[3] welche sich von ersteren dadurch unterschieden, daß sie nicht allem Seienden ohne Unterschied zukommen können, wie sich vor Allem in dem Unterschiede zwischen unendlichem und endlichem Sein bewahrheitet. Sie müssen aber als transscendent genommen werden, weil keine derselben ihr Subjectum determinabile irgend einer Kategorie einordnet.[4] In Bezug auf ihre Verwerthbarkeit für die Gewinnung einer demonstrativen philosophischen Realerkenntniß schlägt Duns Scotus die Passiones disjunctas etwas höher an, als die

cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu, sicut primum, quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera. Ibid.

[1] 1 dist. 8, qu. 3, n. 19: Passiones convertibiles simplices, sicut unum, verum, bonum etc.

[2] Verum est passio entis et cujuslibet inferioris ad ens; ergo intelligendo ens et quodcunque inferius ad ens praecise sub ratione veri non intelligitur nisi per accidens et non secundum rationem quiditativam. 1 dist. 3, qu. 3, n. 20.

[3] Ens non tantum habet passiones convertibiles simplices . . . . sed habet aliquas passiones, ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse esse vel possibile, actus vel potentia et hujusmodi. 1 dist. 8. qu. 3, n. 19.

[4] Duns Scotus weist dies speciell an der Passio disjuncta „Necesse esse" nach: Si necesse esse habet genus, ergo intentio generis vel erit ex se necesse esse vel non. Si primo modo, tunc non cessabit, quousque sit ibi differentia. Hoc intelligo sic, quod genus tunc includeret differentiam, quia

Passiones entis convertibiles, womit er indirect ſeine Anſicht über den wiſſenſchaftlichen Werth und Gehalt der ſpeculativen Myſtik zu erkennen gibt.[1] Indeß auch die Passiones disjunctivae ſcheinen ihm, obwohl ſie die Anhaltspunkte zu denknothwendigen Schlüſſen darbieten,[2] unzureichend zur Erhärtung beſtimmter metaphyſiſcher Wahrheiten,[3] wohin insbeſondere die ſchon oben[4] beſprochene Contingenz des zeitlichen Geſchehens gehört, an welcher trotz aller determiniſtiſchen Doctrinen der Philoſophen der geſunde Sinn feſtzuhalten ſich gedrungen fühlt.[5]

Die Passiones disjunctivae ſind reale Entitäten, durch welche Gegenſätze des Seienden ausgedrückt ſind. Duns Scotus unterſcheidet

---

sine illa non potest esse in actu ultimo, et necesse esse ex se est in actu ultimo. Si autem genus includat differentiam, tunc non est genus. Si detur secundum membrum, sequitur, quod necesse esse constitutum esset ex eo, quod non est necesse esse. L. c., n. 17.

[1] Passiones entis convertibiles ut communius immediate dicuntur de ente, quia ens habet conceptum simpliciter simplicem; et ideo non potest esse medium inter ipsum et suam passionem, quia neutrius est definitio, quae possit esse medium. Si etiam sit aliqua passio entis non prima, difficile est videre, per quam priorem ut per medium possit concludi de ente, quia nec facile est videre ordinem passionum entis; nec si ille ordo cognosceretur, viderentur propositiones ab eis pro praemissis esse multum evidentiores conclusionibus. 1 dist. 39, qu. 5, n. 13.

[2] In passionibus disjunctivis, licet illud totum disjunctum non possit demonstrari de ente, tamen communiter sumto illo extremo, quod est melius nobile, ex aliquo ente potest concludi et aliud extremum, quod est nobilius de aliquo alio ente. Sicut sequitur, si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum; et si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium; quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfectius extremum, nisi alicui enti inesset perfectius extremum a quo dependeret. 1 dist. 39, qu. 5, n. 13.

[3] Sed nec isto modo videtur posse concludi extremum imperfectius talis disjunctionis. Non enim si perfectius est in aliquo ente, necesse est imperfectius esse in aliquo ente; et hoc nisi illa extrema disjuncta essent correlativa sicut causa et causatum; igitur non potest ostendi de ente per aliquid prius medium disjunctum hoc, scil. necessarium vel contingens, nec etiam pars disjuncti, quod est contingens, posset ostendi de aliquo supposito necessario de aliquo; et ideo videtur ista: „aliquod ens est contingens" esse vera primo et non demonstrabilis propter quid. Ibid.

[4] Ziehe oben SS. 47 und 63 f.

[5] Unde Philosophus arguens contra necessitatem futurorum non deducit ad aliquid impossibilius hypothesi, sed ad aliquid impossibile nobis manifestius, scil. quod non oportet nec consiliari nec negotiari (Topic. I, c. 9). Et ideo

diese realen Entitäten von den rein intentionellen Gegensätzen, als welche er die Contradictio und Oppositio privativa bezeichnet,[1] während er die Contrarietas und Oppositio relativa als Wirklichkeiten faßt,[2] und zwar so, daß sie, sofern sie in die Kategorie der Relation fallen, als Species Relationis, wenn sie aber auch in anderen Kategorien sich finden, als Passiones zu nehmen seien.

Die Contrarietas und Oppositio relativa involviren ein Verhältniß zwischen einem Prius und einem Posterius, deren Aufeinanderbeziehung einen Ordo begründet. Der Ordo ist als etwas die Seinstheilung Ueberragendes gleichfalls eine Passio entis, und der die Wesensbezüge des Seienden betreffende Ordo essentialis für die Zwecke einer grundlegenden metaphysischen Betrachtung unzweifelhaft die belangreichste aller Passiones.[3] Der Ordo essentialis ist gemeinhin als Ordo aequiparantiae im Wechselbezuge eines Prius und Posterius zu definiren. In seiner Beziehung auf die Lehre vom Seienden als solchem faßt der Ordo essentialis die Grundverhältnisse des gedankenmäßig geordneten Seins in sich, aus deren Analyse die Grundbegriffe und obersten Sätze aller Metaphysik sich ergeben. Es gibt einen doppelten Ordo essentialis, den Ordo eminentiae und Ordo dependentiae.[4] Der erstere bezieht sich auf die Rangunterschiede des Seienden, zufolge welcher das Prius als das Ueberragende (eminens), das Posterius als das Ueberragte (excessum) sich darstellt. In einem solchen Verhältnisse stehen zu einander Actus

negantes talia manifesta indigent poena vel sensu, quia secundum Avicennam 1 Metaph. negantes primum principium sunt verberandi vel exponendi igni, quousque concedant, quod non est idem comburi et non comburi, vel vapulare et non vapulare; et ita etiam isti qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant quod possibile est eos non torqueri.

[1] Sup. Praedicam., qu. 38. — Bloß intentionell sind beide, quia tam privativa oppositio quam contradictio vel est non entis ut subjecti, vel ut termini. O. c., qu. 25.

[2] Contrarietas et oppositio relativa dividunt oppositionem ut genus. ergo sunt species oppositae; igitur oppositio earum est aliqua realis, quia et utrumque extremum ens. O. c., qu. 38.

[3] Quamvis entis sint plurimae passiones, quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum — sagt Duns Scotus Eingangs seiner Schrift de primo principio — tamen de ordine essentiali tanquam de medio foecundiori primo consequar.

[4] Prim. princip., c. 1.

und Potenz; der Actus ist das Vornehmere gegenüber der bloßen Potenz. Der Ordo dependentiae schließt das Causalverhältniß in sich, in welchem das Causans das Prius, das Causatum das Posterius ist. Im Ordo eminentiae ist das Höhere ein Prius secundum substantiam et speciem, im Ordo dependentiae ein Prius secundum naturam et essentiam. Dieses letztere Prius kann ohne sein Posterius vorhanden sein, während das Posterius als Dependens sein Prius denknothwendig voraussetzt. Der Ordo dependentiae involvirt nicht nothwendig einen Ordo eminentiae,[1] sowie umgekehrt der Ordo eminentiae nicht nothwendig einen Ordo dependentiae.[2]

Der Ordo dependentiae schließt fünf besondere Verhältnisse in sich, deren Inhalt sich aus den näheren Bestimmungen des Causans und Causatum ergeben. Das Causatum zerfällt in ein Causatum propinquius und Causatum remotius, welche beide sowohl unter einander als auch zum Causans im Verhältniß stehen. Das Causatum remotius muß nicht nothwendig als Wirkung des Causatum propinquius gedacht werden.[3]

Die Causa theilt sich in die vier Arten: Causa finalis, efficiens, materialis, formalis. Diesen vier Arten des Causans entsprechen vier Arten des Causatum, nämlich das Finitum, Effectum, Materiatum, Formatum. Rücksichtlich dieser vier Arten der Causata gelten folgende Sätze:

1. Quod non est finitum, non est effectum. Jedes Gewirkte setzt eine Wirkungsursache voraus; die Wirkungsursache setzt sich mit Rücksicht auf einen bestimmten Zweck in Bewegung, welcher das Primum in causando ist, und die Beschaffenheit der Wirkung bestimmt und begrenzt.

2. Quod non est effectum, non est finitum. Denn die Zweckursache kann nur mittelst der Wirkungsursache ihre Thätigkeit üben.

---

[1] Compositum dependet a materia, cum ipsum sit multum perfectius. Similiter fortasse forma dependet a materia, tamen forma est perfectior. In motibus etiam ordinatis, quod est posterius generatione, dependet a priori, tamen posterius est perfectius. Prim. princip. c. 2, conclus. 14.

[2] Species nobilior est eminens respectu minus nobilis, puta contrarium respectu contrarii, nec tamen respectu ejus est aliqua causa. O. c., c. 2, conclus. 13.

[3] Probatur exemplo: Quantitas est propinquius causata qualitate, nec tamen est ejus causa. O. c., c. 2, concl. 11.

3. Quod non est effectum, non est materiatum. Denn die Materie, die als solche der Potenz nach der Form contradicirt, kann nur durch die Causa efficiens aus der Potenzialität in den Stand der Actualität übergeführt werden.

4. Quod non est materiatum, non est formatum, und umgekehrt. Alles Zusammengesetzte enthält einen potentiellen Theil in sich, der Subject der Formation ist. In Verbindung mit den vorhergehenden Sätzen ergibt dieser Satz die scotistische Lehre, daß alles Gewirkte oder Endliche aus Materie und Form zusammengesetzt sein müsse. Duns Scotus erhärtet die Denknothwendigkeit dessen aus einem Axiom, welches auf metaphysischem Gebiete dieselbe Giltigkeit beansprucht, welche auf dem Gebiete der Logik den obersten Denkgesetzen zukommt,[1] aus dem Axiome nämlich: Nihil essentialiter a se ipso dependet. Dieser Satz ist übrigens nur eine specielle Fassung des allgemeinen Axioms: Nulla omnino res essentialiter ordinem habet ad se,[2] welches auf beide Ordines, auf den Ordo eminentiae und dependentiae sich bezieht.

Aus den bisherigen vier Hauptsätzen ergibt sich als weiterer metaphysischer Hauptsatz:

5. Quod non est causatum a causis extrinsecis, non est causatum ex causis intrinsecis. Denn die Causae intrinsecae können ohne die extrinsecas (Final- und Wirkungsursache) nicht in Thätigkeit treten. Zudem wirken die Causae intrinsecae für sich allein nur unvollkommen, so daß ihre Wirkung ohne Mitwirkung der beiden anderen unvollendet bliebe. Aber abgesehen hievon gilt als denknothwendiges Axiom: Quod non est causatum causae prioris, nec posterioris, welches in strikter Folge aus zwei anderen, dem oben erwähnten ersten Axiom sich anreihenden axiomatischen Sätzen sich ergibt: In quolibet ordine essentiali est circulus impossi-

[1] Si quid ex unico elemento esset, non esset nisi illud, imo illud non esset illud elementum ex prima propositione hujus capituli (siehe O. c., c. 2, concl. 1) quae est: Nihil essentialiter a se dependere; ergo a simili, si quid habet tantum unam partem essentialem, non est nisi illa; imo jam non est pars nec causa propter primam regulam; ergo omne causatum ex aliqua causa intrinseca habet etiam aliam intrinsecam concausantem. O. c., c. 2, concl. 7.

[2] O. c., c. 2, concl. 1.

bilis;[1] — Quod non est posterius priore, nec posterius posteriore.[2]

Aus dem Gesagten ergibt sich von selber ein bestimmtes Ordnungsverhältniß der vier Causae untereinander, und zwar so, daß die Causa finalis als die oberste erste, die Causa efficiens als die nächstfolgende zweite erscheint; die beiden übrigen Ursachen anbelangend hat secundum ordinem eminentiae die Form den Vorrang vor der Materie, während gemäß dem Ordo independentiae das Umgekehrte gelten zu müssen scheint. Ueberhaupt darf man das Ordnungsverhältniß der Causae als solcher nicht gleichbedeutend nehmen mit einem Ordnungsverhältniß der Realitäten, welche Träger der Causalität sind.[3] Ferner darf das Ordnungsverhältniß der Ursachen untereinander nicht als Ordo dependentiae verstanden werden; denn ein derartiges Verhältniß hat nur statt zwischen der Ursache und dem durch die Ursache Gewirkten.[4]

Daß der Vorrang nicht nothwendig eine Dependenz des Untergeordneten, und die Dependenz nicht eine Ueberordnung des Causirenden involvire, wurde bereits bemerkt. Die Finalursache aber ist schlechthin ein Prius, also sowohl im Ordo dependentiae als im Ordo eminentiae. Daher der metaphysische Hauptsatz:

1. Omne finitum est excessum.[5] — Daran reiht sich als weiterer Hauptsatz:

2. Omne excessum habet causam extrinsecam, indem alles Ueberragte ein Seiendes zufolge einer Participation an einem Ueber-

[1] O. c., c. 2, concl. 2. Folgt aus dem Satze: Quicquid est prius priori, est prius posteriori.

[2] O. c., c. 2, concl. 3. Folgt aus dem Satze in Concl. 2. Denn aus diesem ergibt sich: Illud quod non dependet a priori, nec a posteriori. Quod non est causatum causae prioris, nec posterioris, quia posterior in causando dependet a priori causante.

[3] Nam illud quod est finis, non est causa ejus quod est efficiens, nec quandoque e converso. Communiter illud, quod est efficiens, non est causa ejus, quod est materia. O. c., c. 2.

[4] O. c., c. 2, concl. 12.

[5] O. c., c. 2, concl. 16: Finis ut amatum movet efficiens ad causandum. Sit igitur finis *A*, efficiens *B*, effectum infinitum *C*. Tunc, si *A* non est minus bonum ipso *B*, nec aequale, ergo majus. Non aequale, quia qua ratione aequale moveret, eadem ratione et idem posset movere *C*, quia aeque amabile et desiderabile, et ita posset esse causa finalis sui contra primam propositionem hujus secundi (siehe oben Concl. 1, S. 147, Anm. 2).

ragenden ist. Diese Begründung widerspricht nicht dem oben ausgesprochenen Satze, daß nicht jedes Excessum essentiell von einem Eminens abhänge;[1] denn Excedi und Dependere sind ihrem Begriffe nach von einander verschieden, und hier wird keineswegs gesagt, daß die Causa extrinseca als solche das Eminens sei, sondern vielmehr, daß mit der realen Production denknothwendig eine Seinsmittheilung verbunden sei, welcher zufolge das Causirende allerdings auch den Charakter des Mensurirenden annimmt. Die Ratio eminentiae käme also der real producirenden Causa efficiens insofern zu, als sie das Producirte der göttlichen Idee des Producirten gemäß gestaltet.[2] Man erkennt, daß sich Duns Scotus hiemit den Uebergang zur metaphysischen Gotteslehre als Lehre vom höchsten Weltprincip bahnen will.

Duns Scotus weist der Gottheit als höchstem Weltprincip die dreifache Primität eines Primum efficiens, Primum eminens und Ultimus finis zu.[3] Als Finis ultimus und Primum efficiens ist Gott die Causa extrinseca der Weltdinge, welche von der göttlichen Wesenheit überragt werden, daher der vorerwähnte Satz: Omne excessum habet causam extrinsecam, in eminenter Weise hier, wo es sich um das Verhältniß der Creatur zu Gott handelt, in Anwendung kommt. Die Erweisung der ersten aus den genannten drei Primitäten, oder Gottes als des Primum efficiens schreitet in folgender Ordnung vor: Es gibt im Bereiche der seienden Dinge effective Naturen;[4]

[1] Siehe oben SS. 146 u. 248.

[2] Die Erörterung des Satzes: Omne excessum habet causam extrinsecam, ist in der Wadding'schen Ausgabe (Opp. III, S. 220 ff.) dem Cap. II der Schrift de primo principio als Anhang beigegeben, welchen der Herausgeber in zwei vaticanischen Handschriften am Schlusse der Schrift angeschlossen fand, aber seinem Inhalte gemäß für eine unfertige Weiterführung des Cap. II ansah. Obscura sunt et implicata omnia — bemerkt der Herausgeber in seiner Vorerinnerung zu diesem Fragmente — nec videtur Doctor ultimam manum adhibuisse, sed aliqua breviuscule annotasse ne excideret, ut opportuniori tempore in methodum redigeret. Aus diesem Grunde haben auch wir oben im Texte eine Erklärung nach dem muthmaßlichen Sinne dieses unfertigen Abschnittes gegeben.

[3] Rer. princip., c. 3.

[4] Quod ostenditur: quia aliqua natura est effectibilis, ergo aliqua est effectiva. Consequentia patet per naturam correlationum. Antecedens probatur, tum quia aliqua est contingens, ergo possibile est non esse; tum quia aliqua natura est mobilis vel mutabilis, quia possibilis carere aliqua perfectione possibili sibi inesse, ergo terminus motus potest incipere et ita effici. O. c., c. 3, concl. 1.

unter diesen muß eine die schlechthin höchste sein;[1] das schlechthin erste Effectivum ist incausabel;[2] dieses incausable primum effectivum kann[3] und muß actuell existiren[4] und kann nur Eines sein.[5]

Ganz in derselben Weise wird an Gott die zweite und dritte Primität erwiesen: Es muß im Bereiche des Seienden finitive Wesenheiten geben; unter diesen muß eine die schlechthin erste sein; das erste Finitivum ist seinem Begriffe nach incausabel; dieses incausable Finitivum primum muß eine actuelle Existenz haben und diese an einer actuell existenten Natur vorkommen. Es muß im Bereiche der Naturen des Seienden Ueberragendes geben, und unter demselben eines das Höchstüberragende oder Vollkommenste sein; diese höchste Natur muß incausabel und als incausable durch sich selber sein. Die drei Primitäten müssen einer und derselben Wesenheit zukommen. Denn nur Einer Natur und Wesenheit kann das Necesse esse ex se zukommen; alle drei Primitäten leiten aber auf dieses Necesse esse ex se als denknothwendigen Halt und Träger zurück, müssen also in Einem Seienden vereiniget sein.

Dieses höchste Eine Wesen, welches die dreifache Primität des Primum finitivum, Primum effectivum, Primum eminens in sich vereiniget, ist das seiner Natur nach unendliche, absolut nothwendige, absolut vollkommene Sein, welchem gegenüber das geschaffene Sein als das endliche, contingente, in seiner Gesammtheit und in allen Diversitäten seiner Gesammtheit von einem Vollkommenen überragte Sein erscheint. Scotus selber reducirt die Gesammtheit der Eigen-

[1] Probatur: Aliquod effectivum sit *A*. Si est primum, habetur propositum Si non, ergo est posterius infinitum, quia effectibile ab alio. Illud alterum sit *B*, de quo arguitur sicut de *A*, aut procedetur in infinitum de effectivis, quorum quodlibet est posterius respectu prioris. L. c., concl. 2.

[2] Patet ex secunda (siehe vor. Anm.), quia si sit ab alio effectibile vel virtute alterius effectivum, ergo processus in infinitum, vel status in aliquo ineffectibili et independenter effectivo; illud dico primum. L. c., concl. 3.

[3] Cujus rationi repugnat esse posse ab alio, illud si potest esse, est a se; sed rationi primi effectivi simpliciter repugnat esse ab alio. L. c., concl. 4.

[4] Probatur: quia excludendo omnem causam aliam a se intrinsecam et extrinsecam sui esse, ex se est impossibile non esse. L. c., concl. 5.

[5] Si duae naturae possunt esse ex se necesse esse, communis est eis necessitas essendi, ergo et aliqua entitas quiditativa, secundum quam est eis commune, et a qua accipitur genus earum, et praeter hoc distinguuntur formalitatibus suis actualibus ultimis. Ex hoc sequuntur duo incompossibilia:

schaften des göttlichen Seins auf die Trias: Einfachheit, Unendlichkeit, Intellectualität,[1] welche letztere Erkennen und Wollen in sich schließt. Zielt die Betonung der Intellectualität des göttlichen Seins schon ihrer Natur nach auf den Ausschluß einer allbeherrschenden Naturwirklichkeit ab, so tritt bei Duns Scotus allüberall die zwecksetzende Thätigkeit des göttlichen Intellectes in den Vordergrund; der göttliche Intellect in seiner Activität ist der handelnde göttliche Wille, der als solcher der absolute Grund des contingenten Seins und Geschehens ist. Gerade aus der Contingenz des weltlichen Seins und Geschehens beweist sich ja vornehmlich dem Duns Scotus die Realität einer höchsten Weltursache, die somit wesentlich nur Zufälliges außer sich setzt, und für welche es außer dem eigenen Sein nichts Nothwendiges gibt.[2] So stehen sich also nothwendiges und zufälliges Sein als metaphysische Grundgegensätze gegenüber; dieser Gegensatz begründet sich aber aus dem Gegensatze zwischen unendlichem und endlichem Sein, indem letzteres zufolge seiner Begrenztheit und eigenartigen Bestimmtheit die unbegrenzt vielen Möglichkeiten eines nicht actuirten Andersseins involvirt, während nur das göttliche Sein in seiner Unbegrenztheit und Unendlichkeit kein anderes sein kann, weil eben das Unendliche der complete Inbegriff alles Denkbaren und Möglichen ist. Daraus erklärt sich, weshalb für Duns Scotus die Scheidung des Ens in das unendliche und endliche die erste grundhafte Theilung des Ens ist. Der absolute Gegenstand der Metaphysik ist das Unendliche als solches, bei dessen Betrachtung demnach auch die metaphysische Meditation des Duns Scotus zuletzt anlangt und verweilt.[3]

Duns Scotus beweist die Unendlichkeit des göttlichen Seins mit folgenden Gründen: Die Zahl der Intelligibilien ist unendlich; diese unendlich vielen Intelligibilien müssen einem sie denkenden Verstande präsent sein, der seiner Natur nach gleichfalls unendlich sein muß, weil er sonst nicht die unendliche Zahl der Intelligibilien zugleich

1. Quod utrumque erit primo necesse per naturam communem, quae est minoris entitatis, et non per naturam distinguentem quae est majoris actualitatis . . . . 2. Quod per naturam communem, qua ponitur utrumque primo esse necesse esse, neutrum sit necesse esse, quia neutrum est sufficienter per illam naturam. L. c., concl. 6.

[1] O. c., c. 4.

[2] Primam naturam amare se est idem primae naturae. O. c., c. 4, concl. 6.

[3] O. c., c. 4, n. 15—37.

actu umfassen könnte; er muß sie aber zugleich actu umfassen, weil er sonst mit dem Denken derselben niemals zu Ende kommen könnte, somit niemals die Vollzahl der Intelligibilien actu gedacht wäre. In der unbegrenzten Vollzahl der Intelligibilien kann der göttliche Verstand nur sein eigenes Sein denken, Denken und Sein fallen da absolut zusammen.[1] Was Gott immer als außer sich Seiendes denken mag, muß zuerst urhaft und vollkommenst in ihm selber vorhanden und seinem Selbstgedanken präsent sein, und kann nur unter dieser Voraussetzung außer ihm durch seinen Willen wirklich werden; da aber dieser nach außen wirkende Wille nothwendig ein finitiver, begrenzender Wille ist, so muß die Unendlichkeit des Seins Gott allein vorbehalten bleiben. Gott kann nur unter Voraussetzung seiner Unendlichkeit Causa prima sein. Denn er ist nur dann wirklich Causa prima, wenn diese in Bezug auf die Vollkommenheit ihres Wirkens nicht an eine Ergänzung durch eine Causa secunda gewiesen ist. Der Begriff der Causa prima schließt eine solche Ergänzung aus, und involvirt damit die Unendlichkeit der Causa prima, weil nur das Endliche einen Zusatz und eine Ergänzung verträgt. Gottes Sein ist ein rein substanzielles Sein ohne irgend eine accidentale Qualität, Erkennen und Wollen fallen mit seinem Wesen absolut zusammen; somit entfällt auch jede Begrenzung des göttlichen Seins durch irgend eine zu demselben hinzutretende determinirende Qualität.

Aus dem Gesagten folgt, daß Gott extra omne genus sein müsse, indem nur begrenzte endliche Substanzen in genere sein können;[2] zufolge ihres Seins in genere lassen sich die begrenzten Substanzen definiren, während die absolut einfache Natur Gottes einer logischen

[1] Nullum intelligere potest esse accidens primae naturae. Illa natura ostensa est esse primum effectivum, ergo ex se habet unde potest quodcunque causabile causare circumscripto quocunque alio, saltem ut prima causa illius incausabilis; sed circumscripta cognitione ejus non habet unde posset illud causare. L. c. n. 12.

[2] Omnis substantia finita est in genere; convenit enim cum aliis in communi conceptu substantiae, ergo distinctivum est idem aliquo modo cum substantiae entitate non per identitatem omnimodam, quia eorum rationes sunt primo diversae et neutra infinita; ideo neutra omnino includit aliam per identitatem, ergo fit unum ex eis sicut ex contrahente et contracto, actu et potentia, ergo genus et differentia, ergo species. L. c., n. 22.

Definition sich entzieht.[1] Die absolute Einfachheit der göttlichen Natur besteht darin, daß sie jede Art von Zusammengesetztheit ausschließt, sonach weder essentielle Theile,[2] noch diverse Perfectionen unterscheiden läßt,[3] indem Ersteres ihrer Incausabilität, letzteres ihrer Seinsnothwendigkeit widersprechen würde. Die absolute Einfachheit der göttlichen Natur ist aber gleichfalls eine Consequenz ihrer Unendlichkeit,[4] so wie sich umgekehrt zeigen läßt, und aus früher Gesagtem sich bereits ergibt, daß kein Endliches ein absolut Einfaches sein könne. So gipfelt also die absolute Perfection der göttlichen Natur in ihrer Unendlichkeit, vermöge welcher sie eigentlichst das alles Andere transscendirende absolute Sein ist.

Die Realität der Idee des unendlichen Seins ruht auf der Wahrheit des metaphysischen Denkens, diese aber ist darauf gegründet, daß jedem Allgemeingedanken ein bestimmter Grad realer Entität entspreche, in welchem das unter dem Allgemeingedanken Befaßte übereinkommt.[5] Gäbe es kein solches Correlat des Allgemeingedankens, so wären die Universalien bloße Fictionen, und die Metaphysik ginge

[1] Natura in genere tota exprimitur per definitionem, ubi non importatur omnino idem per genus et differentiam; oppositum in sic simplici invenitur. L. c., n. 1.

[2] Prima natura non est causata, ergo non habet partes essentiales materiam et formam. Ibid.

[3] Nec diversas perfectiones qualitercunque in re distinctas habet, ex quibus possit ratio generis et differentiae sumi; quia vel altera illarum secundum propriam rationem esset, qua totum esset primo necesse esse et reliqua nec primo nec per se, et tunc cum causa reliqua essentialiter includitur in toto, totum non erit necesse esse, quia includit non necessarium formaliter; aut si utraque realitate esset totum primo necesse esse, esset bis necesse esse, et haberet duo esse, quorum neutrum essentialiter includeret alterum; similiter utraque esset in utraque, quia non esset unum ex eis; et si utraque primo dat necesse esse, utraque erit actualitas ultima; et ita vel nihil idem ex eis, vel nulla differentia earum, et ita non utraque. Ibid.

[4] Und zwar aus folgenden Gründen: 1. Quia aut componeretur ex finitis in se, aut ex infinitis. Si primum, ergo finitum; si secundum, ergo pars non minor toto. 2. Quod non componitur ex partibus quantitativis, probatur ex hoc, quod infinita perfectio non est in magnitudine finita, quia in majori esset major virtus, infinito autem nihil majus. Nec in magnitudine infinita, quia infinita magnitudo non esse potest. 3. Non est componibilis accidenti .... Infinito enim nihil deest et nihil perfectionem addit, quod sit unibile ei; tunc enim infinito aliquid majus esset. L. c., n. 31. 33.

[5] Theorem. 4.

ganz in Logik auf. Die Universalien können jedoch keine bloßen Fictionen des Intellectes sein, weil jede Intellection ein Intelligibile zu seiner denknothwendigen Voraussetzung hat;[1] jede Passio setzt ein Agens voraus, jede Action muß sich auf ein bestimmtes Object, beziehen. Das Intelligibile ist sonach jenes Agens und jenes Object, welches das denknothwendige Correlat zur Passio und Actio des Intellectes bildet. Es besteht also eine Correlation zwischen Denken und Sein, welcher zufolge jeder Intellection etwas Wirkliches entsprechen muß. Die Erkenntniß des concreten Inhaltes des Wirklichen aber wird ausschließlich aus der Erfahrung geschöpft. Dem Intellecte als solchem gehört einzig der Gedanke des Seienden als solchen an, dessen Determinationen er vermittelst der Erfahrung gewinnt. Die Erfahrung des menschlichen Intellectes beginnt beim Untersten und Aeußerlichsten, beim Sinnlichen; durch dieses bringt sich ihm aber das in demselben ausgedrückte und erscheinende Wesende zum Bewußtsein, was ihn veranlaßt, zwischen Accidenz und Substanz zu unterscheiden. Die ihm gegenüberstehende äußere Erfahrungswelt wird ihm zu einer Leiter, auf deren Sprossen er in der Wahrnehmung des doppelten Ordo dependentiae et eminentiae zur Intellection stets höherer, einfacherer und wirkungsmächtigerer Naturen aufsteigt, bis er zuhöchst bei der die dreifache Primität des Primum eminens, Ultimus finis und Primum efficiens in sich fassenden höchsten Natur anlangt. Indeß reicht die Orientirung an jenem Ordo nicht aus, unmittelbar durch sich selbst die mit dem christlichen Gottesbegriffe verbundenen Vorstellungen von Gott als Urlebendigem, absoluter Intelligenz u. s. w. evident zu machen[2]; es bedarf der Nachhilfe von Schlüssen, die wohl für den Glaubensbedürftigen zum Schutze seiner religiösen Ueberzeugungen ausreichen, aber das Geglaubte nicht als etwas unmittelbar aus der Wesensnatur Gottes sich Ergebendes erscheinen lassen.[3]

[1] Theorem. 1.

[2] Siehe oben S. 49.

[3] In hoc quidem tractatu — sagt Scotus Prim. Princip., c. 4, in seiner Schlußansprache an das unendliche Wesen — tentavi, quomodo Physica de te dicta ratione naturali aliquid consequeretur. In sequenti, scil. in Theorematibus ponentur credibilia, quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur; quae tamen eo sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro coecutienti et in pluribus vacillanti sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur.

Es sind eben nur Argumentationen a posteriori oder ergänzende Hilfssätze, mittelst welcher das nicht a priori Erhärtete sicher gestellt wird. Und in der That, wer nicht von vornherein von der Idee des absoluten Geistes ausgeht, wird den Inhalt des christlichen Gottesbegriffes nicht als etwas aus der Idee Gottes sich Ergebendes mit der vollen Zuversicht der geistigen Selbstgewißheit zu vertreten vermögen.

Achtes Capitel.

Die Welt- und Naturlehre des Duns Scotus.

Gegenstand der philosophischen Weltlehre ist das Endliche als solches, im Unterschiede und Gegensatze zum Unendlichen, welches das specifische Betrachtungsobject des theologischen Theiles der Metaphysik ist. Ist das Unendliche als solches das schlechthin Einfache, so muß das Endliche seiner Natur nach ein Zusammengesetztes sein. Das Unendliche als solches ist stoff und formlos, das Endliche als solches muß aus Stoff und Form zusammengesetzt sein.[1] Der Begriff der Form bestimmt sich nach jenem von der Materie, daher zuerst dieser festzustellen ist.

Die Materie als grundhaftes Element geschöpflicher Substanzen heißt in der Sprache der Scholastiker Materia prima, um sie von jeder Art abgeleiteten Stoffes zu unterscheiden, der als bereits geformter Stoff zum Substrate natürlicher oder künstlicher Bildungen wird. Duns Scotus[2] nimmt in dem Begriffe der Materia prima eine Scheidung zwischen Materia primo-prima und secundo-prima vor, zu welchen beiden er weiter noch eine Materia tertio-prima hinzutreten läßt. Die Materia primo-prima ist die völlig unbestimmte Materie, welche das Substrat aller geschöpflichen Bildungen constituirt. Die Materia secundo-prima ist Subject der Formen der generablen und corruptiblen Dinge; die Materia tertio prima diejenige, welche den particulären natürlichen Agentien sich als Stoff

[1] Unum per se et non simplex primo est ex actu et potentia, sive ex materia et forma. Theorem. 11.

[2] Rer. princip, qu. 8, art. 3, n. 19 ff.

darbietet. Wie die Materia secundo-prima eine Determination der Materia primo-prima involvirt, so die tertio-prima eine Determination der secundo-prima. Die Materia primo-prima ist ausschließlich Subject der göttlichen Thätigkeit; die Materia secundo-prima unterliegt bereits der Thätigkeit geschöpflicher Agentien, der Engel sowohl wie auch der körperlichen kosmischen Potenzen; die Materia tertio-prima ist diejenige, welche der Bildungsthätigkeit der Samenkräfte, sowie auch der menschlichen Kunstthätigkeit unterliegt, also bereits die durch Gott und durch die kosmischen Agentien der Materie ertheilte Bestimmtheit in sich trägt. Die Materia primo-prima ist Materie im metaphysischen Sinne, die Materia secundo-prima gehört als Object der quantitativen Begrenzung dem Bereiche des mathematisch gebildeten Denkens, d. i. der allgemeinen, astronomisch fundirten Weltlehre an, die Materia tertio-prima fällt der Betrachtung der tellurischen Physik anheim. Sofern Duns Scotus die der Propagation bereits bestehender Gattungen dienende Bildung der natürlichen Einzelindividuen mit der menschlichen Kunstthätigkeit in Eine Linie stellt,[1] nimmt er Metaphysik, Naturphilosophie und Mechanik als die den drei Abstufungen der Materie entsprechenden Wissenschaften.

Die Materia primo-prima ist in allen geschöpflichen Substanzen enthalten, die Engelwesen, Menschenseelen, sowie die Materia generabilium et corruptibilium sind unmittelbar aus ihr hervorgebildet. Sie ist demzufolge die allem Geschaffenen gemeinsame Materie. Duns Scotus erhärtet diesen aus Avicebron entlehnten und mit Augustin's Auctorität[2] belegten Satz durch eine Reihe von

---

[1] Hier wird vorausgesetzt, daß gleich der menschlichen Bildungsthätigkeit auch die bildende Samenthätigkeit einen bereits geformten Stoff zum Substrate hat: Dicitur materia tertio-prima materia cujuscunque artis et materia cujuslibet agentis naturalis particularis, quia omne tale agit velut de aliquo semine, quod, quamvis materia prima sit respectu omnium quae per artem producuntur, supponit talem materiam, quae est subjectum generationis et ulterius aliquam formam per naturam productam; aliter nulla ars quidpiam operatur. L. c., n. 20.

[2] Duns Scotus citirt zunächst die pseudo-augustinische Schrift de mirabilibus S. Scripturae I, c. 1: Omnipotens Deus ex informi materia, quam ipse prius ex nihilo condidit cunctarum rerum visibilium et invisibilium i. e. sensibilium et insensibilium, intellectivarum et intellectu carentium species multiformes divisit. Thomas Aquinas (3, qu. 45, art. 3) wußte, daß diese Schrift nicht von Augustinus

Argumenten.[1] Alle geschöpflichen Substanzen haben accidentelle Bestimmtheiten an sich; diese können ihnen nur zufolge einer gewissen passiven Receptionsfähigkeit eigen sein, deren Grund nicht in ihren Formen als Actionsprincipien, also nur in einer ihnen gemeinsamen Materie gelegen sein kann. Das Universum muß ein einiges Ganzes bilden; die Formen der Dinge sind die Ursachen der Geschiedenheit und Unterschiedenheit der Dinge, also müssen diese in einer gemeinsamen Materie den Grund ihrer realen Einheit haben, gleichwie Zweige, Blüthen, Früchte des Baumes aus Einer Samenstätte (seminarium) hervorgehen.[2] Ja schon der Begriff der Materia primo-prima bringt es mit sich, daß sie nur Eine sein könne. Sie ist ihrem Begriffe nach dasjenige, was am mindesten von der Entität an sich hat, sie ist das Mittlere zwischen Ens und Nihil. Zwischen zwei Gegensätzen kann es aber nicht zwei gleichartige Mittel geben, sondern es müßte, wofern es zwei gäbe, eines derselben geringer sein als das andere. Sonach kann die Urmaterie (materia primo-prima) nur Eine sein. Sie ist das denknothwendige Eine, aus welcher durch Theilung die Vielheit der Weltdinge hervorgehen sollte.[3] So gleicht das Universum einem herrlichen Baume, dessen Wurzel und Samenstätte die Materia prima

herrühre. Ihr Inhalt enthält die unverkennbaren Indicien eines Ursprunges auf englischem Boden; vgl. hierüber die ihr in der Mauriner Ausgabe der Werke Augustins vorausgeschickten Notizen. — Scotus citirt aber weiter auch Aussprüche aus ächten Schriften Augustins (Gen. ad Lit. V, c. 5, n. 13; VII, capp. 5 et 6), um zu beweisen, daß Augustinus von einer Materie, nicht bloß der körperlichen, sondern auch der geistigen Substanzen spreche. Obschon aber Augustinus von einer formablen Materies spiritualis et corporalis redet, sagt er doch nichts von der grundhaften Einheit beider, scheint diese vielmehr auszuschließen.

[1] Rer. princip., qu. 8, art. 4.

[2] Confirmatur ratio, quia mundus major est ad similitudinem minoris qui est homo, in quo partes materiales ex uno naturali semine procedunt. Igitur in uno fundamento naturae est connexio et unitas, quantum potest pati tanta distinctio in rebus. L, c., n. 26.

[3] Videtur, quod Deus in constitutione mundi hunc ordinem servaverit, ut de uno indeterminato, quod est materia immediate subjecta vel mediate (dico propter accidentia quae oriuntur), omnem multitudinem rerum fecerit; et quod, saltem ordine naturae, procedat de imperfecto ad perfectum. Illud autem imperfectum, ex quo fecerit, non est nihil, quia imperfectum aliquid participat, quod perficit; neque est forma, quae distinguit, ergo materia. Illud omnino indeterminatum, scil. materia, non potest esse in genere substantiae nisi unum, et ita procedunt res a Deo, ut numeri ab unitate. Sed

ist;[1] die Accidenzen sind die verwehbaren Blätter dieses Baumes, die Zweige und Aeste die corruptiblen Geschöpfe, die rationale Menschenseele, die Blüthe, die Engelnaturen gleichsam die Früchte des Weltbaumes.

Die Materia primo-prima oder Urmaterie ist ihrem Begriffe nach das noch völlig Unbestimmte und zur Aufnahme jeder Form Befähigte. Die erste Signirung und Scheidung der Urmaterie ist unmittelbar durch Gott selbst vorgenommen worden, und konnte nur durch ihn vorgenommen werden, weil die völlig ungeformte Materie ihrer Natur nach der Einwirkung geschöpflicher Agentien entzogen ist. Die urhafte unmittelbar durch Gott selbst vollzogene Signirung der Urmaterie schuf die Unterschiede der Materien der Geistwesen, der Himmelskörper, der sublunarischen Materie. Jede dieser drei generisch von einander verschiedenen Materien ist bereits eigenartig determinirt. Die Materie der intellectiven Wesen ist zufolge ihrer Signirung durch eine geistige Form jeder quantitativen Bestimmtheit entrückt; die quantitativ bestimmte Materie der Himmelskörper unterscheidet sich von der sublunarischen Materie dadurch, daß ihre actuelle quantitative Bestimmtheit inalterabel ist, während die sublunarische Materie als Materia generabilium et corruptibilium verschiedene quantitative Bestimmtheiten anzunehmen befähiget ist.

Die Materie hat ein von der Form unabhängiges Sein, und könnte, wenn Gott es wollte, auch ohne Formen existiren.[2] Sie ist actuell als ein gottgesetztes Etwas, das seinem Wesen und Begriffe nach von den Formen und von jeder anderen Res verschieden ist; die ihr eigene Seinsbestimmtheit ist ihre Fähigkeit, alle Formen zu recipiren. Sie ist nicht Actus, aber in actu, wenn schon ihr Esse in actu mit jenem der Form nicht univok ist. Man kann von ihr auch sagen, daß sie in Potentia sei, sofern ihr Sein an sich die Actualität in einem dreifachen Sinne ausschließt, indem sie nämlich nicht actuell per se subsistirt,[3] nicht actionsfähig ist,[4] und sonach

intellectus intelligit unum crescere in infinitum per divisionem partium ab uno communi; sic a simili res multiplicari a Deo per distinctionem hujus primi indeterminati in multa determinata. L. c., n. 28.

[1] L. c., n. 30.

[2] Rer. princip, qu. 8, art. 5, n. 43 ff.

[3] Materia saltem per naturam non potest per se subsistere, et sic privatur actu qui debetur supposito. Rer. princip., qu. 8, art. 1, n. 4.

[4] Privatur ab ea actus qui est operatio; non enim est principium agendi sed patiendi. Ibid.

auch auf den menschlichen Intellect weder unmittelbar[1] noch durch Vermittelung der menschlichen Sinne[2] einzuwirken vermag. Obschon aber die Materie wesentlich in potentia ist, so wäre es doch verfehlt, sie als bloße Potenzialität ansehen zu wollen, vielmehr ist ihre Potenzialität durch ihr Wesen getragen; die Materie ist Substanz, wenn schon eine Substanz von unvollkommener Actualität.[3] Die passive Potenzialität der Materia prima fällt mit dieser selber der Sache nach vollkommen zusammen,[4] und kann nur im Begriffe von derselben abgetrennt werden.

Die Materia prima ist ihrem Wesensbegriffe nach das Primum patiens, und steht als solches dem Primum agens oder Gott entgegen. Wie in Gott als Primum in ordine agentium die Potentia activa mit seinem Wesen zusammenfällt, und nur dem Begriffe nach von demselben sich unterscheidet, so fällt auch die Potentia passiva der Materie mit der Substanz derselben zusammen, ohne daß jedoch die Einfachheit der Materia prima jener des göttlichen Wesens gleichkäme. Dieses läßt keine Zusammensetzung mit etwas Anderem zu, wohl aber läßt die Materie eine solche Zusammensetzung zu, und fordert sie sogar, um subsistiren zu können; und überdieß ist das durch die Form erlangte Esse der Materie vom Wesen der Materie derart

[1] Cum intellectus noster sit finitus et carne obscuratus, sicut nec actualissima intelligit perfecte ut Deum, per suum excessum, sic nec illa quae modicum habent de entitate, propter eorum defectum, cujusmodi sunt materia, tempus et similia; et sic privantur ab eis actus perfectae essentiae proportionaliter ad movendum intellectum nostrum directe. Ibid.

[2] Nec etiam movebit aliquem sensum, quia qualitates sensibiles non fundantur nisi in corporibus, ratio autem corporis est extra rationem materiae de se; et isto modo privatur a materia actus, qui debetur accidentibus. Ibid.

[3] Materia de ratione substantiae non nominat substantiam quamdam actu in composito existentem, cujus actualitas est imperfecta et actualitati omnis formae opposita. Unde nominat illam substantiam modo absoluto absque respectu positivo ad aliud. Potentia vero passiva materiae nominat ipsam eandem substantiam sub respectu ad formam, sub indifferentia tamen ad omnes. Rer. princip., qu. 8, art. 2, n. 6.

[4] Potentia passiva in materia prima est ita per se primo et pura, quod omnino est idem re quod ipsa essentia. Cujus ratio est, quia si re a materia differret, esset accidens vel forma quaedam in materia recepta, et materia esset in potentia ad ejus receptionem, et de illa potentia ad receptionem praedictae potentiae esset eadem quaestio, et procederetur in infinitum. L. c., n. 8.

unterschieden, daß es gar nicht zum Begriffe der Materie gehört, obschon dieselbe ohne jenes Esse natürlicher Weise nicht subsistiren kann. Durch alles dieses unterscheidet sich die Einfachheit der Materie durchgreifendst von der absoluten Einfachheit des göttlichen Seins und Wesens. Gott ist vielmehr darum das absolut einfache Wesen, weil in ihm nichts von der Potenzialität des Wesens der Materie enthalten ist.

Daraus folgt, daß alle Wesen zwischen Gott und der Materia prima aus Actus und Potenz, Materie und Form zusammengesetzt sein müssen. Passive Potenzialität gehört zum Wesen aller außergöttlichen Substanzen, und läßt sich von demselben nicht abtrennen.[1] Sie bildet in den ihrer Natur nach zusammengesetzten geschöpflichen Substanzen das indeterminirte, determinable Element der Zusammensetzung; die Determination richtet sich nach der Beschaffenheit der determinirenden Form. Da es in genere substantiae nichts anderes gibt, was durch die Substanzialform determinirt werden könnte, als irgend eine Materie, so muß das indeterminirte determinable Element im zusammengesetzten Wesen der geschöpflichen Substanz nothwendig als Materie gedacht werden. Die Innigkeit des Zusammenschlusses in der Zusammensetzung von Materie und Form zur Substanz bestimmt sich nach dem Actionsgrade der determinirenden Form. Die actuellsten Wesensformen sind jene der Engelwesen und der intellectiven Menschenseelen; demzufolge einigen sich in diesen Stoff und Form so innig, daß dadurch jede quantitative Bestimmtheit und Körpergestaltung ausgeschlossen ist. Demzufolge stehen im Bereiche des Geschaffenen die intellectiven Substanzen der göttlichen Einheit und Einfachheit am nächsten. Da aber jede geschöpfliche Substanz ihrer Natur nach etwas Zusammengesetztes ist, so kann die Einfachheit der intellectiven Substanzen nicht im Sinne Jener asserirt werden, welchen sie als reine Formwesen und deßhalb als ihrer Natur nach unauflösliche Substanzen gelten.[2] Ihre Einfachheit ist sonach nur eine relative, in

[1] Omnis creatura, quâ est de nihilo, dependet ab alio quantum ad esse, quantum ad fieri et quantum ad conservari; ergo omnis creatura in quantum creatura habet in suis intimis potentiam passivam admistam. Rer. princip. qu. 7, art. 2, n. 15.

[2] Vgl. Theorem. 14, n. 5, propos. 18: Non potest probari animam rationalem esse immortalem. Selbst die perpetuirliche Dauer des Engels wird dem Duns Scotus eigentlich nur durch theologische Gründe denkbar: Illud esse,

jenem Sinne nämlich, daß sie über die quantitative Theilbarkeit der körperlichen Substanzen erhaben sind. Ihnen stehen im Range zunächst die himmlischen Körper, in welchen die Materie mit einer bestimmten Form derart geeiniget ist, daß sie keine andere recipiren kann; die der Alteration, der Generation und Corruption unterworfenen sublunarischen und terrestrischen Substanzen sind selbstverständlich die am wenigsten in sich geeinigten Substanzen. Der Grund dieser Abstufungen in der Einheit der geschöpflichen Substanzen liegt bei Duns Scotus mindestens eben so sehr in der verschiedenen Determination der Materie, als in der Diversität der nach ihrem Actualitätsgrade unterschiedenen Wesensformen.

Dieß erhellt aus den nachstehenden Sätzen des Duns Scotus über die Form, welche einfach nur das Correlat seiner eben entwickelten Lehre über die Materie sind, und aus den im vorigen Abschnitte entwickelten allgemeinen metaphysischen Anschauungen als denknothwendigen Consequenzen sich ergeben. Die Form — lehrt Scotus — ist Form oder Actus der Materie, aber nicht Causa formalis derselben.[1] Die Forma exemplaris ist nicht Form dessen, was ihr gemäß gebildet ist, sondern gehört mehr dem Genus der Causae efficientes an.[2] Keine Form wird generirt,[3] weil sie untheilbar, und nicht für sich sondern an einem Anderen ist; nur das Compositum ist für sich, und kann deßhalb auch Gegenstand der Generation sein. Im Zusammenhange damit behauptet Scotus,[4] daß die Entia generabilia zwei Entitäten, und nicht, wie Albert annimmt, bloß eine positive Realität in sich enthalten; lasse sich doch nur unter dieser Voraussetzung der Unterschied zwischen einfachen und zusammengesetzten Substanzen wahren. Der Behauptung, daß die generablen Substanzen bloß Eine positive Entität in sich schließen, liegt die falsche Annahme zu Grunde, daß die Form als Educt aus der Materie der Terminus intrinsecus derselben sei, während sie als

quod habet angelus unica causatione, limitatum est ad hoc „nunc", et nullo facto novo circa ipsum non potest vi hujus causationis esse ultra hoc nunc; sed Deus dans ei quantitatem durativam perpetuam, et hoc una causatione continua, vel infinitis causationibus ejusdem esse dat ei semper vim coexistendi uniformiter, quo extendatur toti tempori. 2 dist. 2, qu. 1, n. 14.

[1] Theorem. 21, propos. 2.

[2] Theorem. 21, propos. 4.

[3] Theorem. 21, propos. 6.

[4] 2 dist. 12, qu. 1.

etwas von der Materie Verschiedenes nur der Terminus extrinsecus derselben sein kann. Die Materie für keine besondere, von der Form unterschiedene Entität der generablen Substanz halten, hieße ihren Antheil an der Erzeugung des Generirten in Abrede stellen.[1] Der Begriff der substanzialen Mutation ist nur unter der Voraussetzung der entitativen Verschiedenheit der Materie von der Form denkbar.[2]

Da auch die einfachen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sind, so kann man nicht mit Thomas behaupten, daß jeder Engel als reines Formwesen eine besondere Species darstellen müsse.[3] Werden doch auch alle Menschenseelen unter einer gemeinsamen Species zusammengefaßt; das, was man als Unterscheidungsmerkmal der Menschenseelen in ihrem Unterschiede von den Engeln angibt, nämlich die Inclination zum Leibe, gehört nicht zur Ratio essendi der Seele.[4] Die Quidität eines bestimmten Engelwesens ließe sich nicht ohne Widerspruch sub ratione universalis denken, wenn es nur als einziges seiner Art möglich wäre. Jede Quidität als solche ist communicabel, sogar die göttliche; und nur bei dieser letzteren ist

[1] Aliquod causatum est causatum a quatuor causis, quia si non, sequitur quod aliqua ultima causa causabit sine priori, vel erit dare, quod materia non erit causa per se alicujus. Probatio: Nullum causatum est, quin habeat formam; igitur si non est ex omnibus quatuor causis, sequitur quod vel non habeat efficientem sive finem, quae sunt causae priores quam forma; vel si habeat illas, sequitur, quod materia nullius erit causa. Tunc arguo sic: Si aliquid causatum est vere causatum, vere est a quatuor causis; sed materia non est idem causato; ergo causatum habet in se materiam et formam, quae sunt duae causae. L. c., n. 8.

[2] Generatio est mutatio de non subjecto in subjectum, igitur est ibi aliquid aliter se habens; sed si non est ibi materia, quae ponitur subjectum commune, igitur generatio non est a non subjecto in subjectum, nec corruptio a subjecto in non subjectum; h. e. non erit in corruptione mutatio a forma in privationem, nec in generatione a privatione ad formam, si ibi non est subjectum materia, quia privatio non est, nisi in subjecto apto nato. L. c., n. 6.

[3] 2 dist. 3, qu. 7.

[4] Inclinatio non est entitas absoluta, quia non potest aliquid inclinari ad se; ergo praesupponit aliquam entitatem absolutam et distinctam; quia enim est haec anima, ideo habet talem inclinationem et non e contra; ergo haec inclinatio non est ratio essendi hanc animam, sen praesupponit aliquam entitatem absolutam et distinctam; quia enim est haec anima, ideo habet talem inclinationem et non e contra; ergo haec inclinatio non est ratio essendi hanc animam, sed praesupponit eam. L. c., n. 4.

wegen der Unendlichkeit des göttlichen Seins die numerische Pluri-fication ausgeschlossen, während ein derartiges Hinderniß numerischer Vervielfältigung bei der endlichen Creatur selbstverständlich hinweg fällt. Scotus gibt zu, daß man für die von ihm zurückgewiesene Ansicht Instanzen aus Aristoteles und Avicenna aufbringen könne. Ersterer sage im 7. Buche der Metaphysik,[1] daß in jenen Dingen, welche ohne Materie sind, das Quodquidest und Illud cujus est identisch sind. Die theologisch unzulässige Begründung dieses Ausspruches nöthiget jedoch, diesen selber als unzulässig und fehlerhaft zu erklären.[2] Bei Avicenna liegt das pantheistisch-emanatianistische Motiv seiner Lehre von der specifischen Unicität jedes einzelnen Engelwesens ohnedieß offen da.[3] Sollte ein Individualwesen darum, weil es immateriell ist, die gesammte Vollkommenheit seiner Species erschöpfen, so daß kein zweites derselben Art neben ihm möglich wäre, so würde dieses einzige Wesen seiner Art zu einem unendlichen Wesen gemacht; denn die Perfectio speciei kann an sich genommen in einer unbegrenzten Zahl von Individuen sich repräsentiren, und ertheilt, in ein einziges Individuum zusammengedrängt, diesem selber den Charakter unbegrenzter Vollkommenheit. Es würde weiter daraus folgen, daß an sich jede Species von unbegrenzter Vollkommenheit, also selber unbegrenzt und unendlich sei. Sollte aber, wie es eigentlich gemeint scheint, gesagt werden wollen, daß die an sich endliche Vollkommenheit einer bestimmten Species in einem Wesen, das rein nur Form ist, in sich gesammelt bleibe, weil nicht an eine Materie mitgetheilt, so wird hier fälschlich die Contraction der Form durch die Materie mit einer Mittheilung dessen, was die Form als solche ausmacht, an die Materie identificirt, während es sich doch von selber versteht, daß Form und Materie jeder Substanz als Theile des Compositum

[1] Damit ist Metaph. VI, p. 1031. a, lin. 28 f. gemeint. Die Erklärung zu dieser Stelle bei Scotus Comm. in Metaph. VII, c. 5, n. 39.

[2] Discordamus ab eo in hac propositione: „Omnis quiditas non habens materiam est formaliter necessaria"; et ideo in conclusione. Rationabilius est enim theologo, discordari a Philosopho in principio, propter quod tenet aliquam conclusionem, consequenter discordare in conclusione, quam errare cum eo in conclusione, et discordare ab eo in principio. Ita enim concordare cum eo nec est philosophari, nec theologice sentire. 2 dist. 3, qu. 7, n. 6.

[3] Propositio, cui haec conclusio innititur, scil. quod angelus superior creat inferiorem, a nullo Theologo vel Catholico conceditur; quare nec ejus conclusio debet concedi ab aliquo Theologo. Ibid.

von einander verschieden sind.[1] Man spricht von der Nothwendigkeit einer förmlichen Unterscheidung der individuellen Engelwesen von einander. Förmliche Unterscheidung (formalis differentia) kann entweder in eigentlichem oder uneigentlichem Sinne verstanden werden. Im eigentlichen Sinne verstanden bedeutet sie eine Differenz in der Form, in uneigentlichem eine Differenz der Formen. Im letzteren Sinne besteht wirklich eine Differenz zwischen den einzelnen Engelwesen, von welcher aber natürlich nicht auf eine Differenz in ersterem Sinne geschlossen werden kann.[2] Die zwischen den einzelnen Engelwesen bestehenden Differenzen betreffen nicht die Quidität des Engels als solchen, sondern die individuellen Proprietäten, unter welchen das Engelsein sich in den verschiedenen Engelwesen darstellt. Niemand leugnet, daß die Engel Individualwesen sind; Niemand kann auch leugnen, daß die numerische Geschiedenheit die principiellste sei, sofern sie als solche jede Gemeinsamkeit außer jener des Seins als solchen ausschießt. Also kann die specifische Differenz, die ihrem Begriffe nach eine Communitas naturae involvirt, nicht dasjenige sein, wodurch der einzelne Engel vom anderen sich grundhaft unterscheidet.

Wie Alles und Jedes, was auf eine bestimmte Weise ist, auf ein Letztes und Höchstes seiner Art zurückgeführt werden muß, so müssen auch die Unterschiede der differenten Dinge auf Primo diversa zurückgeführt werden. Dasjenige, wodurch oder worin zwei verschiedene Dinge sich von einander zuhöchst oder zutiefst unterscheiden, können nicht ihre verschiedenen Naturen sein; denn dasjenige, worin Dinge formal mit einander übereinkommen, kann nicht zugleich dasjenige sein, wodurch die Dinge grundhaft von einander unterschieden

[1] Licet essentia ista (quae constituit formam) non sit participabilis a materia, quae est altera pars compositi, et tamen participabilis a pluribus materialibus i. e. a pluribus individuis habentibus quiditates materiales, quae dicuntur materiales respectu quiditatis contractae, prout quiditas dicitur forma. L. c., n. 10.

[2] Non enim sequitur: Forma differunt, ergo formaliter differunt vel differunt in forma; sicut nec sequitur: Homines plures differunt, igitur in humanitate differunt. Aliud enim est aliquid distingui, et aliud, ipsum esse primam rationem distinctionis. L. c., n. 7. Scotus nimmt hiemit Stellung gegen Thomas Aquinas, nach dessen Anschauung jeder Engel für sich eine besondere Species constituirt. Ueber die Ansichten bezüglich dieses Punktes bei den Scholastikern vor Thomas: Petrus Lombardus, Alexander Halesius, Albert d. G. vgl. meine Schrift über Thomas Aquinas I, S. 337 f.

sein müssen. Dieses grundhaft Unterscheidende kann nur die individuelle Einheit des Dinges sein, die das einzelne Ding von jedwedem Dinge was immer für einer Art und Beschaffenheit scheidet, und der Ausdruck seiner exclusiven incommunicablen Eigenheit ist. Es handelt sich nur auch noch um Ermittelung des entitativen Grundes dieser incommunicablen Eigenheit. Nach der Meinung der Nominalisten (Adam) ist jede Substanz als solche oder ihrer Natur nach individuell oder singulär; aber das Einssein der Natur nach ist nicht der höchste Grad des Einsseins, kann also nicht den Grund der Individualität oder Singularität in sich schließen.[1] Die Individualität bedeutet ihrem Begriffe nach etwas ganz Anderes als das Einssein der Natur nach; sie bedeutet die Unmöglichkeit eines Getheiltwerdens des Einen in subjective Theile, d. i. in solche Theile, deren jeder das Ganze darstellt. Heinrich von Gent glaubt, daß sich für diese Unmöglichkeit keine positiven Ursachen angeben lassen, also die Unmöglichkeit des Getheiltwerdens einfach als eine dem Individuum als solchem anhaftende Negation oder Privation genommen werden müsse. Aber nichts widerstreitet einem Ens wegen einer bloßen, am Ens vorkommenden Privation;[2] die Untheilbarkeit ist eine Vollkommenheit, die als solche einen positiven Grund haben muß.[3] Dieser Grund kann nicht in etwas gelegen sein, was zu den accidentellen Bestimmtheiten des singulären Dinges gehört;[4] die Individuität haftet der

[1] Quicquid inest alicui ex natura sua per se, inest ei in quocunque; igitur si natura lapidis de se est haec, in quocunque est lapidis natura, ista natura esset hic lapis. Consequens est inconveniens, loquendo de singularitate determinata, de qua est quaestio. 2 dist. 3, qu. 1, n. 1.

[2] Quantumcunque negatio tollat potentiam proximam ad agere et pati ut per hoc idem ens, in quo est negatio, careat potentia proxima ad aliquid, non tamen ponit formalem repugnantiam illius entis ad aliquid, quia per possibile aut impossibile circumscriptis illis negationibus, cum non sint, staret tale ens cum opposito illarum negationum, et ita cum illo, cui dicitur repugnare per se quod est impossibile. 1 dist. 3, qu. 2, n. 3.

[3] Negatione non constituitur aliquid formaliter in ente perfectiori, quam sit illa entitas praesupposita negationi; alioquin negatio esset formaliter entitas positiva. Sed prima substantia per Philosophum in praedicamentis est maxime substantia et etiam magis substantia quam secunda; ergo non formaliter constituitur in entitate primae substantiae per negationem, inquantum distinguitur a secunda. Ibid.

[4] Prima substantia (vgl. vor. Anm.) per se generatur et per se operatur, et hoc inquantum distinguitur a secunda, cui ista non conveniunt per se.

Subſtanz als ſolcher unabhängig von ihren Accidenzen an. Somit muß der poſitive Grund der Unmöglichkeit des Getheiltwerdens in ſubjective Theile in einer Entität geſucht werden, durch welche unmittelbar die Subſtanz ſelber in der bezeichneten Weiſe determinirt iſt. Einer ſolchen Determination bedarf es, weil die Natur als ſolche gegen den Unterſchied zwiſchen Univerſalität und Singularität ſich indifferent verhält.

Indem Duns Scotus den Grund der Determination zur Häcceität des Seins in die Subſtanz als ſolche verlegt, nimmt er ſelbſtverſtändlich Stellung gegen Jene, welche den Grund der Individuation in der quantitativen Beſtimmtheit des Seins ſuchen, oder, ſofern die quantitative Beſtimmtheit von der Materialität der Dinge abhängig gedacht wird, den Grund der Plurification innerhalb derſelben Species in die Materie als ſolche verlegen. Letzteres iſt unzuläſſig, weil in dieſem Falle eine beſtimmte Singularität, die in Folge der Corruption einer anderen Singularität aus einer beſtimmten Materie herausgebildet wurde, mit der corrupten Singularität identiſch ſein müßte.[1] Dasſelbe Argument läßt ſich gegen diejenigen verwerthen, welche die Quantitas interminata[2] zum Individuationsprincipe machen wollen; ſie müßten gegen die geſunde Vernunft und gegen ihre eigene Meinung zugeben, daß eine durch Generation einer anderen ſpecifiſch verſchiedenen Subſtanz aus einer beſtimmten Materie corrumpirte Subſtanz aus derſelben Materie als numero eadem wiedererzeugt werden könnte.[3]

Es handelt ſich ſchließlich nur noch um die ontologiſche Beſtimmtheit jener poſitiven Entität, kraft welcher eine beſtimmte Subſtanz

---

Sed ista non conveniunt enti per accidens; de generari patet 6 Metaph., de operari patet, quia unum per se agens est unum per se ens, et hoc in uno ordine causae. 2 dist. 3, qu. 4, n. 1.

[1] Materia est eadem in generato et corrupto; ergo habet eandem singularitatem in genito et corrupto. 2 dist. 3, qu. 3.

[2] Von der Quantitas terminata könnte ſelbſtverſtändlich ohnedieß keine Rede ſein: Quantitas terminata sequitur esse formae in materia, et per consequens singularitatem substantiae; quia sicut substantia est causa ejus ut est determinata, ita haec substantia est causa ejus ut est haec determinata. 2 dist. 3, qu. 4, n. 10.

[3] Primo ignis ex aqua, secundo aqua ex igne. Aqua primo corrupta et aqua secundo genita habent eandem materiam et sunt ejusdem speciei, ergo sunt realiter haec aqua; igitur primum redit naturaliter idem numero, quod est contra eos. 2 dist. 3, qu. 5.

zur individuirten Substanz wird.[1] Sie ist allerdings eine Realitas, kann aber nicht im eigentlichen Sinne als eine Res bezeichnet werden, so wenig als die Realitates, von welchen Genus und Differenz einer specifischen Wesenheit herzunehmen sind, als Res bezeichnet werden können, da sie eben nur die formaliter verschiedenen Realitates einer und derselben Res sind. Diese Res ist die Wesenheit einer bestimmten Substanz, und zu dieser Wesenheit oder Natura tritt die individuirende positive Entität als Ultima realitas entis hinzu, welche als solche die letzte, durch nichts Anderes mehr zu überbietende Determination eines Ens determinabile ist. Dadurch, daß sie ultima realitas entis, beziehungsweise ultima realitas formae ist, unterscheidet sie sich ihrem Begriffe nach von der Specifica realitas entis und von der specificirenden Form, durch welche die Specifica realitas entis gewirkt wird.[2] Die Specifica realitas erwirkt das Esse quiditativum eines Compositum, dessen constitutiver Theil sie als Forma specificans ist; die Entitas individui aber steht jeder quiditativen Entität als primo diversum gegenüber,[3] womit eine gewisse Aehnlichkeit der die ultima realitas entis wirkenden positiven Entität mit der ultima differentia specifica nicht in Abrede gestellt werden soll.[4]

Duns Scotus theilt die geschöpflichen Substanzen in einfache und zusammengesetzte Substanzen; die einfachen Substanzen sind die intellectiven, die zusammengesetzten die quantitativ begrenzten Körpersubstanzen. Wie die Materie aller geschöpflichen Substanzen eine gemeinsame ist, so im Besonderen auch weiter wieder jene der körperlichen Substanzen, der himmlischen und sublunarischen. Im Festhalten an der Gleichartigkeit der Materie der himmlischen und irdischen Körper zeigt sich Scotus wieder von Roger Baco beeinflußt,[5] und

---

[1] 2 dist. 3, qu. 6, n. 15.

[2] L. c., n. 12.

[3] Quod probatur ex hoc, quia intelligendo quamcunque entitatem quiditativam, loquendo de quiditativa entitate limitata, non habet in quiditate intellecta, unde ipsa sit haec; ergo illa entitas, quae de se est haec, est alia entitas a quiditate, vel ab entitate quiditativa; non potest ergo constituere totum, cujus est pars, in esse quiditativo, sed in esse alterius rationis. Ibid.

[4] Ultima differentia specifica est primo diversa ab alia, illa scil., quae habet conceptum simpliciter simplicem; et quoad hoc dico, quod differentia individualis assimilatur differentiae specificae ultimo sumtae, quia omnis entitas individualis est primo diversa a quocunque alio. L. c., n. 13.

[5] Vgl. unsere Abhandlung: Kosmologie u. s. w. des R. Baco, S. 53.

nimmt Stellung gegen Thomas Aquinas, Heinrich von Gent u. A., welche das Gegentheil behaupten. Thomas[1] bekämpft Avicebrons' Annahme einer Gleichartigkeit der Materie alles Körperlichen; sie hänge zusammen mit der Annahme einer unverlierbaren Form aller Materie, woraus folgen würde, daß es eine Generation und Corruption der Körper nur beziehungsweise geben könne. Aristoteles beweise[2] aus dem Unterschiede der Bewegungen der himmlischen Körper von jenen der sublunarischen Körper eine verschiedenartige Beschaffenheit beider; die der Contrarietät ermangelnde Kreisbewegung der ersteren deute auf eine der Contrarietät, somit der Generation und Corruption entrückte Beschaffenheit derselben hin, während die irdischen Körper generabel und corruptibel seien, somit auch eine den sublunarischen Generations- und Corruptionsprocessen angepaßte Materie haben müssen. Nach dem Dafürhalten des Duns Scotus[3] hat Aristoteles den Himmel als eine einfache Substanz genommen; denn er behauptet die Ewigkeit des Himmels, somit das mit dem Ewigsein verbundene nothwendige Sein desselben, womit sich die Annahme einer passiven Potenzialität oder Materie der Himmelskörper nicht vertrage.[4] Demzufolge habe Averroes, welcher eine Zusammensetzung des Himmels aus Materie und Form verwirft, zweifelsohne den Aristoteles am richtigsten aufgefaßt.[5] Auch lasse sich eine natürliche Incorruptibilität des Himmels nur unter der Voraussetzung der Einfachheit seiner Substanz vertreten; die Meinung, daß die Annahme einer von der Beschaffenheit der sublunarischen Materie abweichenden himmlischen Materie die Incorruptibilität denkbar mache, beruht auf einem Verkennen des eigentlichen Grundes der Corruptibilität des Körperlichen.[6] Dieser Grund liegt in der von der Formirung der himmlischen Materie unabtrennlichen Privation, welche

[1] 1 qu. 66, art. 2.

[2] Vgl. Aristot. Coel. I, c. 2.

[3] 2 dist. 14, qu. 1, n. 2 ff.

[4] Scotus citirt zum Erweise dessen Metaph. IX, text. 17 d. i. Metaph. VIII, p. 1050. b, lin. 7 ff.: Ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον. λόγος δὲ ὅδε. Πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστι.

[5] Scotus citirt Averroes de substantia orbis: Dicamus igitur, quomodo illud corpus non componitur ex materia et forma, sicut generabilia et corruptibilia componuntur; nulla enim potentia est in ea omnino; non enim in quo est potentia, nisi ad duo contradictoria.

[6] Non est materia per se ratio corruptibilitatis, inquantum est in potentia ad formam aliam ab ea, quam habet; sed inquantum est in potentia

es zu keiner absoluten Erfüllung des Formhungers der Materie gelangen läßt.[1] Denn hiezu wäre nöthig, daß die ertheilte Form alle anderen wenigstens virtuell in sich schlösse, was bei der Form der himmlischen Materie nicht der Fall ist.[2] Demzufolge muß an der natürlichen Auflöslichkeit der himmlischen Körperlichkeit festgehalten werden; und wenn die Philosophie zur entgegengesetzten Ansicht hindrängt, so folgt daraus, daß physische Materialität und die mit derselben verbundene Auflöslichkeit der himmlischen Körperlichkeit eine theologische Wahrheit ist, welche im Gegensatze zur gemeinhin geltenden Lehre der Philosophen zu vertreten ist.[3] Die relative Incorruptibilität der himmlischen Körper besteht darin, daß sie durch kein außer ihnen befindliches natürliches Agens aufgelöst werden können; woraus jedoch keineswegs folgt, daß sie ihrer Natur nach unauflöslich wären.

Sofern der Himmel eine zusammengesetzte Substanz ist, kann er als beseelt gedacht werden.[4] Augustinus hielt es nicht für unmöglich, Hieronymus spricht es direct aus; Johannes Damascenus stellte es allerdings in Abrede, ohne daß jedoch seine abweichende Ansicht sich ausreichend begründen ließe. Man sagt, eine Animation der Gestirne sei zwecklos, da nur sensible Körper der Seele als Organe zu dienen geeignet seien.[5] Es lassen sich indeß außer den Diensten, welche ein sensibler Körper der Seele leisten soll, noch andere Zwecke der Animation denken, zu deren Erreichung keine sensible Körperlichkeit erfor-

---

ad privationem formae, quam habet. Similiter Philosophus non ponit materiam, nisi propter potentialitatem ad mutationem; in coelo non est potentialitas mutationis nisi ad ubi. 2 dist. 14, qu. 2, n. 2.

[1] Nulla forma complet totum appetitum materiae suae respectu alterius formae, nisi det actum oppositum privationi formae illius; forma coeli non dat actum oppositum privationi cujuscunque formae alterius a se, puta formae ignis, ergo privatio formae ignis ibi manet. L. c., n. 3.

[2] Nulla forma dat actum oppositum privationi cujuscunque formae, nisi in se contineat omnes formas saltem virtualiter; sed forma coeli non sic continet omnes formas, quia non animam intellectivam. Ibid.

[3] Secundum theologos ponenda est materia ibi, quia illud chaos, quod ponitur ab eis attigisse usque ad coelum empyreum, erat materia omnium corporalium contentorum a coelo empyreo; et ita ponetur materia secundum se, et quantum est ex se ejusdem rationis in quocunque. Et ita habent discordare a Philosopho in hac propositione: Coelum est necessarium et incorruptibile. L. c., n. 4.

[4] L. c., n. 5.

[5] Vgl. Thomas 1 qu. 70, art. 3.

derlich ist; auch scheint es, daß die Seelen der himmlisch verklärten Menschen nicht an die Dienste des Körpers gewiesen sind, und doch ist im Namen der Vollendung ihre Vereinigung mit ihren einstmals besessenen Leibern gefordert. Die Unbeseeltheit der Gestirne kann jedenfalls nur als Glaubenssatz, nicht aber als denknothwendige Vernunftwahrheit Geltung beanspruchen. Averroes scheint sie als beseelt angesehen zu haben; Aristoteles stellte die Beseelung derselben in Abrede, weil sich seine Anschauung von der Einfachheit der himmlischen Substanz damit nicht vertrug.[1]

Scotus spricht, wie wir oben sahen,[2] zwar vom Empyreum, jedoch so, daß man zweifeln muß, ob er an die Realität desselben glaubt. Jedenfalls hält er es für eine der physikalischen Forschung entrückte Räumlichkeit, und läßt es deßhalb da, wo er von der Zahl der Kreise des sichtbaren Himmels handelt, unerwähnt. Auch hierin dürfte eine Nachwirkung des Einflusses Roger Baco's[3] auf Scotus zu erkennen sein, obschon das astronomische System des Scotus von jenem Baco's durchaus verschieden ist. Die von Scotus aufgezählten neun Himmel sind die sieben Planetenhimmel, der Fixsternhimmel und das Mobile primum, welches als Ursache der täglichen Umdrehung des gesammten Himmels vom Fixsternhimmel unterschieden werden und eine von der eigenartigen Bewegung desselben unterschiedene Bewegung haben muß.[4] Die Planeten stehen nicht nur gleich den Fixsternen zu verschiedenen Zeiten ungleich weit von den Himmelspolen ab, sondern zeigen auch Verschiedenheiten in ihren Bewegungen durch

[1] Quicquid sit de Averroe, non dicamus Aristotelem recessisse a positione prima (siehe oben S. 269, Anm. 3), nec verba ejus cogunt hoc sibi imponere, quia ubicunque vocat animam coeli, exponatur quantum ad conditionem, qua anima est motrix, non qua est forma; et illa anima est Intelligentia propria motiva hujus orbis conjuncta huic ut motrix propria. L. c., n. 3.

[2] Siehe vor. S., Anm. 3.

[3] Vgl. unsere Abhandlung über die Kosmologie u. s. w. des Roger Baco S. 51 ff. Ebendas. auch Albert's System der himmlischen Kreise und Bewegungen. Ueber Thomas' hieher bezügliche Lehre vgl. meine Schrift über Thomas Aquinas II, SS. 284 ff. und 235 ff.

[4] Motus diurnus non est motus proprius coeli stellati, cum illud coelum moveatur alio motu, sicut probatum est ex considerationibus. Non enim quaecunque stella fixa semper aeque distat a polis immobilibus; nec etiam semper in temporibus aequalibus aeque distat a capitibus Arietis et Librae; ergo iste motus diurnus est proprius alicujus alterius corporis. 2 dist. 14, qu. 2, n. 3.

den Thierkreis, und sind endlich im stetigen Wechsel ihres Abstandes vom Erdmittelpunkte begriffen. Dieses letztere Phänomen, welches unter dem Namen des Motus elevationis et depressionis bekannt ist, läßt sich nur unter Annahme excentrischer Sphären der Planetenhimmel erklären.[1] Da unter Voraussetzung solcher excentrischer Sphären jeder Planetenhimmel mindestens drei Sphären in sich fassen muß, so ergibt sich hieraus unter Hinzunahme einer obersten und untersten einschließenden Sphäre des Planetenhimmels eine Zahl von 23 Sphären desselben;[2] zu diesen den achten und neunten Himmel hinzugerechnet, sind im Ganzen 25 besondere Himmelskreise zu zählen.

Von den Gestirnen gehen Actionen auf alles Sublunarische aus, auf die Elemente, auf die leblosen Gebilde und Körper der sublunarischen Sphäre, sowie auf die belebten Gebilde der Erde. Auf die Elemente wirken die Gestirne alterativ und generativ;[3] sie üben auch eine locomotive Wirkung auf die Luft- und Feuersphäre,[4] sowie auf

[1] Non potest vitari inconveniens de incisione vel simultate corporum vel vacuo, nisi attribuendo cuilibet planetae ad minus tres coelos circumdantes terram, quorum duo extremi, videlicet superior et inferior, habent superficies ultimas concentricas, videlicet superius convexam et inferius concavam; habent autem illa duo superficies alias duas, videlicet superius concavam et inferius convexam excentricas mundo; et inter illas duas superficies sit tertius orbis qui dicitur deferens, eccentricus quidem terrae, concentricus autem illis duabus superficiebus deferentibus, ita quod illi duo revolventes ad quamcunque moveantur partem, non sequitur vacuum; semper enim spissior pars unius est contra partem minus spissam alterius et e converso. Similiter qualitercunque moveatur deferens inter istos duos revolventes, ex motione ejus non sequitur vacuum nec scissio, quia superficies sunt ambae eccentricae illis superficiebus, inter quas continetur et movetur. L. c., n. 6. (Vgl. die dem Texte der angeführten Stelle eingefügte Zeichnung in Wadding's Ausgabe l. c.)

[2] Die Frage über die Epicyclen will Duns Scotus auf sich beruhen lassen, obschon nach seinem Dafürhalten ohne dieselben die Processio, Statio und Retrogradatio der Planeten sich kaum erklären lassen.

[3] Accedente enim sole et aliis calidis ad zenith alicujus regionis elementa superiora scil. ignis et aer augentur, et inferiora scil. terra ex aqua minuuntur et convertuntur in superiora; et e converso recedente sole et accedentibus stellis effective frigidis, ut est Saturnus et Mercurius, accidit generatio elementorum aquae et terrae. 2 dist. 14, qu. 3, n. 2.

[4] Superior enim pars aeris fertur circulariter ad motum coeli, quod patet, quia impressiones ignitas ut cometas et hujusmodi, quae in illis locis generantur, videmus transferri circulariter; et multo magis sphaera ignis, quae est propinquior coelo, movetur motu circulari ad motum corporis coelestis. Ibid.

das Waſſerelement aus.[1] Die Geſtirne erwirken die Bildung der zuſammengeſetzten Körper der ſublunariſchen Region (corpora mista), ſowohl der unvollkommenen Gebilde der höheren Luftregion (mista imperfecta), deren Stoff die Dünſte ſind,[2] als auch der ſoliden Körper der Erdſphäre (mista perfecta.)[3] Wäre die nothwendige und determinirte Wirkung der Geſtirne auf die Dünſte der höheren ſublunariſchen Regionen den Aſtrologen genau bekannt, ſo müßten ſie auch die Reſultate dieſer Wirkungen genau anzugeben wiſſen; Duns Scotus hält dafür, daß dieſelben nur von den himmliſchen Geiſtern genau erkannt würden, ſomit die von Baco ſo hoch geprieſene Astronomia iudiciaria in einer den zeitlichen Erdenmenſchen unerreichbaren Höhe ſchwebe.[4] Die Geſtirne wirken endlich auch auf die lebendigen Erdweſen, ſelbſt auf den Menſchen ein. Sie nehmen Einfluß auf die Erzeugung und Auflöſung der Gebilde der lebendigen Erdweſen;[5] durch ihre Einwirkung auf die Sinnesorgane des Menſchen können

---

[1] Luna causat motum in mari, qui vocatur fluxus et refluxus, et ex hoc supponunt astrologi per experimentum, quod luna habet dominium super humida, sicut sol circa sicca. Ibid. Die näheren Ausführungen über Urſache der Fluth und Ebbe. L. c., n. 3 et 4. Vgl. damit Baco's Erörterungen: Kosmologie u. ſ. w. des R. Baco. S. 112 f.

[2] Mista imperfecta ut impressiones quaedam generantur a stellis. Nam materia illarum impressionum, quae est vapor, non elevatur ad locum generationis illarum, nisi per calorem incorporatum vel virtute alicujus stellae; et hoc maxime patet in stellis comatis, quae non tantum moventur ab oriente in occidens sequendo motum coeli, sed ab aquilone ad austrum sequendo scil. determinatum motum alicujus planetae, a quo generantur. L. c., n. 5.

[3] Habent actionem in mista perfecta inanimata, ut sunt metalla, quae a quibusdam regionibus generantur ex constellatione habente respectum ad illam regionem et non ad aliam; nam terra non est activa talis diversitatis. Ibid.

[4] Astrologi non sciunt perfecte qualitates et virtutes coelorum et stellarum concurrentium ad talem effectum, quas si cognoscerent, possent de his judicare; et ideo credo, quod angeli habent harum perfectam notitiam, ita quod possint de his bene judicare et quoad tempus, quando venturi sunt illi effectus, et quoad qualitatem eorum vel quantitatem, et etiam si talis effectus sit impedibilis per aliam stellam. Poterunt enim scire, quod non elevabitur nisi tantum de materia vel sic, et possunt scire si erunt venti dissipantes, et in quo situ et ubi dissipabuntur et cadent. Ibid.

[5] Habent actionem super animata, alterando scil. corpora mixta ad qualitatem convenientem vel disconvenientem animae perficienti tale corpus; et ita possunt agere ad generationem et corruptionem. L. c., n. 6.

sie selbst auf den Intellect[1] und Willen[2] des zeitlichen Erdenmenschen Einfluß nehmen, freilich nur in nachtheiliger Weise und in Folge der durch den Sündenfall herbeigeführten Beschaffenheit des Menschenwesens. Jedenfalls ergibt sich aber hieraus, daß die Prognostikationen der Astrologen auch in Bezug auf die willkürlichen Handlungen der Menschen nicht unbegründet sind.[3] Auch die Arzneikunde thut wohl, sich an der Gestirnkunde zu orientiren;[4] ein contingentes Geschehen in der Natur, welches die Möglichkeit seines Gegentheiles zuläßt, gibt es überhaupt nur darum, weil es außer den Substanzen und Kräften der sichtbaren Natur auch einen Willen der geistbegabten Geschöpfe, zuhöchst einen souveränen göttlichen Willen gibt. Gäbe es keinen freien Willen, so müßte Alles nach dem Gesetze streng determinirter Nothwendigkeit vor sich gehen.[5]

[1] Organa sensuum, quae sunt corpora mixta, possunt immutari et alterari ad aliquem gradum convenientem illis, ut nata sunt esse organa sensuum, et etiam ad disconvenientem sensui, et ita posset organum corrumpi et laedi, et per consequens possunt habere aliquam actionem quoad intellectum quodammodo; quia si deordinatur sensus in actu suo, per consequens deordinatur intellectus, ut puta in phreneticis et lunaticis, in quibus est imaginatio confusa. Ibid.

[2] Possunt enim appetitum sensitivum alterare, ut magis inclinetur ad hoc quam ad illud; et quia in viatore voluntas rationalis inclinatur ad prosequendum, quod efficaciter appetitur ab appetitu sensitivo, ideo hoc modo inclinant voluntatem planetae et alia corpora coelestia; in nullo tamen necessitatur absolute voluntas propter hoc, sed ex sua libertate potest contraire. Ibid.

[3] Propter istam pronitatem ad sequendum appetitum sensitivum contra dictamen rationis, quam causant corpora coelestia, accidit frequenter astrologos praenosticare de motibus hominum, puta quod erunt luxuriosi, vel per hujusmodi constellationes nativitatis; non quod ita eveniat necessario, quod non posset aliter de his quae dependent a voluntate rationali, si homo vellet magis sequi per voluntatem legem rationis quam sensus; sed: „Cogitationes hominum pronae sunt ad malum" (Gen. 8, 21), et „Perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus" (Eccle., 1, 15).

[4] Sed quid de infirmitatibus? Aguntne stellae ad hoc? Dico quod sic. Habent enim aliquam actionem dispositivam in remittendo et intendendo qualitates et hujusmodi; et sic est conveniens et necessarium, quod bonus medicus habeat scientiam astronomiae; possunt enim propinare aliquo tempore medicinam quae interficit, quae tamen alio tempore liberaret. L. c., n. 7.

[5] Circumspecto omni libero arbitrio humano, angelico et divino omnia eveniunt de necessitate, et nihil contingenter eveniret, et nihil esset in entibus in potentia ad contradictoria. Ibid.

Die wesentliche Form alles Geschehens in der sichtbaren Wirklichkeit ist die Bewegung, welche in Zeit und Raum vor sich geht. Die Zeit, das Maaß der Bewegung, ist von der Bewegung nicht sachlich, sondern nur dem Begriffe nach verschieden,[1] gleichwie die Zahl von dem Gezählten nur dem Begriffe nach, nicht sachlich verschieden ist.[2] Die Behauptung des Gegentheiles würde zu ihrer Consequenz das Undenkbare haben, daß zwei Accidenzen derselben Species in demselben Subjecte zugleich vorhanden sein können.[3] Eine selbstverständliche Folge des Gesagten ist, daß der Zeitbegriff objective Realität hat. Wenn nun Aristoteles[4] und auch Augustinus[5] behaupten zu wollen scheinen, daß die Zeit etwas rein Subjectives sei, was nur im menschlichen Denken Realität habe, so wird, um ihren Nach-

[1] Motus et tempus non dicunt diversas res absolutas, sicut quantitas et qualitas ei inhaerens, sed omnino dicunt eandem secundum diversas rationes denominatam aliquando tempus, aliquando motus . . . Sub ratione scil. temporis est suiipsius mensura; sub alia ratione scil. sub ratione motus est mensura alterius; et eidem rei conveniunt aliqua sub una ratione, quae nullo modo conveniunt eidem rei sub alia ratione. Rer. princip. qu. 18, art 1, n. 4.

[2] Numerus ex divisione unitatis continui surgens nullam rem positivam addit super ipsam unitatem continuitatis, a qua illae unitates numerum constituentes oriuntur. Nec dicreta quantitas, sicut numerus in genere quantitatis dicit aliquam formam positivam, aliam a forma continuitatis. O. c., qu 16, art. 1, n. 16.

[3] Duo accidentia ejusdem speciei simul esse non possunt. Longitudo autem sive dinumeratio motus et temporis simul sunt, et constat quod sunt ejusdem speciei, cum duratio cujuslibet rei sit, secundum quod priori succedit posterius per corruptionem prioris et posterioris generationem. O. c., qu. 18, art. 1, n. 4.

[4] Duns Scotus bezieht sich auf die Aristotelischen Erörterungen über die Zeit in Physic. IV, capp. 10 ff., deren Resultat er nach eingehenden exegetischen Erörterungen in folgenden Worten zusammenfaßt: Patet, quod secundum opinionem Aristotelis et Avicennae tempus habet rationem formalem ab anima; et quod ista intentio, quae est tempus, fundatur super motum, ut in partibus motus invenitur ratio prioris et posterioris, quae non inveniuntur in eo nisi ab anima. O. c., qu. 18, art. 2, n. 11.

[5] Duns Scotus verweist auf Augustin, Confess. XI, capp. 25 ff., und hebt speciell c. 28 wörtlich aus; er bezieht sich nebstdem auch noch auf einzelne Stellen in capp. 17, 18, 20 desselben Buches zurück, und resumirt seine Untersuchung wie folgt: Ecce igitur positio Augustini de tempore, quod non sit nisi in anima, et quod etiam ejus partes praesentes sunt, ac per hoc sunt. Unde et ratio sua tota est, ut frequenter patuit, quod partes ejus, ut sunt in re extra, non

weisungen gerecht werden zu können, eine vermittelnde Ansicht platzgreifen müssen; man wird zwischen dem Esse materiale und Esse formale der Zeit zu unterscheiden, und letzteres in die menschliche Seele zu verlegen haben, was auch durch die selbsteigenen Worte des Aristoteles bestätiget zu werden scheint.[1] Zeit, Bewegung und die durch die Bewegung introducirte Form besagen eine und dieselbe Sache, wenn schon unter verschiedenen Beziehungen. Die Bewegung steht zur Form, welche mittelst der Bewegung wird, in engster Beziehung, die Form aber als werdende ist der Sache nach dieselbe, die als gewordene dem Subjecte bleibend inhärirt;[2] also haftet an der Form als solcher die Ratio motus,[3] und die Bewegung ist eben nur dem Begriffe nach, nicht aber der Sache nach von der Form unterschieden.[4] Wie die Form zur Bewegung sich verhält, so die Bewegung zur Zeit; denn auch Zeit und Bewegung sind der Sache nach dasselbe, obschon die Zeit dem Begriffe nach von der Bewegung unterschieden ist. Sofern die Bewegung etwas Sachliches ist, was unabhängig vom Denken der Seele besteht, muß auch die Zeit ein

---

sunt; igitur nec tempus fit ex talibus, sed conceptus; ergo conceptus praesens in anima de praeterito et conceptus praesens de futuro et de praesenti isti conceptus durant et perseverant in anima, et sunt actu entia, et mensurant motum intrinsecus aut extrinsecus secundum modum jam dictum, et ideo tempus solum, ut dicit, est in anima. O. c. qu. 18, art. 2, n. 14.

[1] Scotus bezieht sich hier auf Aristot. Physic. IV, p. 223. a, lin. 25 ff. und fügt erklärend hinzu: Vult Aristoteles, quod tempus inest omnibus rebus per motum in terra, in mari et in coelo, cum sit passio et mensura motus, nec possint ab invicem separari. Motus autem est aliquid reale praeter actionem et conceptum animae. Quod autem aliquem modum essendi habeat ab anima immediate, concedit arguens, quod tempus est numerus; ergo numerans, hoc autem est anima. L. c., n. 16.

[2] Si fieri formae, per quod, ut dixi, inest ei ratio motus, addat aliquam rem super ipsam formam, tunc ab agente non fit per se et immediate forma, sed potius fit illa res, quam addit, ut dicis, ipsum fieri super ipsam formam; et tunc a caliditate non fit principaliter calor, sed aliud, quod non est calor; quod est falsum. L. c., n. 18.

[3] Motus, quo forma introducitur, non est aliud, quam successio et continuitas formae, introductio et eductio, et continuum fieri ipsius formae. Et eadem res ab ipso actu informandi et inhaerendi et perficiendi dicitur forma; ab actu vero, qui est fluxus et fieri, dicitur motus. L. c., n. 17.

[4] Ratio istorum est diversa, quia forma dicit essentiam suam per modum cujusdam absoluti inhaerentis et quiescentis; motum autem dicit essentiam suam per modum respectivi continue fluentis, non quiescentis. Ibid.

vom Denken der Seele unabhängiges Sein haben; soweit aber in der Bewegung etwas ist, was nur der Gedanke in derselben unterscheidet, muß dasselbe auch in Bezug auf die Zeit gelten. Dasjenige, was in der Bewegung einzig dem Gedanken angehört, ist die Relatio Prioris et Posterioris; und eben diese Aufeinanderbeziehung von Früherem und Späterem macht auch das bloß im Denken existirende Sein der Zeit aus. Während es aber keine Bewegung ohne Zeit geben kann, ist das Sein der Zeit im Gedanken möglich, ohne daß es eine Bewegung gebe, deren Maß die Zeit ist. So scheidet sich die Zeit ihrem formellen Esse nach von der Bewegung ab. Die Bewegung als solche ist Transmutation in continuirlicher Succession; die Zeit ist allerdings Mensur des Motus continuus, aber es gehört nicht zu ihrem formellen Esse, diese Mensur zu sein.[1]

Die Zeit ist gleich dem Aevum und der Aeternitas ein Maaß, welches im Unterschiede von dem an die Essenzen der Dinge angelegten Maaße an die Existenzen derselben angelegt wird, und die Dauer dieser Existenzen zu seinem Gegenstande hat.[2] Die Aeternität ist das Maaß der göttlichen Existenz; das Aevum das Maaß jener Dinge, deren Esse zwar nicht actu, aber der Potenz nach variabel ist; die Zeit das Dauermaaß des quoad actum et potentiam variablen, der Mutation und Bewegung unterworfenen Seins. An dem Esse der generablen und corruptiblen Dinge ist aber zu unterscheiden zwischen dem Esse substantiale und den alterablen Qualitäten desselben; nur die Alterationen der letzteren unterliegen, soweit dieselben in continuirlicher Aufeinanderfolge vor sich gehen, dem Maaße der Zeit, das inmitten dieses zeitlichen Wandels beharrende Esse substantiale hat sein Maaß im Aevum. Ganz und ausschließlich unterliegt eigentlich nur die Bewegung als solche dem Maaße der Zeit; die Qualitäten und Quantitäten, in welchen alterative und augmentative Bewegungen vor sich gehen, unterliegen wohl gleichfalls der Mensur der Zeit, aber nicht unmittelbar, wie die Bewegung als solche, weil sie durch das relative Festhalten ihrer Theile sich jener

[1] Tempus inquantum tempus est mensura motus secundum prius et posterius. Prius autem et posterius, ut dicunt rationes inter se discretas, non sunt in aliquo continuo, nec permanenti nec successivo, nisi per animam; et ideo tempus, ut sequitur motum, secundum rationem continuitatis solum, non habet perfectam rationem temporis. O. c., qu. 18, art. 3, n. 26

[2] Rer. princip. qu. 19, art. 3.

Mensur einigermaßen entziehen;[1] jene Qualitäten und Quantitäten aber, welche ihre Theile in gesammelter Simultaneität behalten so lange sie selber bestehen, fallen unter das Maaß des Aevum.[2] Der Zeitraum, welcher die Dauer einer generablen und corruptiblen Sache umspannt, heißt Periode,[3] deren Länge oder Kürze bei den irdischen Substanzen durch die Einflüsse siderischer Potenzen bestimmt wird. Den Haupteinfluß auf das irdische Generationsleben äußert die Sonne; aber auch die übrigen Planeten erweisen sich hiebei wirkungsvoll, und zwar nicht bloß jeder einzeln für sich, sondern auch durch die Constellationen, welche sie unter einander bilden, deren einige wirkungsvoller als andere sind; so wie umgekehrt auch die Corruption nicht bloß durch das Evanesciren der generativen siderischen Einflüsse, sondern auch durch die conträren Aspecte der Planeten bedingt ist. Die Himmelskörper unterliegen in ihren Bewegungen selbstverständlich dem Maaße der Zeit, ihre Substanz aber nur insofern, als Gott durch Subtraction seiner erhaltenden Kraft ihrem Dasein ein Ende in der Zeit setzen sollte. Die unkörperlichen englischen Substanzen können weder in Bezug auf ihre Wesenheiten noch in Bezug auf ihre Actionen[4] dem Maaße der Zeit unterliegen.

---

[1] Est alia res, quae habet in suo esse partium successionem, ut sunt illae qualitates et quantitates, in quibus sunt motus alterationis et augmenti, et retinent partes simul post acquisitionem, necessario tamen periodialiter amittendas per actionem contrariorum in eis; et talia quoad partes successivas per se, sed non primo, mensurantur solo tempore. L. c., n. 22.

[2] In quantum tamen tales qualitates et quantitates simul habent illas partes in esse, non mensurantur proprie tempore, sed quodammodo aevo; tempore tamen, in quantum partes, quae simul sunt, necesse habent periodialiter quandoque suum esse amittere. L. c., n. 22. Genauer und einläßlicher äußert sich Duns Scotus hierüber 2 dist. 2, qu. 4, n. 10. Vgl. ferner die unten im zehnten Abschnitte bei Auseinandersetzung des äviternen Seins der Engel citirte Stelle aus 2 dist. 2, qu. 4, n. 25.

[3] Periodus vocatur illa aetas vel mensura, secundum quam quaelibet res generabilis et corruptibilis nata est durare naturaliter et non plus. L. c., n. 23.

[4] Potest concedi, quod intellectio angeli non raptim est, sed durat cum aliquo tempore nostro, et tamen non propter hoc sequitur quod sit in tempore. Potest enim, quod est in aevo, durare cum nostro tempore. Vel potest dici, quod aliqua intellectio potest inesse angelo praecise cum instanti temporis nostri, et post illud instans potest habere aliam intellectionem immediate. 2 dist. 2, n. 13.

Die Zeit fällt unter die Kategorie der Quantität, und zwar sowohl effective als auch formaliter;[1] effective, sofern sie ihr Wesen und ihre Quantität von der Bewegung hat, formaliter, sofern sie primo modo per se quantitatives Sein hat. Dadurch unterscheidet sie sich aber sowohl von der Bewegung, als auch vom Raume, welche beide nicht unter die Kategorie der Quantität fallen; die Bewegung nicht, weil dasjenige, was sie ihrem Begriffe nach ist, auch einem Untheilbaren zukommen kann; der Raum nicht, weil er eine besondere, von jener der Quantität verschiedene Kategorie constituirt. Das Wesen des Raumes ist die Immutabilitas in ultimo; das in der Begriffsbestimmung des Raumes enthaltene Merkmal: Ultimum corporis continentis, gehört nicht zum Begriffe des Raumes oder Ortes, der nicht mit der Oberfläche des im Raume locirten Gegenstandes verwechselt werden darf.[2] Der Ort ist dasjenige, von wo aus und zu welchem hin ein irgendwie locirter Gegenstand sich bewegt.[3] Der Engel ist nicht nothwendig im Raume, da die Engel auch für sich allein ohne die sichtbare Welt von Gott hätten in's Dasein gerufen werden können;[4] aber es ist ihnen eine gewisse passive Potenzialität eigen, vermöge welcher sie einen Ort einnehmen können. Als unkörperliche Wesen können sie einen Ort nicht commensurativ erfüllen.[5] Ihrem Wesen nach in potentia ad ubi gemeinhin, sind sie durch den göttlichen Schaffensact in den Ueberraum der Schöpfung verwiesen worden, können sich aber auch durch sich selbst zu einem bestimmten Ubi hinbewegen.[6]

---

[1] Sup. Praedicam., qu. 23.

[2] O. c., qu. 21.

[3] Locus est, unde et ad quem locatum movetur; et non movetur cum locato, nec ad eundem terminum specie; quia ille terminus corporis est superficies, quae non est terminus loci, nisi locus esset corpus. O. c., qu. 23.

[4] 2 dist. 2, qu. 6, n. 11.

[5] Non est in loco commensurative, quia non habet partem et partem cum partibus loci. L. c., n. 15.

[6] Die Möglichkeit einer örtlichen Bewegung der Engel wird von Scotus gegen Roger Baco umständlich erhärtet. Vgl. hierüber unsere Abhandlung: Die Kosmologie u. s. w. des Roger Baco, S. 31—34.

Neuntes Capitel.

Die Anthropologie und Psychologie des Duns Scotus.

Die Constituenten des Menschenwesens sind Seele und Leib als Formal- und Materialprincip desselben.[1] Diese Anschauung vom Menschenwesen hält die richtige Mitte inne zwischen der Ansicht Plato's, welcher das Wesen des Menschen ausschließlich in den seelischen Theil des Menschen verlegt, und zwischen jener des Averroes, der das sinnlich lebendige Leibesgebilde des Menschen für den Menschen selber nahm und auch die Lehre des Aristoteles in diesem Sinne deutete, obschon sicher mit Unrecht.[2] Der Mensch stellt eine besondere, von allen Thierspecies unterschiedene Wesensspecies dar; er ist aber von allen Thieren durch den ihm eignenden Intellect unterschieden, also muß dieser das Formalprincip des Menschenwesens constituiren, und der Mensch als Compositum aus Leib und intellectiver Seele genommen werden. Die menschlichen Handlungen sind wie alle

[1] Rer princip., qu. 9.

[2] Duns Scotus führt (L. c., art. 2, n. 29 f.) verschiedene Stellen aus der Metaphysik des Aristoteles und aus desselben Büchern de anima an, um zu erweisen, daß Aristoteles den Intellect als einen Theil der menschlichen Seele, somit als etwas zur Wesensform des Menschen Gehöriges genommen habe. Als solche Stellen werden citirt Metaph. XI, p. 1070. a, lin. 26 (ἡ ψυχὴ . . . μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς) Anim. II, p. 413. b, lin. 25 (ἡ θεωρητικὴ δύναμις ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι); Anim. II, p. 414. a, lin. 12 (ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως); Anim. I, p. 403. a, lin. 7—10 (woselbst es von der Seele heißt, daß das Denken [νοεῖν] ihr am meisten als eigen zukomme, und ob mit oder ohne Vorstellen, schwerlich ἄνευ σώματος statthaben könne); Anim. I. p. 408. b, lin. 5 ff. (τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἰσι, τὸ δὲ κινεῖσθαί ἐστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς); lin. 13 ff. (βέλτιον μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ); lin. 26 ff. (τὸ δὲ διανοεῖσθει καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν ἔστι τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει); lin. 11 ff. (τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν ἔι τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν). — Averroes beruft sich für seine Anschauung auf den aristotelischen Ausspruch (Anim. III, p. 430. a, lin. 15 ff.), daß das Vorstellen zum Denken sich verhalte, wie die Farben zum Sehen; daraus würde aber, wenn Aristoteles es so wie Averroes gemeint haben sollte, nur folgen, daß die Seele eben so wenig denken könne, als die bemalte Fläche sehen kann (L. c., art. 2, sect. 1, n. 14).

Actionen der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen Actiones conjuncti;[1] sie könnten es nicht sein, wenn Leib und Seele nicht eine substanzielle Einheit darstellten, welche aber eben nur unter der Voraussetzung denkbar ist, daß Leib und Seele sich wie Stoff und Form eines und desselben Wesens verhalten. Allerdings sind die beiden Constituenten des Menschenwesens selber wieder aus Stoff und Form zusammengesetzt, indem der Leib als Körper seine besondere Wesensform hat, und die Seele nicht ein absolut einfaches Wesen gleich Gott, sondern wie alles Geschaffene eine zusammengesetzte Natur ist. Dieß hindert indeß nicht, daß beide zu einander in das Verhältniß von Stoff und Form treten; die Seele ist eben nur zufolge ihrer, von der Materialität als solcher unabhängigen Intellectivität Wesensform des Menschen,[2] und umgekehrt der Leib zufolge seiner corruptiblen Stofflichkeit das die incorruptible Seele als conservirende Wesensform postulirende Materialelement des Compositum humanum. Daraus folgt nun weiter, daß eigentlich nur der unsterbliche Mensch der wahrhafte und vollkommene Mensch ist, wie er in der Ordnung des Universums als vollkommene und unzerreißbare Einigung des Körperlichen mit dem Geistigen gefordert ist.[3]

Der Mensch ist seiner Idee nach die Verknüpfung zweier Welten, der geistigen oberen Welt und der sinnlichen unteren Welt, die sich in ihm begegnen, und zwar so, daß sich das Oberste der Sinnenwelt mit dem Untersten der Geistwelt zur innigsten Einheit zusammenschließt.[4] Die Einigung von Seele und Leib im Menschen ist inniger, als jede andere Einigung von Stoff und Form. Denn je vollkommener eine Wesensform ist, desto vollkommener durchdringt sie den von ihr formirten Stoff; die vollkommenste aller Wesensformen des Körperlichen ist unstreitig die intellective Seele als die höchste unter ihnen, demzufolge muß sie auch mit dem von ihr informirten Körper inniger als irgend eine Wesensform des Körperlichen geeiniget sein. Die intellective Seele ist, weil vollkommen frei von aller physi-

---

[1] Vgl. die in vor. Anm. von Duns Scotus aus Aristoteles angeführten Stellen.

[2] Anima humana secundum illam potentiam est forma hominis, de cujus esse non est materia, ac per hoc cadit in rationem formae. Rer. princip. qu. 9, art. 2, sect. 2, n. 33.

[3] O. c., qu. 9, art. 2, sect. 4, n. 76.

[4] O. c., qu. 9, art. 2, sect. 3.

schen Materialität, die feinste und eindringendste aller Formen; dazu kommt noch, daß das sensible Leibesgebilde in der denkbar vollkommensten Weise für die Einigung mit der intellectiven Wesensform zubereitet ist.[1] Daraus folgt, daß das Menschenwesen inniger als irgend eine andere zusammengesetzte Substanz ein Unum ist, zufolge der Convertibilität von Unum und Ens aber weiter auch mehr metaphysische Entität hat, als jede andere zusammengesetzte Substanz. Innerhalb der menschlichen Arteinheit bestehen gleichfalls wieder Unterschiede der Einigung, welche von der seelischen und leiblichen Beschaffenheit der Menschenindividuen abhängig sind;[2] darum war der Mensch in statu naturae conditae in vollkommenerem Sinne Homo et unus, als er es im Stande der gefallenen Natur ist; in noch vollkommenerer Weise wird es der Mensch in statu gloriae sein. Ihr vollkommenstes Sein aber haben Leib und Seele des Menschen in Christus, daher ihre Einigung in Christus die maßgebende Primität im Bereiche aller Composita naturalia behauptet.[3]

Das Intellectionsprincip im Menschen kann nicht schlechthin und absolut als Wesensform des Leibes bezeichnet werden, da dieser als Körper bereits eine Form hat, die ihn von anderen Körpern unterscheidet. Die intellective Seele ist Wesensform dieses Körpers, sofern derselbe durch die eigenartige Mischung der in ihm geeinigten stofflichen Elemente zur Reception der intellectiven Seele befähiget ist.[4] Um sie aber wirklich recipiren zu können, müssen aus dem derartig zubereiteten Stoffe die Organe der sensitiven Potenzen herausgebildet

[1] Illa forma est summe perfecta, cui debetur materia sub omni modo dispositionis. Corpus humanum continet omnem dispositionem humorum, omnem nobilitatem organorum saltem ratione consubstantialis sensitivae, ut illa est principium operandi omnem adaequationem et summam temperantiam miscibilium. Ergo forma intellectiva est summe perfecta in genere formarum, ac per hoc intimius unibilis materiae suae actu unietur et perficiet eam L. c., n. 72.

[2] Unus homo magis est homo et magis unus quam alius, secundum quod anima rationalis est completior et perfectior quam alia, et unum corpus alio in complexione et aequalitate elementorum perfectius. O. c., qu. 9, art. 2, sect. 4, n. 75.

[3] Ibid.

[4] Inquantum corpus est substantia mista, complexionata in altissimo et temperatissimo gradu mistionis et complexionis . . . . Isto modo intellectivum inquantum intellectivum est forma totius corporis et omnium partium ejus, ut unum perfectibile constituunt. O. c., qu. 9, art. 2, sect. 2, n. 55.

werden, durch welche der Leib zur Reception der Species sensibiles befähiget ist; der Leib als Organ der sinnlichen Apperception hat sein Complement und somit auch seine Wesensform in der Anima sensibilis.[1] Somit ist die Information des Leibes durch die Seele die Vorbedingung der Reception der intellectiven Seele, die als solche das eigentliche Formprincip ist, wie denn auch die sensitive Seele zugleich mit der Anima intellectiva dem Leibe infundirt wird, und umgekehrt die Zubereitung des körperlichen Stoffes für die Reception der Intellectivseele nicht ohne gleichzeitige Zubereitung desselben für die Reception der Anima sensibilis vor sich gehen kann. Die Anima sensitiva verhält sich zur Anima intellectiva als bloße Hilfspotenz, hat aber vor derselben voraus, daß sie den organischen Leib zu jenen Wirksamkeiten befähiget, vermöge welcher er der intellectiven Seele als Instrument zu dienen geeignet ist; aber weder sie und noch weniger die intellective Seele verleihen dem Leibe das Sein, das ihm als Körper zukommt, obschon dieser zu seiner Animation der Seele bedarf, welcher daher neben den Kräften der Intellection und Sensation auch jene der Vegetation zukommen müssen. Die Lineamente der Gestalt, welche das Product der elterlichen Zeugung anzunehmen hat, sind bereits im Zeugungssamen enthalten, in welchem virtuell der Zeugende selber enthalten ist und kraft dieser virtuellen Immanenz das Gezeugte nach sich gestaltet, daher der Mensch nur einen Menschen zeugen, d. h. nur die Entstehung und Gestaltung eines Menschenkörpers veranlassen kann.[2] Dasjenige aber, unter dessen wirksamen Einflüssen die Ausbildung der Körpergestalt vor sich geht, ist die intellective Seele, mit Beziehung auf welche das Körpergebilde sich entwickelt, und welche es in Kraft der ihm wurzelhaft geeinigten Anima sensitiva zum Sensationsorgan gestaltet, während sie es in Kraft der ihr gleichfalls wurzelhaft geeinigten Anima vegetativa lebendig erhält, und hiedurch alle anderen vom Lebendigsein abhängigen Acte und Functionen der sensiblen Leiblichkeit ermöglichet.

---

[1] Alia est compositio corporis, ut est habens proprietates competentes organis, ut sunt susceptiva specierum; quae dispositio consistit in debita quantitate et qualitate et temperamento qualitatum miscibilium, secundum quas fit media ratio et proportio ad suscipiendum in se species sensibilium; et corporis sic accepti sensitivum ut sensitivum est forma. Ibid.

[2] O. c., qu. 11, art. 5.

Die Erzeugung und Ausgestaltung des Menschen ist ein Werk, bei welchem alle Potenzen des Weltdaseins concurriren,[1] womit neuerdings die schon am Einigungsmodus der Constituenten des Menschenwesens ersichtlich gemachte kosmisch universale Bedeutung desselben an's Licht tritt. Während eine gewisse Gattung irdischer Lebewesen sich einzig unter dem generativen Einflusse der Sonne und der übrigen siderischen Potenzen entwickelt, bei anderen aber die sinnlichen Einflüsse nicht ausreichen, sondern die Gestaltungskraft des Samens das generative Hauptagens ist, tritt beim Menschen als Drittes noch die unmittelbare Schöpferwirksamkeit Gottes hinzu, um das vollendetste Werk der sichtbaren Schöpfung hervorzubringen, die im Menschen, ihrem Gipfelpunkte, bereits in die unsichtbare Geistwelt hineinragt, und zur unmittelbaren Einigung mit dem Göttlichen disponirt und befähiget ist. Diese Einigung stellt sich in Christus als vollzogen dar, in welchem die Gesammtschöpfung gipfelt, gleichwie der Mensch den Gipfelpunkt der sichtbaren Schöpfung bildet. So erschließt sich demnach überhaupt in der Idee des Menschen und in der mit derselben engstverschlungenen Idee des Gottmenschen Christus der Einblick in den Zusammenhang der sichtbaren Schöpfung, so weit diese, durch die universalen kosmischen Potenzen des Himmels gehalten und getragen in ihren göttlichen Urgrund zurückvermittelt werden soll. Sie stellt in diesem Rückvermittelungsprocesse eine aufwärts steigende Reihe von Wesensstufen dar,[2] auf deren jeder das Niedere mit dem Nächsthöheren verknüpft erscheint, und zwar so, daß sich in kegelartiger Erhebung von der Basis breitester Allgemeinheit die Kreise der höheren Existenzformen zusehends verengern, und der Gipfel in eine steile Spitze ausläuft. Dieß hat darin seinen Grund, daß stets nur ein Theil des Niederen und Unteren mit dem nächst Höheren sich verknüpft; nur ein Theil der complexionirten Mischbildungen der tellurischen Sphäre geht eine Verbindung mit dem vegetativen Principe ein, und so erhebt sich über der breiten Unterlage der Mista inanimata die schon enger begrenzte Welt der Pflanzen, Kräuter und Bäume; nur an einem Theile der vegetativen Erdexistenzen erscheint das vegetative Leben mit dem sensitiven geeiniget, weßhalb aus der Mehrheit der Genera des vegetativen Seins die animalische Welt als Ein Genus heraus-

[1] L. c.

[2] O. c., qu. 10, art. 4, n. 23 ff.

steigt, welches abermals in der sie überragenden rationalen Animalität des Menschen in Eine Species verengt wird, während diese in der sie unermeßlich überragenden Hoheit Christi in Eine Person zusammengezogen erscheint.[1]

Der eben dargelegte Modus der Verknüpfung des Niederen mit dem Höheren bietet Duns Scotus eines der Argumente dar, aus welchem er zu zeigen sucht, daß die sensitive Seele gleich der intellectiven von Gott geschaffen sein müsse, sonach nicht gleich der Thierseele ein Educt aus der Materie sein könne. Wäre sie dieß, so wäre die Stetigkeit der Verknüpfung des Niederen mit dem Höheren unterbrochen, und zwischen dem sensiblen und intellectiven Sein würde ein unausgefüllter Riß klaffen.[2] Uebrigens haben wir einen überzeugenden Erfahrungsbeweis für die wurzelhafte Einheit aller höheren und niederen Seelenvermögen in der Thatsache, daß die Seelenkräfte in ihren besonderen Thätigkeiten sich wechselseitig hemmen und fördern können. Die intellective Seele nimmt somit nicht erst bei ihrem Eintritte in den Leib die bereits in demselben vorhandenen vegetativen und sensitiven Kräfte in sich auf, sondern faßt dieselben ihrer Natur nach in sich, und bringt sie dem von ihr informirten Leibesgebilde zu. Wenn Aristoteles sagt, bloß der Intellect trete von außen in den Menschenleib ein, so ist dieß in dem eben erklärten Sinne von der

---

[1] Conus, quo natura inferior ligatur superiori, quanto magis intendimus in ascendendo, tanto est strictior latitudine et altior gradu et perfectione. Unde conus vegetativae altior est sua basi, quia non unitur sensitivo per omne vegetativum, sed per majus perfectum. Et iste conus seu pyramis consistit non in specie specialissima, sed est obtusus, quia consistit in omni animali. Conus autem sensitivae sive pyramis, quo ligatur cum intellectivo, minus est latus extrinsece et magis altus in esse, quia consistit in una sola specie, quae est homo, et altior est in gradu essendi quam animal. Conus autem sive pyramis hominis, quo ligatur cum Deo, adhuc est minoris latitudinis extensive, quia fit in solo uno homine Christo, et majoris altitudinis etiam rationalis omni alio homine. Videsne ordinem rerum et ligamentum ipsarum per modum pyramidis ascendentium? L. c., n. 24.

[2] Si sensitiva esset in homine a generante, sicut in brutis, sicut sensitivum non unitur intellectivo per aliam sensitivam h. e. in aliis speciebus (eo quod nullum faciat conum sive terminat pyramidem modo immediate propinquo intellectivo, quia omnia sunt corruptibilia et de potentia materiae educta), sic nec sensitivum humanum ligaret naturam inferiorem cum intellectivo, nec conum faceret, nec punctum pyramidis, corruptibile esset et de potentia materiae eductum. L. c., n. 25.

menschlichen Seelensubstanz zu verstehen, die als solche unter Einem das Princip der Intellection, Sensation und Vegetation ist.[1] Es liegt übrigens in der Natur der Sache, daß die niederen Thätigkeiten der informirenden Seele früher eintreten, als die höheren; darum kann Aristoteles sagen, daß der Fötus im Mutterleibe zuerst ein pflanzenhaftes, dann ein animalisches Dasein habe, und erst letztlich als Mensch sich kennbar mache. Es ist demzufolge ungerechtfertiget, aus Aristoteles eine successive Formation des Menschenleibes, zuerst durch die vegetative, dann durch die animalische und schließlich durch die sensitive Seele herauslesen zu wollen.

Die Thomisten bestanden auf der letzteren Auffassung deßhalb, um die substanzielle Einheit des Menschenwesens desto stricter erweisen zu können. Die abstract metaphysische Weise, in welcher sie diese Einheit auffaßten, bedurfte allerdings der Vermittelung durch eine concret lebendige Auffassung des Menschenwesens, zu welcher es indeß im abstract formalisirenden Denken der Scholastik nicht kam, am allerwenigsten bei Duns Scotus, welcher an den von Gennadius (de dogm. eccles.) und in der pseudoaugustinischen Schrift de Spiritu et Anima vertretenen anthropologischen Dualismus anknüpfte,[2] und in Folge dessen der Idee der menschlichen Wesenseinheit nicht gerecht zu werden vermochte. Der menschliche Leib hat als Körper seine besondere Wesensform; der Körper als solcher ist eben das Unlebendige, welchem das Lebendigsein accidentell zufolge seiner Beseelung zu Theil wird. Duns Scotus fühlte allerdings das Unzulässige dieser Auffassungsweise, und verwahrt sich, im Allgemeinen wenigstens, freilich weniger in eigenem Namen, als unter Berufung auf achtbare Gewährsmänner[3] gegen die Annahme einer völlig todten Erdnatur;[4]

[1] Intellectus aliquando nominat substantiam animae intellectivae, et isto modo non excludit vegetativum et sensitivum, quae secum faciunt unam substantiam. Alio modo nominat solum potentiam intellectivam vel ipsam intellectivam excludendo vegetativam et sensitivam; et isto modo verbum Aristotelis esset falsum; sed ipse intelligit primo modo. Si dicatur, quod solus intellectus separabilis est, sicut perpetuum a corruptibili ut dicit Aristoteles 3 de Anima, loquitur de potentia intellectiva, alias excludendo. L. c., n. 26.

[2] Vgl. unsere Abhandlung über die Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus, S. 10, Anm. 3—5.

[3] O. c., qu. 3, art. 3, n. 18.

[4] Sicut tale agens et tale patiens sunt proportionata ad generandum talem effectum et mutuo sibi correspondentia, ut mas et femina in diversis

gesetzt aber, man wollte auf Grund dieser Anschauung die Thierseele als ein Educt aus der Erdnatur erweisen, so könnte Duns Scotus doch für keinen Fall zugeben, daß von der Anima sensitiva des Menschen das Gleiche gelten sollte.[1] Der Mensch erzeugt eben den Menschen nicht auf dieselbe Weise, wie andere Erdwesen ihres Gleichen erzeugen; die Hervorbringung des Menschen ist weit mehr ein übernatürlicher als ein natürlicher, weit mehr ein creativer als ein generativer Act, und wird nur deßhalb als letzterer genommen, weil die zeugenden Menschenaltern doch thatsächlich den durch die Seele zu informirenden Körper des Menschenwesens hervorbringen.[2] Dieser Körper aber hat sein Leben selbstverständlich von der ihm infundirten Seele.

Das Lebensprincip des menschlichen Leibes ist die gottgeschaffene Menschenseele, deren drei virtuell von einander verschiedene Potenzen: Vegetativa, Sensitiva, Intellectiva unter das gemeinsame Genus des Lebendigen fallen, und zufolge dieser Gemeinsamkeit substanziell Eins zu sein vermögen.[3] Die Intellectiva ist von den beiden anderen Seelen nicht formaliter verschieden, sondern faßt die durch dieselben dargestellten Grade der Lebendigkeit in höherer und vollkommenerer Weise in sich, woraus von selber folgt, daß, was in den bloß vegetativen oder vegetativ-animalischen Wesen die Anima vegetativa und sensitiva vermag, die Intellectiva in höherem und vollkommenerem Grade ist und vermag. Vegetation, Sensation und Intellection sind demzufolge nur drei verschiedene Arten der Lebensbethätigung der einen und selben intellectiven Wesensform des Menschenleibes, die als Belebungs- und Beseelungsprincip ganz und ungetheilt im ganzen

speciebus ad generationem producendam: eodem modo agens motor et patiens in tota natura sunt proportionata et mutuo sibi correspondentia. Ergo quod habet agens actu et modo perfecto, hoc patiens modo imperfecto; sed Intelligentia orbi unita in ratione motoris ut agens universale, terra ut universale patiens est primum; ergo si iste motor habet vitam, necesse est quod hoc patiens habeat vitam modo imperfecto. Ibid.

[1] L. c., n. 21.

[2] Quia homo materiam disponit et administrat et transmutat, non solum formam corrumpendo quae praeexistit, . . . sed etiam educit de materia, quae vere est de integritate hominis: ideo dicitur isto modo hominem generare, quod non faceret, si non esset in homine nisi una forma, scil. rationalis anima. O. c., qu. 10, art. 2, n. 11.

[3] O. c., qu. 11, art. 2, n. 9 et 10.

Leibe und in jedem Theile desselben gegenwärtig ist, und in Kraft dieses vollkommensten Präsenzmodus auch eine vollkommene Einigung der körperlichen Stofflichkeit mit der Wesensform desselben erwirkt. So stellt also das Menschenwesen unter Einem den höchsten Lebendigkeits- und Einigungsgrad der zusammengesetzten Substanzen dar, wonach der Mensch abermals unter einem neuen Gesichtspunkte als der Gipfelpunkt der sichtbaren Creatur erscheint.

Die Menschenseele kann tota in toto corpore et in qualibet parte totius corporis gegenwärtig sein, weil sie eine untheilbare, unausgedehnte Wesenheit ist. Dadurch unterscheidet sie sich von der Thierseele, welche nach der von Duns Scotus als wahrscheinlichst angenommenen Ansicht[1] als eine forma extensa zwar als tota in toto aber nicht als tota in qualibet parte totius existirt. Sie ist übrigens, wie die Menschenseele schlechthin die vornehmste unter den Wesensformen der zusammengesetzten Substanzen ist, die vornehmste unter den ausgedehnten Wesensformen, indem sie per accidens eine gewisse Totalität hat, vermöge welcher sie den ein Totum per se constituirenden Leib als die ihr adäquate Materie determinirt. Sie kann wegen ihrer Ausdehnung durch den ganzen Leib ihre Thätigkeit jedem Theile des von ihr informirten Körpers mittheilen, daher jeder Theil des Thierkörpers empfindungsfähig ist; da sie aber nicht in jedem Theile als ganze gegenwärtig sein kann, so ist ihre Einigung mit dem Stoffe keine so innige, und ihre Belebungskraft keine so intensive wie jene der Menschenseele. Wie die Thierseele, ist auch die Menschenseele an den Leib als ihren locus proprius gewiesen; aber sie ist nicht unlöslich an denselben gebunden, und ihre intellective Thätigkeit fällt nicht an sich, sondern nur per accidens in den vom Leibe eingenommenen Ort; und so ergibt sich hier, wenn man die Menschenseele mit den Engelwesen und Thierseelen vergleicht, diese Stufenfolge, daß die Engel gleich allem Geschaffenen einen Ort einnehmen, die Menschenseelen diesen Ort in bestimmten, ihnen eignenden Leibern haben, ohne aber in denselben so enthalten zu sein, wie etwas räumlich Ausgedehntes in einem anderen Körper enthalten ist,[2] und ohne

[1] O. c., qu. 12, art. 4.

[2] Non est imaginandum, animam existere in corpore sicut clavus in rota fixus est nec potest esse in majori vel minori situ, quam sua materia vel substantia requirat. Anima enim quantum ad actum primum, quem dat per suam substantiam, habet aspectum ad majus vel minus corpus. O. c., qu. 12, art. 3, n. 10.

unlöslich an den Leib gebunden zu sein, während die Thierseele in Bezug auf ihr Sein schlechthin an dem ihr eignenden Leibe haftet und mit der Auflösung desselben zu Grunde geht.

Die menschliche Seele ist insoweit als tota in toto et in qualibet parte totius im Leibe gegenwärtig, als sie Wesensform des Leibes ist; so weit sie dieß ist, treten Essenz und Potenzen der Seele nicht auseinander; der Unterschied zwischen Essenz und Potenz und der einzelnen Potenzen unter einander macht sich erst bemerkbar im Verhalten der Seele als Wirkungsprincip. Substanzialität und Wirksamkeit der Seele unterscheiden sich von einander, wie Materie und Form der Seele; die Substanzialität derselben ist auf ihre Materie, die Operabilität auf ihre Form zurückzuführen.[1] Die erste grundhafte Theilung der menschlichen Seelenpotenzen ist jene in organische und nichtorganische Potenzen. Die organischen Potenzen sind jene, deren Wirken durch den Körper als Medium und Instrument des Wirkens determinirt ist;[2] eine solche Determination hat in den Thätigkeiten der sensiblen Seele statt, welche sich nach Verschiedenheit der ihnen dienstbaren körperlichen Organe diversificiren.[3] Die nichtorganischen Potenzen der Seele beziehen sich auf Objecte, welche sich gegen den Unterschied von Materialität und Immaterialität indifferent verhalten, und daher auch der Operation der Seele keine solche verengernde und beschränkende Determination auferlegen, wie diese in den Operationen der sensiblen Seele statt hat; diese unbeengten Operationen der Seele sind jene des Intellectes und Willens oder der intellectiven Potenzen der Seele. Die intellectiven Potenzen sind von den sensitiven generisch verschieden, die sensitiven Potenzen unterscheiden sich specifisch von einander, Intellect und Wille können sich von einander nur durch den verschiedenen Modus ihrer Beziehung auf ein und dasselbe Object unterscheiden.

[1] O. c., qu. 11, art. 2, n. 27.

[2] Si organa considerantur, ut perficiuntur per animam inquantum per illa operatur, tunc anima unitur eis ut artifex instrumento. L. c., n. 26.

[3] Isto modo (siehe vor. Anm.) requiritur in organo alia et alia dispositio; una requiritur in oculo ad recipiendum species colorum, ut sit principium actus videndi, et alia ad recipiendum sonum, et sic de aliis speciebus. Et est ista dispositio organi ratio determinans animam in ratione potentiae, ut sit alia et alia potentia in specie, secundum quod ista dispositio organi est media proportio sensibilium contrariorum ut albi et nigri. Et hinc est, quod quia plantae non habent talem dispositionem, sine qua non est sensus, ideo non sentiunt. Ibid.

Es fällt einigermaßen auf, daß Duns Scotus in den Classificationen der Seelenpotenzen die vegetativen Potenzen (Nutritiva, Augmentativa, Generativa) schweigend übergeht. Wir werden den Grund hiefür in seinen oben angeführten Bemerkungen über das wahrhafteste Sein des Menschen zu suchen haben, welches er in der dem jenseitigen Vollendungsstande angehörigen Einigung des Menschenwesens erkennt. In diesem vollendeten Stande muß die der vegetativen Seele zugewiesene Function mit der Bedeutung der Seele als Substanzialform zusammenfallen; die zeitlich irdischen Functionen der Seele als Vegetationsprincipes der sinnlichen Leiblichkeit gehören dem Stande der zeitlichen Unvollendung an, von dessen specieller Beschaffenheit Scotus in seiner allgemein gehaltenen Erörterung der seelischen Operationen abstrahirt.

In Folge seiner Annahme einer simultanen creativen Setzung der Anima sensitiva und intellectiva, sowie einer Zusammensetzung des Seelenwesens aus Materie und Form faßt Scotus das Verhältniß der Seelenpotenzen zum Seelenwesen inniger, als dieß in der Thomistik geschieht, und erklärt sich gegen die sachliche Abscheidung der Potenzen vom Wesen der Seele.[1] Die Activität der Seele ist in ihrer Wesensform begründet, vermöge welcher die Seele thätig ist, gleichwie sie vermöge des materiellen Bestandtheiles ihres zusammengesetzten Wesens receptionsfähig ist. Gemeinhin sind die Accidentia propria der geschöpflichen Substanzen unmittelbar im substanziellen Wesen der Dinge begründet,[2] und werden unmittelbar aus demselben hervorgestellt;[3] die Behauptung des Gegentheiles würde einen widersinnigen

[1] O. c., qu. 11, art. 3, sect. 1.

[2] Sic enim procedit ordo et cursus rerum inter causam et effectum, quod quandocunque aliquae duae proprietates sequuntur aliquam rem, illud quod generat eam rem, sic eam disponit, ut quantum est de se in potentia actuali, sit ad illud accidens et ex parte materiae et ex parte formae; ex parte materiae disponendo ut sit necessitas ad illud accidens recipiendum, ex parte formae, ut sit necessitas ad illud accidens de materia producendum. L. c., n. 18.

[3] Quod autem talia accidentia generentur a propria forma substantiali, patet primo, quia (ut dicitur 2 de Anim. text. 5) actus secundus causatur ab actu primo. . . . Secundo, quia qualitates propriae sunt conservativae formae in materia propria; si autem generatum non haberet, unde eas generare posset, tunc generatum in suo gradu perfectum non esset, eo quod illae possunt auferri, ut patet in aqua calida, quae quamdiu calida tendit ad corruptionem per exhalationem factam a calido. Ibid.

Regressus in infinitum involviren.[1] Bei der intellectiven Menschenseele treten aber noch Erwägungen anderer Art hinzu, welche die reale Abscheidung ihrer Potenzen von ihrem Wesen unthunlich erscheinen lassen.[2] Sie ist zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott bestimmt; da Gott maxime unus ist, so müssen Intellect und Wille oder jene seelischen Potenzen, mittelst welcher sich die Vereinigung der Seele mit Gott vollziehen soll, gleichfalls unter sich und mit dem Wesen der Seele möglichst geeiniget sein, weil sonst nur eine unvollkommene, theilweise Einigung mit Gott möglich wäre. Die Seele ist wesentlich Leben und ihre Vereinigung mit Gott soll eine lebendigste sein; da diese Einigung in Erkenntniß und Liebe sich vollzieht, so müssen jene Potenzen, kraft welcher die Seele eine erkennende und liebende ist, unmittelbar aus dem Wesen der Seele herausgesetzt sein. Nur unter dieser Bedingung kann die Einigung der Seele mit Gott, wie sie soll, eine unmittelbare sein. Daß Erkennen und Lieben innerlichste, aus dem Wesen der intellectiven Substanz hervorgehende Actionen seien, zeigt sich in der göttlichen Wesenheit selber, in welcher sie mit dieser schlechthin zusammenfallen. An uns aber erfahren wir, daß jene beiden Thätigkeiten unter sich auf's engste zusammenhängen und sich wechselseitig involviren und einschließen; die lebendige Erkenntniß Gottes kann nicht ohne Liebe sein. Die intellective Erkenntniß und Liebe gehen auf das Wahre und Gute als solches, Wahrsein und Güte aber ist der Sache nach Eines; also müssen auch Intellect und Wille wurzelhaft Eins sein, und können nur zwei von einander unterschiedene Bethätigungsmodos der einen und selben intellectiven Substanz ausdrücken. Die durch den christlichen Glauben gelehrte Gottesbildlichkeit der Seele läßt sich am besten dann wahren, wenn die Unterschiede der Seelenpotenzen nach Analogie der Relationsunterschiede im dreieinen göttlichen Wesen gefaßt werden.[3]

[1] Substantia est causa accidentis proprii. Quaero per quid? utrum se ipsa? et habeo propositum; si per accidens, quod vocas potentiam, quaero per quid est causa illius? quia ex quo est accidens proprium, est causa illius, et est processus in infinitum; vel est dare, quod est causans accidentia propria per suam substantiam. L. c., n. 19.

[2] L. c., n. 21—23.

[3] Sicut patet in Astrologia, illa positio dicitur verior, quae salvat melius apparentia; ergo in Theologia illa positio est verior, quae salvat melius fidem. Sed fide tenemus, quod anima est ad imaginem Dei, quod salvat melius haec positio quam aliqua alia. Quia sicut ponimus in Deo, quod

Duns Scotus ist mit allen Theologen seines Zeitalters darin einig, daß die Potenzen der Seele vom Wesen der Seele auf irgend eine Weise unterschieden sein müssen; er weicht aber von ihnen in der Art der Unterscheidung ab.[1] Außer den Thomisten, welche eine reale Unterschiedenheit der Potenzen unter einander und vom Wesen der Seele behaupteten,[2] berücksichtiget er auch noch die Ansicht solcher, welche die Potenzen zwar nicht vom Wesen der Seele, aber unter einander reell unterschieden, wie Bonaventura,[3] während Heinrich von Gent[4] die Ansicht vertrat, daß die Potenzen ihrer absoluten Realität nach mit dem Wesen der Seele identisch, aber nach ihrer relativen Realität vom Wesen der Seele real verschieden wären. Duns Scotus gibt zu, daß in Heinrich's Ansicht auf den gottesbildlichen Charakter der Seele Bezug genommen sei;[5] Heinrich verfehe es aber darin, daß er diejenigen Momente nicht beachte, in welchen das Abbild seinem göttlichen Urbilde nicht gleichen könne; er wolle, daß wie in Gott, so auch in der Seele die Relation das Principium operandi et distinguendi sein solle, was nicht angehe, indem es mit dem geschöpflichen Wesen der Seele nicht vereinbar sei.[6] Heinrich lasse

essentia et relatio constituunt personam, et persona nihil addit ad essentiam nisi relationem, et quod sola relatione distinguuntur, et quod relationes non sunt idem, ita ponimus in anima, si potentiae solo respectu distinguantur; si autem essent actu absoluta, non esset potentiarum ita una essentia, nec similis modus distinctionis. Ergo haec positio est magis salvans veritatem fidei. L. c., n. 23.

[1] 2 dist. 16.

[2] Duns Scotus berücksichtiget bezüglich dieser Behauptung außer Thomas (1 qu. 77, art. 2) und Herväus (Quodlib. I, qu. 9) speciell auch noch den in diesem Punkte mit den Thomisten gehenden Aegydius Romanus (Quodlib. III, qu. 10).

[3] Vgl. Bonav. 2 dist. 24, art. 2, qu. 1.

[4] Henric. Quodlib. III, qu. 14.

[5] **Haec opinio videtur consona rationi imaginis, quae est in anima;** nam sicut in divinis est una essentia et distinctio personalis per tres relativas, sic in imagine creata erit una essentia cum tribus potentiis re relativa distinctis. 2 dist. 16, n 12.

[6] Respectus non est per se de ratione potentiarum receptivarum, ergo nec activarum. Consequentia patet. Antecedens probatur, quia recipiens, cujusmodi est materia, recipit formas per essentiam suam, non per relationem. Aliter probatur, quia quod est per se de ratione principii passivi, est per se pars compositi, faciens per se unum cum illo; respectus autem non est per se pars alicujus absoluti, nec facit per se unum cum absoluto. L. c., n. 13.

das Thätigsein der Seele mit dem Wesen derselben zusammenfallen,[1] und unterscheide nicht zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Principe der seelischen Thätigkeit,[2] könne den Unterschied zwischen Intellect und Willen[3] und den von ihm behaupteten Vorrang des letzteren vor dem ersteren nicht aufrecht erhalten[4] — alles dieß in Folge dessen, daß er die Potenzen nur als Beziehungen der Seele auf ihre von außen her angeregten Thätigkeiten faßt. Die selbsteigene Formel des Duns Scotus lautet, daß die Potenzen der Seele unter sich und vom Wesen der Seele formaliter verschieden seien. Diese Unterschiedenheit ist eine wirkliche Unterschiedenheit ohne Aufhebung der realen Einheit; Intellect und Wille verhalten sich zur Substanz der Seele, wie die Passiones Entis sich zum Ens als solchem verhalten. Durch diese Verhältnißbestimmung glaubt sich Scotus mit den bei Augustinus, Aristoteles und Anselmus vorkommenden Aeußerungen über den Gegenstand in Einklang gesetzt und dieselben unter einander harmonisch vermittelt zu haben. Anselm sagt,[5] daß die Potenzen der Seele den Gliedern des Leibes entsprechen. Dieser Vergleich besagt, daß man die formale Distinction der Leibesglieder auch auf die Seelenkräfte zu übertragen habe. Der augustinische Spruch: Mens

[1] Principium per se unum prius est operatione, et potest esse absque contradictione sine ipsa; sed relatio nec potest esse nec intelligi sine termino, qui in proposito est operatio. Ibid.

[2] Non quaerimus hîc de potentia, prout dicit respectum ad actum, sed quaerimus de fundamento istius respectus, quasi de potentia quae est vel potest esse principium operationis circa actus quantum ad potentiam activam vel principium receptionis alicujus absoluti quantum ad passivam; quaerimus igitur de proximo fundamento relationis principii ad principiatum, sive de principio immediato actionis vel operationis. Istud autem principium non potest esse absolutum cum relatione, quia impossibile est absolutum cum relatione facere per se unum; sed unius operationis per se est unum principium per se, ergo impossibile est, quod in ratione illius principii includatur per se relatio; sed intelligere est actus per se unus. Ibid.

[3] Ipse ponit, quod intellectus et voluntas sunt duo distincta . . . sed posito, quod isti respectus sunt idem fundamento suo, non videtur hoc verum. Ibid.

[4] Secundum ipsum respectus est idem essentialiter et realiter cum fundamento; ergo essentia animae non est nobilior illo respectu nobilitate reali, nec etiam una potentia erit nobilior alia; quae enim uni et eidem fundamento reali sunt eadem realiter, unum non est nobilius alio quod est contra eum qui ponit voluntatem nobiliorem intellectu realiter. Ibid.

[5] Concord. grat. et lib. arb., c. 19.

meminit sui involvirt eine formale Unterschiedenheit des Wesens und der Potenz unter Ausschluß einer realen Verschiedenheit beider. Wenn Aristoteles von Theilen der Seele spricht, so liegt offen da, daß er partiales affectiones der Seele meint, deren Unterscheidung unter sich und vom Wesen der Seele eben in der schon bezeichneten Weise vorzunehmen ist.

Duns Scotus scheint zwischen Aristoteles und Augustinus zu schwanken, wenn er mit Ersterem zwei Potenzen der intellectiven Seele, Intellect und Wille, unterscheidet, mit Augustinus aber Memoria, Intellectus und Voluntas als eine Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in der Menschenseele bezeichnet. Er vermittelt diese beiden Auffassungen der Seele,[1] indem er erklärt, daß die Nachbildung der Dreieinigkeit nicht durch die Potenzen als solche, sondern durch die Acte derselben dargestellt werde, welche in demselben Originationsverhältniß zu einander stehen, wie die drei Personen der göttlichen Wesenheit.[2] Die menschliche Seele als solche mit ihren beiden intellectiven Potenzen ist nicht eine Nachbildung der göttlichen Dreieinheit, sondern der göttlichen Wesenheit im Allgemeinen, die als geistige Wesenheit eine denkende und wollende ist. Die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit kann, wie wir schon oben vernahmen, in der geschöpflichen Menschenseele nur relativ statthaben, und beschränkt sich darauf, daß die drei göttlichen Personen durch drei von einander formaliter unterschiedene Acte der beiden intellectiven Potenzen dargestellt werden.[3] Memoria und Intellectus sind nicht zwei von einander verschiedene Seelenpotenzen, sondern eine und dieselbe Potenz unter distincten Formationen; die Memoria ist der Intellect als Intellectus possibilis oder Intellectus habitualis, dasjenige, was bei Augustinus Intellect heißt, ist der Intellectus in actu secundo oder die actualis Intelligentia.

---

[1] 2 dist. 16, n. 20 ff.

[2] Sicut enim a Patre Verbum et ab utroque Spiritus Sanctus, sic quodammodo a memoria actus intelleetus et velle ab utroque originatur. L. c., n. 20.

[3] Imago Trinitatis non est complete in anima absolute considerata sub potentiis, nisi in radice; sed ut est sub actibus suis cum unitate essentiae suae, repraesentat Trinitatem, et sic consistit imago in tribus realiter distinctis, non autem in potentiis, quae realiter non distinguuntur. Imago enim ut est perpetua, solum est virtualiter in anima, et formaliter ut est sub actibus. L. c., n. 21.

Erkennen und Wollen sind auf's innigste mit einander verknüpft, das letztere geht naturgemäß aus ersterem hervor; es wäre aber durchaus verfehlt, das Wollen durch das Erkennen auf irgend eine Weise gewirkt werden zu lassen, so daß durch ein bestimmtes Erkennen ein bestimmtes Wollen naturnothwendig involvirt würde;[1] der Wille würde damit aufhören, Wille zu sein. Denn im Wesen des Willens liegt es, daß er sich mit Beziehung auf ein bestimmtes Object, welches Gegenstand seiner Erkenntniß wird, zustimmend und ablehnend verhalten kann, daß er Velle und Nolle in seiner Macht hat. Der Wille ist das Princip des contingenten Geschehens; wäre er durch irgend eine außer ihm gelegene Ursache zu einem Wollen bestimmter Art unausweichlich determinirt, so gäbe es kein contingentes Geschehen, sondern alles Geschehen wäre durch eine stricte Nothwendigkeit determinirt. Weder das erkannte Object, noch die Vorstellung von demselben kann den Willen zu einer bestimmten Art des Wollens determiniren. Nicht das Object; gesetzt es wäre das Object als solches die determinirende Ursache eines bestimmten Velle, so müßte für das diesem Velle entgegengesetzte Nolle gleichfalls ein Object als Wirkungsursache postulirt werden; diese könnte aber im Gegensatze zur Ursache des Velle nur rein privativer Natur sein,[2] und als solche den positiven Act des Nolle nicht causiren. Die sinnliche Vorstellung kann nicht Wirkungsursache eines bestimmten Wollens sein, denn dieß hieße dieselbe im Range über Intellect und Wille stellen; auch würde daraus folgen, daß die vom Leibe getrennte Seele nicht wollen könne, und daß die Engel niemals hätten sündigen können, oder die Schuld ihrer Sünde auf Gott selber zu wälzen wäre. Gottfried von Fontaines[3] begründete seine Ansicht vom sinnlichen Vorstellen als Wirkungsursache des Wollens aus der Nothwendigkeit, eine außerhalb des intellectiven Theiles der Seele gelegene Potenz als Causa movens der Willensbewegung aufzuweisen; der Intellect könne nicht diese Causa movens sein, da er dem Subjecte nach vom Willen nicht verschieden sei, und die Behauptung, der Wille werde durch den Intellect bewegt, die undenkbare Annahme in sich schlösse, daß etwas sich durch sich selber

[1] 2 dist. 25.

[2] Illud aliud a voluntate non posset esse nisi objectum malum; sed malum cum sit privativum, non posset esse causa actus positivi, cujusmodi est nolle. L. c., n. 6.

[3] Quodlib. VI, qu. 7; VIII, qu. 12 etc.

bewege. Duns Scotus[1] entgegnet, daß nicht einmal in Bezug auf die Körperwelt die stricte Nothwendigkeit, Movens und Motum dem Subjecte nach zu scheiden, erwiesen sei; sicher aber lasse sich eine derartige Nothwendigkeit nicht in Bezug auf geistige Leistungen geltend machen.[2] Gottfried meint, ein Sichselbstbewegendes müßte als ein in derselben Beziehung zugleich actu und potentia Seiendes gedacht werden; er unterscheidet nicht zwischen actio univoca und actio aequivoca, welche letztere allerdings ein derartiges Zugleichsein zuläßt.[3] Die Möglichkeit dessen leugnen, heißt leugnen, daß es Dinge und Existenzen gebe, die ihre passive Vervollkommnungsfähigkeit durch sich selber actuiren können,[4] was man am wenigsten einer vornehmsten Wesensform, wie die intellective Seele ist, absprechen kann.[5] Eine Vertheilung der activen und passiven Potenz an zwei verschiedene Träger ist natürlich in der Seele als Intellectivprincip nicht möglich;[6] im Gegentheile liegt es in der Natur der Sache, daß die in den niederen Kreisen an verschiedene Träger vertheilten Potenzen in höheren Naturen

---

[1] 2 dist. 25, n. 12 f.

[2] Deus non posset unum angelum ita nudum in naturalibus creare, quin ille suis naturalibus relictus posset suam essentiam intelligere; et sic idem esset movens et motum indistinctum subjecto. L. c., n. 12.

[3] Actus et potentia, ut sunt duae primae differentiae entis, dividunt omne ens, unde et hoc ens idem numero dividunt, et isto modo est contradictio, quod idem sit in actu et in potentia simul respectu ejusdem. . . . Alio modo possunt considerari actus et potentia, prout dividunt potentiam vel principium activum et passivum per univocum et aequivocum. In univocis enim agentibus verum est, quod tale est passivum in potentia, quale agens in actu, et ideo impossibile est quod idem sit in actu formaliter tale et in potentia tale simul; tamen in actione aequivoca nunquam oportet hoc esse verum, quia ibi agens oportet esse nobilius et virtualiter tale. L. c. n. 12 et 13.

[4] Videmus quod illi, cui natura dedit potentiam ut possit augmentari, dedit ei potentiam augmentativam et effectivam augmenti, et nutritivam ad hoc quod possit conservari. L. c., n. 13.

[5] Absurdum est, quod nobilissima forma, cujusmodi est anima intellectiva, non habeat potentias activas suae perfectionis accidentalis et receptivas ejusdem. Ibid.

[6] Quia non potest in talibus formis dari potentia activa et passiva, quae sint distinctae subjecto, cum non sint potentiae organicae, ideo non distinguuntur subjecto; et ideo ibi erunt unitive sine distinctione ratione subjecti, non tamen sine distinctione formali. Ibid.

in einem und demselben Subjecte geeiniget sind.[1] Auf den weiteren Einwurf Gottfried's, daß die Causa materialis der Entschließung von der Causa efficiens unterschieden werden müsse, und jede derselben laut Aristoteles einen gesonderten Träger fordere,[2] hatte bereits Heinrich von Gent[3] geantwortet, daß man den Willen in doppeltem Sinne, einerseits als Begehrungsvermögen, andererseits als freies Wahlvermögen aufzufassen habe; als Begehrungsvermögen sei der Wille receptiv, als freies Wahlvermögen activ. Scotus ist mit dieser Auskunft nicht einverstanden. Er meint, daß hiedurch der Wille in den Bereich der Naturpotenzen hinabgedrückt werde; das Receptionsvermögen müsse dem Willen als freien Willen zukommen.[4] Der Wille recipirt und wirkt als derselbe; und nur die Ursachen der Reception und Action sind von einander verschieden, weil die Action durch ein intellectuelles Motiv bestimmt wird, welches von dem die Reception veranlassenden intellectuellen Verhalten verschieden ist.[5] Gottfried behauptet, dasselbe könne nicht zugleich Movens und Motum sein, weil laut Metaph. V[6] das Bewegende zum Bewegten in einer realen Beziehung stehe, zu sich selber aber nicht in realer Beziehung stehen könne; denn die realiter relativa seien realiter opposita. Darauf ist zu erinnern,[7] daß es drei Arten der Relationes reales gebe, deren erste

---

[1] Anima separata habet potentiam movendi seipsam ad aliud et aliud ubi; sic moveri competit enti perfectissimo. Perfectiones enim distinctae in natura inferiori debent esse unitive vel non negari esse in natura perfectiori, ad quam inferior ordinatur. Ibid.

[2] Diese Berufung auf Aristoteles wird von Scotus als unzulässig erklärt: Aristoteles 2 Physic., ubi hoc scribit, loquitur ibi de memoria, quae est subjectum transmutationis realis, quae est alia, quam sit subjectum susceptivum, de quo nunc loquimur. L. c., n. 16.

[3] Quodlib. XIII, qu. 11.

[4] Proxima ratio constituendi speciem, cujusmodi est differentia ultima, est propria ratio recipiendi propriam passionem; non enim recipit homo risibilitatem ratione animalis, sed ratione qua rationalis. Ratio autem formalior voluntatis est magis libera, quam ratio appetitus, quare est ratio qua recipiendi inquantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi. 2 dist. 25, n. 16.

[5] Per eandem realitatem primo est voluntas receptiva actus et effectiva ejusdem; nec per aliam rationem realem dicit nisi per aliam rationem causatam ab intellectu nostro. Ibid.

[6] Muthmaßlich Metaph. IV, c. 15.

[7] 2 dist. 25, n. 17.

eine Dependentia realis, die zweite eine Relatio originis, die dritte eine Dependentia accidentalis in sich schließt, wie eben im Verhältniß zwischen Movens und Motum der Fall ist. Diese dritte Art von Relation verträgt es, daß die beiden Gegensatzglieder nicht bloß in derselben Natur, sondern auch in demselben Suppositum geeinigt seien.[1]

Als Richtiges läßt sich aus Gottfried's Ansicht vom motorischen Einfluß der Phantasie und des Intellectes auf den Willen nur so viel festhalten, daß ihre Thätigkeiten die unerläßlichen Vorbedingungen (causae sine quibus non) der Willensbewegungen seien. Das Erkennen ist so wenig determinative Ursache des Wollens, daß vielmehr umgekehrt der Wille auf die Erkenntnißkraft einen bestimmenden Einfluß nehmen kann;[2] es gibt nämlich eine Intellectio a voluntate imperata, was natürlich nicht von dem der Wollung naturgemäß vorausgehenden Erkennen (Cogitatio prima), sondern nur von der sogenannten Cogitatio secunda gelten kann. Unter der dem Willen in distincter Actualität sich präsentirenden Intellection sind oder können viele andere indistincte und unvollkommen actuirte Gedanken in der Seele vorhanden sein,[3] deren einem der Wille sein freies Gefallen zuwenden,[4] und in Folge dessen demselben zur actualen Präsenz und Geltung für sein Handeln verhelfen kann, während umgekehrt der Eindruck des anderen Gedankens, der sich ihm zuerst präsentirt hatte, durch die freiwillige Abwendung von ihm abgeschwächt und evacuirt wird.[5]

[1] Und zwar: Quia idem potest acquirere sibi et efficere in se perfectionem suam accidentalem, et sic accidentaliter dependere a se. Ibid.

[2] 2 dist. 42, qu. 4.

[3] Scotus erläutert dieß analogisch durch die Lehre vom sinnlichen Sehen: Patet exemplum in visu, qui in pyramide et infra basim videt unum punctum in cono distincte, et tamen in eadem pyramide et infra eandem basim videt multa imperfecte et indistincte, et tamen una est tantum visio perfecta istius, scil. super quod cadit axis pyramidis (siehe unsere Abhandlung über Psychologie u. s. w. des Roger Baco S. 61). Si hoc possibile in sensu, multo magis in intellectu. L. c., n. 10.

[4] Intellectione inexistente, licet non cognita ut objectum, potest voluntas velle et complacere sibi in objecto illius intellectionis et in illa intellectione, et non complacere sibi; aliter enim voluntas non posset copulare parentem cum prole, quod est contra Augustinum quasi ubique in libris de Trinitate. Ibid.

[5] Voluntate nolente aliam intellectionem et non complacente in ea, illa remittitur vel desinit esse; et sic dicitur voluntas avertere ab intellectione illius in comparatione eadem ad aliquod corpus visum sine aliquo

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Wille sich eben sowohl gegen die Reize der Imagination für die Forderungen der sittlichen Vernunft entscheiden, als umgekehrt trotz des lebendigen Vorhaltes der letzteren den Reizungen der Imagination nachgeben könne. Die sittliche Vernunft, welche in der Sprache der Scholastiker Synderesis heißt, ist ein intellectueller Habitus, welcher die Principia recte agendi in sich schließt;[1] die aus diesen allgemeinen Principien mit Beziehung auf die besonderen Fälle und Anlässe selbstthätiger Willensentscheidung abgeleiteten besonderen Dictamina machen den Inhalt der Conscientia aus; Synderesis und Conscientia verhalten sich demnach wie Obersatz und Schlußsatz eines Syllogismus, dessen Untersatz durch die unter die allgemeinen sittlichen Regeln zu subsumirenden besonderen Fälle gegeben ist. Man entnimmt hieraus, daß die Lehre vom Gewissen bei Duns Scotus ganz in der abstracten Allgemeinheit eines intellectualistischen Denkens gehalten ist. Der allerdings einseitige Versuch Heinrich's von Gent, das Gewissen als moralischen Trieb zu fassen, wird von Duns Scotus entschieden bekämpft; das Gewissen als rationale Regel der freien Willenshandlungen müsse seiner Natur nach etwas vom Willen als solchem Verschiedenes sein. Das in der menschlichen Natur gelegene Begehren nach der ihrem Wesen gemäßen Vollkommenheit ist als etwas Naturnothwendiges vom freien Willen als solchem verschieden; dem Willen kommt es zu, dieses Begehren zu actuiren, er kann aber demselben zuwider sich entscheiden, daher es nicht zur Willensanlage gehören kann.

Duns Scotus folgert aus seiner Theorie des liberum arbitrium, daß der Mensch, an sich genommen, ohne göttlichen Gnadenbeistand alle Gebote der natürlichen Moral erfüllen — daß er ohne Gnade und Schuld sein könne.[2] Nur bleibt der göttliche Wille an uns nicht bei der Forderung einer bloß natürlichen Gerechtigkeit stehen, sondern verpflichtet uns zu einer übernatürlichen Liebe gegen Gott, sowie zu den übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, welche ohne Gnade nicht möglich sind; wollte der Mensch unter ge-

motu et manente eadem pyramide potest virtus visiva in aliud punctum, quod prius videbat imperfecte; nisi forte visio illa esset ita perfecta, quod non permitteret secum aliam. L. c., n. 11.

[1] 2 dist. 39, qu. 2, n. 1. — Ueber die etymologische Abkunft und Bedeutung des Wortes Synderesis siehe unsere Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 50.

[2] 2 dist. 28.

stillschweigender Beschränkung auf die Erfüllung der natürlichen Gebote der Vernunft jene übernatürliche Gnade von sich abweisen, so würde er eben hiedurch sich schon in den Stand der Sünde versetzen, und wäre somit vor Gott ein Ungerechter; das Vermögen aber, alle natürliche Gerechtigkeit erfüllen, ginge hiemit nicht verloren. Ein Ungerechter wäre er, weil er durch Zurückweisung jener Gnaden auch derjenigen Tugenden ermangeln würde, welche Gott durch Anbietung jener Gnade von ihm fordert; denn die Gnade ist in ihrer vollkommenen Präzisz mit dem Tugendhabitus der übernatürlichen Charitas identisch, zu welchem sich die beiden übernatürlichen Habitus des Glaubens und Hoffens als Vorstufen verhalten.[1] Da der Zweck der Spendung dieser übernatürlichen Habitus die Gewinnung des ewigen Lebens ist, welches zu erlangen sie befähigen sollen, so gehören sie sämmtlich als Tugenden dem sittlichen Willen an, welcher durch sie zu den für das ewige Leben verdienstlichen Acten befähigt wird; die Gnade zweckt ihrer Natur nach darauf ab, den Willen zu den durch den göttlichen Willen vom Menschen geforderten Acten zu befähigen, daher der specifische Träger der Gnade ausschließlich der Wille ist.[2] Damit soll aber nicht gesagt werden, daß der Glaube als übernatürlicher Habitus nicht ein Habitus des Intellectes wäre, sondern nur, daß er, sofern er verdienstlich sein soll, durch den Willen causirt und beeinflußt sein müsse.[3] Die Hoffnung hingegen ist unmittelbar ein Habitus des Willens, der nach Anselm[4] zwei Affectionen, neben der Affectio justitiae auch die Affectio commodi in sich schließt.[5]

Woher stammen diese beiden Affectionen? Die eine derselben lernten wir bereits oben kennen; es ist die Synderesis, die zweite muß wohl auch als etwas mit der Menschennatur Gegebenes genommen werden.

[1] 2 dist. 27.

[2] Gratia tantum perficit animam in ordine ad determinatum actum i. e. meritorium, qui scil. est solius voluntatis secundum Anselmum de Conc. Virg. c. 4 et alibi frequenter; ergo perficit praecise inquantum est illa potentia, cujus est talis actus. 2 dist. 26, n. 6.

[3] 3 dist. 25, qu. 2.

[4] De casu diaboli c. 14; de concord. grat. et lib. arb. c. 19.

[5] Charitas perficit voluntatem, inquantum est affectiva affectione justitiae; et spes perficit eam, inquantum est affectiva affectione commodi, et ita erunt distinctae virtutes non tantum ex actibus, qui sunt amare et desiderare, sed etiam ex susceptivis, quae sunt voluntas secundum illam duplicem affectionem affecta. 3 dist. 26, n. 17.

Beide unterscheiden sich aber dadurch vom freien Willen, daß sie keinen Actus elicitus haben.[1] Sie gehören dem seelischen Triebleben an, also demjenigen Gebiete des Seelenlebens, welches erst von der neueren pragmatisirenden Psychologie zum Gegenstande besonderer Forschung gemacht wurde; sie erscheinen in der Geschichte der neueren Ethik unter dem Namen des Vollkommenheits- und Glückseligkeitstriebes, auf deren gegenseitige Vermittelung die rationale Ethik als sittliche Zwecklehre auszugehen hat. Auch die hierauf bezüglichen Discussionen gehören der nachscholastischen Moral an; die scholastische Moral bezeichnete auf Aristoteles gestützt die Glückseligkeit als letzten Zweck des Menschen, und bezeichnete mit Augustinus Gott als das absolute Object, mit dessen Erlangung jener Zweck wirklich und vollkommen erreicht werde. Ein Meinungsunterschied konnte nur darüber obwalten, welchem Seelenvermögen der principale Antheil am geistigen Besitze Gottes zuzuschreiben sei, ob dem Intellecte oder dem Willen; Thomas setzte das Wesen der Seligkeit in die geistige Anschauung als absolute, intellectuelle Befriedigung, Scotus in die Liebeseinigung mit Gott. Diese letztere muß wohl als affective Einigung, somit als tiefinnerste seelische Befriedigung gefaßt werden, während doch der sittliche Wille als solcher seine höchste Vollendung in der des eigenen Selbst vollkommen vergessenden Freude am Guten um seiner selbst willen hat. Man sieht, die scholastische Zweitheilung der rationalen Seelenvermögen in Intellect und Wille reicht hier nicht aus; zwischen Intellect und Wille muß ein Drittes eingeschoben werden, welches als Träger der absoluten, im geistigen Genusse Gottes gefundenen Befriedigung zu denken ist: das augustinische Cor, welches auch als Subject des zeitlich irdischen Hoffens auf die himmlische Seligkeit zu gelten hat, in seinem Wesen aber freilich mit dem seelischen Selbst unmittelbar zusammenfällt, umgekehrt jedoch, soweit es als Thätiges genommen wird, den rationalen Willen in sich schließt. Darum unterschied Thomas wohl richtiger zwischen Intellect und seelischem Strebevermögen, welches naturnothwendig das Gute begehrt, in Bezug auf die richtige Erkenntniß des Guten aber vom Intellecte abhängig ist, während die Liebe zu dem richtig erkannten Guten durch Gott geweckt werden muß, der durch diese Weckung sich selber der Seele vernehmlich und kenntlich macht. Daher kann nach Thomas die Gnade nicht den

[1] 2 dist. 39, qu. 2, n. 5.

Willen zu ihrem ausschließlichen Subjecte haben; da sie aber anderer seits nicht zwei Subjecte haben kann, so muß unmittelbar die Essenz der Seele als ihr Subject genommen werden, und ihre Wirkung erscheint sonach gleichsehr als Erleuchtung und göttliche Willensbelebung.

Die Wirkung der Gnade ist sonach, als Ergriffensein des gesammten Seelenmenschen am innersten Orte seines Wesens, eine Erhebung desselben über sich selbst, und demzufolge kann Thomas weiter auch von einer Erhebung des gesammten natürlichen Wissenshabitus des Menschen in eine Region der göttlichen Erleuchtung sprechen, und die Theologie, in welcher alles menschliche Wissen auf seine letzten höchsten Gründe bezogen ist, ihrer Idee nach als eine Participation an der Wissenschaft der Seligen bezeichnen. Man hätte dann nur dieß bei ihm zu vermissen, daß er, an der überlieferten aristotelischen Psychologie festhaltend, und den Wesensgrund der Seele als etwas in's Dunkel unerforschlicher Verborgenheit Versenktes betrachtend, auf den in der Seele schlummernden Urzug zum Göttlichen nicht reflectirte, und diesen nicht als das verborgene Grundmotiv alles seelischen Begehrens erkannte, was selbstverständlich zu einer völligen Umbildung der in den Schulen überlieferten aristotelischen Psychologie hätte führen müssen. In Bezug auf die Dreiheit der göttlichen Tugenden, für welche sich in der aristotelischen Seelenlehre nur zwei Potenzen, Intellect und Wille als Subjecte darboten, hatte diese Zweiheit zur Folge, daß sowohl Thomas als auch Duns Scotus den Willen zum Träger zweier Tugenden, der Hoffnung und der Liebe zu machen sich gedrungen sahen, was von beiden dadurch gerechtfertigt wurde, daß die Hoffnung einen unvollkommenen Grad der Liebe, nämlich den Amor concupiscentiae darstellt, während die vollkommene Liebe oder Amor amicitiae mit der Charitas gegeben ist. Angenommen aber, daß das in der Hoffnung enthaltene Desiderium mit dem Amor concupiscentiae als unvollkommener Gestalt der Charitas zusammenfalle, so ist doch übersehen, daß die Hoffnung einen doppelten Affect, neben dem Desiderium auch die Fiducialis exspectatio in sich schließt, für welche sich der Wille weder als Begehren, noch als freithätiges Selbstwollen zum Subjecte eignet. Heinrich von Gent[1] war also von einem richtigen Gefühle geleitet, wenn er für jede der drei theologischen Tugenden

[1] Quodlib. VIII, qu. 15.

einen besonderen Träger zu erweisen suchte, den Intellect für den Glauben, das Irascibile für die Hoffnung, das Concupiscibile für die Liebe, unter ausdrücklicher Hervorhebung dessen, daß Concupiscere und Irasci nicht bloß der Sinnenseele, sondern dem Seelenwesen gemeinhin zukommen, soweit sich dieses vor ein Bonum arduum et delectabile hingestellt sieht. Freilich tritt auch hier wieder der Mangel hervor, daß das Wesen der Hoffnung einseitig in das Concupiscere gesetzt wird, somit die Zuversicht der Erwartung, die im Wesen des Hoffens liegt, nicht zu ihrem Rechte kommt. Duns Scotus seinerseits [1] bekämpft zunächst den von Heinrich gemachten Unterschied zwischen Begehrungs- und Strebevermögen, beziehungsweise die Begründung dieses Unterschiedes. Heinrich sagt, wenn die Concupiscibilis in der Contemplation sich erquicken wolle, so komme es vor, daß der Wille sich rege, die der Contemplation hinderlichen Gebrechen zu verscheuchen, dadurch aber die Contemplation selber störe und unterbreche; keine Kraft könne aber sich selber in der Uebung ihres Hauptactes stören, somit müsse der Wille als Störer eine von der Concupiscibilis verschiedene Potenz sein. Duns Scotus findet dieses Raisonnement unrichtig und inconcludent; es sei nicht nöthig, einen positiven Act zur Verscheuchung der die Meditation beeinträchtigenden Vitia aufzubieten, es genüge die bloße Abwendung (fuga) von solchen störenden Ingerenzen; mithin ist es die Concupiscibilis selber, die sich von den Störungen ihrer höchsten Functionen befreit. Zudem begehe Heinrich den Widersinn, die angeblich als Schützerin dieser höchsten Functionen succurrirende Irascibilitas zur Störerin derselben zu machen. Duns Scotus will weiter die Ausdehnung nicht zugeben, welche Heinrich dem Begriffe des Irascibile gibt; nicht die Anstrebung des Bonum arduum, sondern lediglich die Repression einer unangenehm aufregenden Einwirkung sei das Ziel der Irascibilis. Wenn ferner das specifische Object der Irascibilis, das Bonum arduum von jenem der Concupiscibilis unterschieden wird, so wird hiemit der Hoffnung ein höheres Object zugewiesen, als der in der Charitas verklärten Concupiscibilis, während doch die Charitas am meisten unter allen Tugenden auf Gott sub ratione appretiabilis Bezug nimmt.

Darin indeß, daß die Concupiscibilis und Irascibilis nicht bloß der sensitiven, sondern auch der intellectiven Seele zukommen, ist

[1] 3 dist. 26, n. 7—9.

Scotus mit Heinrich einverstanden.[1] Da sie aber nur, sofern sie der intellectiven Seele angehören, also Aeußerungsweisen des rationalen Willens sind, im eigentlichen Sinne Subjecte der Tugend sein können,[2] so folgt hieraus, daß es nur zwei seelische Potenzen als Träger der Tugenden geben könne, den Intellect und den Willen; der Intellect ist der Träger des Glaubenshabitus und der Prudenz, der Wille der Träger der beiden anderen theologischen Tugenden und der sogenannten moralischen Tugenden. Er bekämpft demzufolge die Ansicht derer, welche wie Thomas[3] und Aegydius[4] jede der drei moralischen Tugenden in einem anderen Seelenvermögen, die Gerechtigkeit im rationalen Begehren, den Starkmuth und die Maßhaltung in den sensitiven Potenzen Irascibilis und Concupiscibilis gegründet sein lassen wollen. Subject der Tugend, sagen diese von Scotus bekämpften Meinungsgegner, könne nur eine Potenz sein, welche durch den ihr entsprechenden Tugendhabitus zum moralisch guten Handeln bestimmt werden soll; der Wille aber sei schon durch sich selber zum Rechthandeln determinirt, weil das Object des Willens den Willen genau so bewege, wie es intellectiv aufgegriffen worden ist; es handle sich also da nur um die vollkommen richtige Auffassung des Intellectes. Scotus[5] sieht darin eine Art moralischen Determinismus, welchen er vom Standpunkte seines grundsätzlichen Indeterminismus aus zu widerlegen sucht. Der Wille ist weder in Bezug auf das Object, noch in Bezug auf den Modus vivendi irgendwie determinirt. Er kann, den Modus agendi betreffend, recht und unrecht handeln, bedarf also einer Vis determinans, die ihn zum Rechtthun bewegt; und dies ist eben die Virtus. Die Ansicht der Gegner würde die Sünde vom Irrthum abhängig machen, während letzterer nur eine pönale Folge der Sünde ist. Auch läßt sich aus dem Einflusse des Intellectes auf den Willen nicht die Entstehung eines Tugendhabitus im letzteren erklären, weil die Thätigkeit des Intellectes eben nur auf das richtige Erkennen und Urtheilen

[1] De irascibili et concupiscibili dico, quod non sunt tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate. 3 dist. 34, n. 20.

[2] Concedo quod in appetitu sensitivo est quaedam qualitas, quae potest dici virtus, licet minus proprie quam illa, quae est in voluntate, inclinans ad intellectum. Ibid.

[3] 3 dist. 33, art. 2, qu. 4.

[4] Quodlib. IV, qu. 18.

[5] 3 dist. 33, n. 5 ff.

abzielt; aus der constanten richtigen Uebung der intellectuellen Thätigkeit könnte eben nur eine intellectuelle Tugend hervorgehen, als welche in der That die Prudentia sich darstellt. Ferner besteht das Wesen eines Habitus in der Geneigtheit zu einer bestimmten Handlungsweise; der Einfluß des Intellectes auf den Willen erscheint aber in der Ansicht der Gegner nicht als Erwirkung dieser Promtitudo, sondern des Recte agere als solchen, welches auch einem Neubekehrten ohne vorläufiges Vorhandensein eines wirklichen moralischen Tugendhabitus möglich ist. Thomas will, um den sensitiven Kräften bestimmte, vom Tugendhabitus des Willens unterschiedene Habitus zu sichern, das von den sensitiven Kräften begehrte besondere Bonum von dem durch den Willen begehrten Bonum abscheiden; letzteres sei das Gute schlechthin, ersteres das Bonum ut nunc. Rücksichtlich dieses Bonum ut nunc bleibt es im Ungewissen, ob man es als wirkliches Gut, oder bloß als Scheingut zu betrachten habe; damit wird auch der Begriff des Bonum simpliciter ein schwankender und mehrdeutiger. Soll das schlechthin Gute oder Bonum simpliciter den Gegensatz zum Scheinguten bedeuten, so kann es nicht Object des Willens sein, weil sonst dieser kaum um ein Scheingut sich bemühen würde und somit der zeitliche Erdenmensch niemals sündigen würde. Dieselbe Folgerung ergibt sich aber auch, wenn man das Bonum ut nunc als particuläres Gut, und im Gegensatz hiezu das Bonum simpliciter als universales Gut faßt; denn wenn dieß specifisches Object des Willens ist, so kann er, sobald es ihm durch den Intellect präsentirt geworden ist, unter den von Thomas festgehaltenen Voraussetzungen nicht das von den sensitiven Potenzen begehrte particuläre Gut wollen. Thomas hält dafür, daß für den Willen als freies Wahlvermögen sich überhaupt kein Tugendhabitus eigne, weil er desselben nicht bedürfe, und mittelst desselben seine Handlungen den Charakter der Freiheit einbüßen würden. Es widerstreitet jedoch der gesunden Beobachtung, daß der Wille durch fortgesetzte Entscheidungen bestimmter Art keinen Habitus acquirire; und dieser Habitus drückt, da er nicht durch eine Forma naturalis aufgedrückt wird, sondern eben nur aus dem freien Handeln herauswächst, das Handeln des Willens keineswegs zu jenem der bloßen Naturwesen herab, sondern bewahrt den Charakter jener Potenz, aus welcher er herausgewachsen ist. Thomas behauptet, die moralischen Habitus des Starkmuthes und der Temperanz müßten jenen sinnlichen Potenzen eigen sein, deren Excesse durch sie moderirt

werden sollen; man mag aber jenes Moderari wie immer verstehen, so muß es primär dem Willen zukommen. Bedeutet Moderari soviel als einschränken, so ist sicher der freie Wille viel mehr hiezu geeignet, als die von ihrem Objecte abhängige sensitive Potenz. Moderari kann aber auch besagen, daß die durch das particuläre Gut verheißene Befriedigung mit einem vernunftgemäßen Zweck in Zusammenhang gebracht werden soll; den Begehrungen der sensitiven Potenzen diese höhere Zweckbeziehung ertheilen, steht jedoch gewiß dem Willen als rationalem Begehren in erster Linie zu. So wenden sich demnach alle von Thomas und seinen Anhängern vorgebrachte Argumente zu Gunsten der entgegengesetzten Ansicht.[1] Dazu kommt noch die theologische Erwägung, daß der Mensch im ersten Unschuldsstande Tugenden hatte, welche er nicht hätte haben können, wenn ihr Vorhandensein durch ein im sinnlichen Begehren vorhandenes Widerstreben gegen das Gebot der Vernunft bedingt wäre, während doch die Gegner ein solches Widerstreben für den Urzustand des Menschen in Abrede stellen.[2] Die aus Aristoteles geholten Gründe für die von den Gegnern vertretene Auffassung der moralischen Tugenden entfallen bei richtiger Auslegung der aus Aristoteles beigebrachten Belegstellen.[3]

Wie die Charitas im Range höher steht als der Glaube, so stehen die moralischen Tugenden höher als die Klugheit,[4] weil gemeinhin der Wille im Range höher steht als der Intellect. Man kann

[1] Ex his rationibus adductis pro opinione praedicta (scil. Thomae et sequacium) patet, quomodo concluditur oppositum: Tum quia voluntas rectificalibis respectu propriae actionis, et non est ex se recta; tum quia est indeterminata et determinabilis non minus quam intellectus a quo non negatur habitus; tum quia ejus est principalitas in operando operationes humanas, quia libera est, et operationes humanae requiruut in principali agente virtutem, ratione cujus habetur laus; tum quia nata est proprie delectari in sua operatione et ita habere habitum, quo delectabiliter operetur; tum quia voluntas magis potest per habitus moderare passiones debito modo, quam appetitus sensitivus, si eos haberet. L. c., n. 10.

[2] L. c., n. 11.

[3] Ausführlicheres hierüber in unserer Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 45 f.

[4] Cum circa bonum morale, quod est idem objectum, sit actus intellectus practici et voluntatis, si utraque perfecte agat, haec dictando, illa eligendo, simpliciter nobilior erit electio recta quam dictamen rectum; et per consequens habitus generatus ex electionibus rectis erit nobilior habitu generato ex dictaminibus rectis. 3 dist. 34, n. 18.

nicht aus Aristoteles den Vorrang der Prudentia vor den moralischen Tugenden beweisen wollen; was Aristoteles hierüber sagt, reducirt sich darauf, daß der Prudenz als Regel und Mensur des Handelns eine specifische Dignität zukomme, womit aber keineswegs ihr absoluter Vorrang vor den Willenstugenden, sondern bloß ein Bedingungsverhältniß ausgesprochen ist, zufolge dessen die Willenstugenden ohne Prudenz nicht möglich sind.[1]

Der Wille hat vor dem Intellecte schlechthin den Vorrang. Thomas[2] behauptet das Gegentheil, und begründet dasselbe aus dem Vorrange des Objectes und des Habitus der intellectuellen Thätigkeit vor der Willensthätigkeit. Das Object des Intellectes sei das Verum, welches dem Höchsten, dem Ens als solchem näher stehe als das Bonum, das Object des Begehrens und Wollens. Dagegen läßt sich umgekehrt sagen,[3] daß das Verum nur participativ ist, was das Bonum essentiell ist, somit eo ipso diesem sich unterordnet. Der von Thomas urgirte Vorzug des Verum vor dem Bonum ist wohl sachlich begründet, ordnet sich aber dem Vorzuge, welchen das Bonum seinerseits vor dem Verum hat, entschieden unter, weil er einer höheren Ordnung angehört.[4] Wenn man für den Vorrang des Habitus der Intellectionsthätigkeit vor jenem des Willens den Aristoteles als Gewährsmann citirt, so kann derselbe sicher nicht gegen St. Paulus 1 Kor. 13 aufkommen, und nicht gegen Hugo's v. St. Victor tiefsinniges Wort über den höchsten Engelchor: Supremus ordo denominatur a charitate. Uebrigens läßt sich auch die Berufung auf die Auctorität des Aristoteles nicht so schlechthin zugeben, da er gerade in den Dingen, welche das eigentliche Wesen des Willens in seinem Unterschiede vom Intellecte betreffen, Manches dunkel gelassen hat, und offenbar der

[1] Prudentia quodammodo est regula aliarum virtutum, pro quanto ipsa vel actus ejus praecedit generatione habitum et actum virtutis moralis. Ex ista prioritate actus et habitus moralis conformatur sibi tanquam priori, et non e converso. L. c., n. 19.

[2] 1 qu. 82, art. 3.

[3] Report. 4, dist. 49, qu. 2, n. 7 ff.

[4] Comparando verum et bonum ad potentias verum est nobilius, quia est propinquius enti in isto ordine. Comparando autem verum et bonum in ordine ad causalitatem et actum communicandi esse alteri et perfectionem essentialem, sic bonum est nobilius vero quia sui communicativum, et simpliciter perfectior est ratio boni quam veri, quia in perfectiori ordine, scil. communicandi esse, est propinquius enti. L. c., n. 19.

intellectiven Thätigkeit eine aufmerksamere Untersuchung widmete als jener des Willens.[1] Das für den Vorrang des Intellectes von den Gegnern geltend gemachte Argument, daß derselbe ein Efficiens aequivocum sei, nimmt Duns Scotus seinerseits für den Willen in Anspruch; daß der Wille dem Verstande gebiete, lehre Aristoteles,[2] nach Anselm[3] gebietet der Wille allen anderen Seelenpotenzen. Thomas sagt, wenn man die Wahl hätte zwischen Intellection ohne Wollung, und zwischen Wollung und Intellection, würde man gewiß Ersteres vorziehen; Scotus meint dagegen, man müsse dasjenige für das Begehrenswertheste halten, dessen Gegensatz das Verabscheuungswürdigste sei, dies ist aber der Gotteshaß. Dasjenige, dessen Verderbniß das Schlimmste ist, ist seiner Natur nach das Beste; daraus folgt weiter auch, daß nicht, wie Thomas will, der Intellect, sondern der Wille das Reinste und Geistigste sein müsse, wenn man schon durchaus in Bezug auf die Geistigkeit einen Unterschied zwischen beiden machen will. Begründet man die größere Geistigkeit des menschlichen Intellectes daraus, daß er auf das Intelligible als solches geht, so resultirt hieraus gerade der Vorrang des Willens, der befähigt ist, das höchste und dem menschlichen Intellecte nur unvollkommen erreichbare Geistige zu seinem Strebeziele zu machen.[4] Damit wird auch der letzte Grund

[1] Philosophus nunquam distinxit in libris suis ex principiis operandi voluntatis et intellectus in ratione specifica ipsorum sive intra sive extra intellectum et voluntatem, sed ut sunt unum movens vel unum principium operandi a proposito. Unde aliquando Philosophus vocavit istud principium operandi prohaeresim, aliquando propositum; et in 3 Ethic. loquitur, ut sunt unum principium. Sed de actu intellectus pluries loquitur Philosophus quam de actu voluntatis, quia nobis est magis manifestus. Et quando dicis, quod Philosophus non dicit hoc de habitu vel de actu voluntatis, dico, quod nec contrarium affirmavit. L. c., n. 12.

[2] Philosophus 9 Metaph. text. 15 (Metaph. VIII, p. 1048. a, lin. 10 ff.) dicit, quod quando est electio et determinatio circa contraria, fit determinatio per voluntatem; et sic voluntas imperando determinat intellectum ad unum. L. c., n. 13.

[3] De lib. arb., capp. 14 et 19.

[4] Philosophus in 3 Topic., c. 4 comparando speciem ad speciem arguit sic: Si optimum est nobilius optimo in illo genere, illud est nobilius et perfectius simpliciter. Si igitur voluntas in superiori et optimo in genere intellectualium est nobilior intellectu, inquantum voluntas actu suo movetur ad volendum et diligendum superiora intelligibilia, et terminatur ad ea magi quam intellectus, quia non movetur nec ad superiora nec ad inferiora, sds

für den Vorrang des Intellectes hinfällig, der nach Thomas seine Perfection in sich selber hat, während der Wille seiner Natur nach auf die Dinge außer ihm gerichtet sei. Denn daraus würde doch nur folgen, daß der Wille die ihm mit dem Intellecte gemeinsamen Objecte in reellerer Weise acquirirt und besitzt als der Intellect. Indeß läßt Duns Scotus die Annahmen, die dem Argumente des Thomas zu Grunde liegen, nicht gelten. Denn beide, Intellect und Wille, gehen auf ein außer ihnen seiendes Object, beiden wird dieses Object, nämlich Gott, durch das Eingehen Gottes in sie innerlich, beide acquiriren hiedurch die höchste ihnen erreichbare Perfection. Intellect und Wille sollen unmittelbar mit Gott als seligmachender Gegenständlichkeit Eins werden; der Act dieser Einigung aber kann nur mittelst des Willens vollzogen werden, so daß demnach formaliter die Seligkeit in der Fruitio besteht, wenn schon die Causa materialis der Seligkeit in der Visio zu suchen ist, soferne sich durch diese das seligmachende Object dem es umfassenden Willen nahebringt. Demzufolge erklärt sich Scotus ebensosehr gegen Thomas, welcher die beseligende Einigung der Seele mit Gott mittelst des Intellectes sich vollziehen läßt, als gegen Bonaventura, welcher jene Einigung durch ein nebeneinander statthabendes Wirken beider Potenzen, des Intellectes und des Willens sich vermitteln läßt, während doch das Ordnungsverhältniß beider Potenzen mit sich bringt, daß die Seelenthätigkeit im Willen gipfelt, und daher auch nur mittelst dieses die unmittelbare Einigung der Seele mit Gott sich verwirklichen kann,[1] obschon diese Einigung als eine Einigung der intellectiven Seele mit Gott die gesammte Thätigkeit der intellectiven Seelenpotenzen requirirt, und Intellect und Wille in unmittelbare Berührung mit dem absoluten Gute bringt. Es hat also eine Einigung der Seele mit Gott in Einer Operatio, aber unter

---

ad ipsum omnia intelligibilia terminantur, cum intellectus noster sit minus nobilis in genere intelligibilium: igitur voluntas simpliciter est nobilior intellectu. L. c., n. 18.

[1] Beatitudo immediate conjungens simpliciter vel omnimoda immediatione vel ultimatione vel omnimoda intimatione in tota natura non est aliqua talis, nisi una tantum operatio; alias includeret contradictionem, loquendo de immediatione vel ultimatione simpliciter, quia in natura non est nisi una operatio, quia immediate una immediatione conjungitur illi optimo. Et hoc modo dico, quod una natura, quantumcunque habeat plures potentias, non est unibilis immediate tali immediatione illi fini, nisi secundum unam potentiam. Report. 4, dist. 49, qu. 3, n. 7.

Concurrenz zweier Potenzen zu dieser Einen Operatio statt; diese Eine Operatio ist jene des Willens, in welche jene des Intellectes mit aufgenommen ist, weil der Wille dem Intellecte die Richtung auf das absolute Ziel des Begehrens der Seele gibt.[1]

Daß die menschliche Seele zur beseligenden Einigung mit Gott in der Anschauung und im Genusse Gottes als höchsten Gutes berufen sei, vermag die natürliche Vernunft nicht aus sich selbst zu erkennen, kann es also nur auf Grund der Offenbarung wissen.[2] Sie kann es nur auf diesem Wege wissen, weil unsere natürliche Kenntniß vom Wesen der Seele nicht so weit reicht, um daraus Schlüsse auf ihre letzten und höchsten überzeitlichen Ziele ableiten zu können.[3] Gesetzt aber, sie vermöchte dieß, so wäre sie deßungeachtet noch immer nicht im Stande, aus sich selber zu ermitteln, wie jenes absolute Ziel ihres Strebens zu verwirklichen sei. Denn die Seligkeit wird von Gott als Lohn für die Verdienste gespendet, welche Gott als dieses Lohnes würdig gelten läßt; durch welche Handlungen solche Verdienste zu erwerben seien, hängt einzig vom göttlichen Ermessen ab, dessen souveräne Arbitrarietät in dieser Beziehung keiner determinirenden Beschränkung unterworfen sein kann. So leitet also der weitere Verfolg der Erörterung, welche sich auf die überzeitlichen Ziele des irdisch-zeitlichen Menschendaseins beziehen, von selber auf das Gebiet der Theologie hinüber, welche uns die, zufolge der Contingenz der Welt-

[1] Si accipiatur ultimate et immediate in tali natura vel potentia . . . ita quod tendat in illud et ordinet potentiam in illud, sic omnis potentia activa ultimate agit, et omnis operatio cujuscunque potentiae ultimate et immediate unit. Quare natura isto modo non habet ultimate in duobus vel in centum potentiis; unde potentiae sensitivae, si haberent immediatum ordinem circa Deum, sic unirentur Deo immediate per suas operationes, sicut potentia voluntatis vel intellectus, sed non habent istum ordinem. Intellectus tamen et voluntas sunt immediate et essentialiter ordinatae potentiae et operationes earum in ultimum. Sed omnes istae ultimationes et immediationes potentiarum sunt secundum quid. Ibid.

[2] Op. Oxon. Prolog. qu. 1. n. 7.

[3] Das Wesen der intellectiven Seele ist uns nicht naturaliter erkennbar sub illa ratione propria et speciali, sub qua ad talem finem ordinatur, et sub qua capax est gratiae consummatae, et sub qua habet Deum pro perfectissimo objecto. Non enim cognoscitur anima a nobis nec natura nostra, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibus. Et secundum hanc rationem generalem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere Deum pro objecto perfectissimo. L. c., n. 11.

einrichtung und zufolge der unserer Erkenntniß vom Wesen der Seele gezogenen Gränzen auf natürlichem Wege nicht erreichbaren Aufschlüsse zu vermitteln hat. Die auf sich selber gestellte menschliche Vernunft ist unvermögend, strenge zu erweisen, daß die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich sei,[1] oder die den Tod des Leibes überdauernde Seele an die Wiedervereinigung mit dem einst besessenen Leibe angewiesen sei; und doch hat die Lehre von einer zukünftigen jenseitigen übernatürlichen Beseligung des Menschen als Menschen diese Wahrheiten zu ihrer denknothwendigen Voraussetzung. Allerdings hörten wir oben, daß die Idee des Menschseins als vollkommener Realisirung des Begriffes der Substantia composita ihre Verwirklichung nicht im menschlichen Zeitdasein finde, woraus wohl immerhin gefolgert werden könnte, daß dieselbe in einem zukünftigen Dasein statthaben müsse. Aber die Idee der Beseligung leitet nicht auf den Gedanken einer Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe, sondern auf eine Vereinigung der Seele mit Gott hin, deren Möglichkeit allerdings sich durch Gründe der natürlichen Vernunft ausreichend erhärten läßt,[2] ohne daß jedoch die Nothwendigkeit einer perpetuirlichen Dauer der factisch erreichten Vereinigung bewiesen werden könnte,[3] indem diese eben nur von einem göttlichen Willensbeschlusse abhängt.

Obschon Duns Scotus festhält, daß zwar der Charakter der intellectiven Seele als Wesensform des Menschen strenge erweisbar sei, nicht aber ihre unsterbliche Dauer, so setzt doch seine Lehre vom Erkennen der menschlichen Seele ein durch den Leib weniger bedingtes

---

[1] Vgl. hierüber: Psychol. und Erkenntnißlehre des D. Scotus S. 20 ff.

[2] Primum objectum intellectus humani est ens vel verum in communi, ut non limitatur ad sensibilia; igitur impossibile est quod quietetur nisi in optimo, sicut apparet de visu, qui habens omne visibile pro objecto non quietatur nisi in pulcherrimo. — — In actu cognitionis, ut cognitio est, perfectius est attingere objectum in se; si haec conveniunt inferiori potentiae, multo magis superiori; sensui competit cognitio intuitiva, igitur etiam cognitioni intellectivae. . . . Si intellectus potest habere cognitionem intuitivam respectu alicujus intelligibilis, erit simpliciter capax respectu cujuscunque intelligibilis . . . et sic possibile est per actum intellectus nostri conceptu proprio non causato ex sensibilibus, neque ex creaturis tendere intuitive in tale objectum; igitur intellectus est capax beatitudinis proprie et in speciali dictae secundum propriam rationem objecti beatifici, quod potest ut praesens intueri. Report. 4 dist. 49, qu. 7, n. 4 et 6.

[3] Report. 4 dist. 49, qu. 5, n. 10.

Sein der Seele voraus, als dieß von Seite des Thomas Aquinas der Fall ist, welcher die Unvergänglichkeit der vom Leibe geschiedenen Seele für eine philosophisch erweisbare Lehre hält. Duns Scotus rückt überhaupt den Menschen in Bezug auf seine Erkenntnißfähigkeit den Engeln näher als Thomas, womit aber bei ihm freilich eine Minderung des von Thomas den Engeln zugewiesenen intellectiven Vermögens verbunden ist.[1] Während Thomas den Engeln, wie auch den vom Leibe getrennten Menschenseelen ein abstractives Erkennen abspricht, wird dasselbe von Duns Scotus beiden zugetheilt; der vom Leibe getrennten Menschenseele erwächst hieraus die Möglichkeit, ein cognoscitives Erfahrungsleben im Zustande jenseitiger Abgeschiedenheit von der sichtbaren Wirklichkeit eben so zu führen, wie im diesseitigen irdischen Sein. Den Einwurf, daß auf diese Weise die Einigung der Seele mit dem Leibe zwecklos würde, weist Duns Scotus als verfehlt ab; die Einigung der Seele mit dem Leibe hat nicht die Perfection einzelner Theile des Ganzen, welches Mensch heißt, sondern das Esse Totius zum Zwecke.[2] Mensch und Engel sind in Bezug auf ihre intellectiven Erkenntnißkräfte gleichartig ausgerüstet, da die Engel eben sowohl wie die Menschenseelen mit einem Intellectus possibilis und Intellectus agens begabt sind. Der Unterschied in Bezug auf das intellective Erkennen beider kann sonach nur durch die Verschiedenheit der kosmischen Vocation beider bedingt sein, welche es mit sich bringt, daß die Seele an die Vermittlung ihrer intellectiven Erkenntnisse durch die Species sensibiles gebunden ist, an deren Stelle bei den Engeln gottverliehene Species oder Erkenntnißhabitus zu treten haben, von welchen im nächstfolgenden Abschnitte des Näheren die Rede sein wird.

Zehntes Capitel.

Die Lehre des Duns Scotus von den körperlosen Geistwesen.

Die Existenz körperloser Geistwesen steht aus kosmologischen Gründen fest; sie sind die denknothwendigen Verursacher der Bewegungen des siderischen Himmels,[3] daher Aristoteles die Zahl der

[1] Vgl. hierüber: Psychol. und Erkenntnißlehre des D. Scotus S. 17 f. 34 ff., 37 f.

[2] Report. 4, dist. 45, qu. 2, n. 19.

[3] Quaestt. metaphys. XII, qu. 18.

körperlosen himmlischen Existenzen der Zahl der himmlischen Bewegungen gleichsetzte. Durch die heiligen Offenbarungsbücher belehrt wissen wir, daß ihre Zahl ungleich größer angesetzt werden müsse,[1] wofür sich allerdings Angemessenheitsgründe auch aus der Einrichtung der sichtbaren Welt ableiten lassen; wie nämlich die incorruptiblen Körper des Himmels die corruptiblen Körper der sublunarischen Welt weitaus an Größe übertreffen, so scheint es, daß die körperlosen Geistwesen die Körperdinge und Körperwesen weitaus der Zahl nach überwiegen müssen.

Daß diese körperlosen Geistwesen von den intellectiven Menschenseelen specifisch verschieden sein müssen, steht abermals aus kosmologischen Gründen unzweifelhaft fest.[2] Nur darf dieser specifische Unterschied nicht in der Intellectivität gesucht werden, welche vielmehr das Beiden Gemeinsame ist;[3] er darf ferner nicht so aufgefaßt werden, als ob beide völlig differente Species wären, da vielmehr die Seele zum Engelwesen wie eine Theilspecies zur Totalspecies sich verhält. In eben dieser ihrer Beschaffenheit findet aber die Menschenseele den unmittelbaren Grund ihrer Selbstabscheidung als besonderer Species von der Species der Engelwesen;[4] Engel und Menschenseele unterscheiden sich von einander als haec et haec natura. An diese allem Wirken vorausgehende Verschiedenheit der Häcceität der beiderseitigen Naturen hat man sich in ihrer specifischen Unterscheidung von einander zu halten, und nur auf diesem Wege ist ein wirklicher specifischer Unterschied beider zu eruiren; es wäre ein verkehrtes Verfahren, denselben aus der speci-

[1] O. c. XII, qu. 19.

[2] Quanto forma creata est nobilior, tanto distinguitur in plures gradus nobilitatis; sicut sunt plures formae misti, quam elementares, et plures formae animati quam inanimati, et forte plura animalia quam plantae; igitur plura erunt differentia specie in natura intellectiva quam non intellectiva; hoc non potest esse, nisi angelus et anima differant specie. 2 dist. 1, qu. 5, n. 1.

[3] Simile hujus est, quia si animus bovis et aquilae differant specie, non tamen propter hoc vis visiva hic et ibi, inquantum talis perfectio et talis differunt specie. L. c., n. 5.

[4] Quia angelus est talis natura ad se et anima talis natura ad se, ideo primum distinguuntur specie, non quidem sicut duae species, sed sicut species et pars speciei, quia anima non est proprie species sed pars speciei; et tamen ipsa est prima ratio distinguendi suam speciem (cujus pars est) ab angelo, et ideo prima ratio distinctionis specificae ex parte speciei suae est in ipsa. Ibid.

fischen Unterschiedenheit der beiderseitigen intellectiven Thätigkeiten erschließen zu wollen, welche selber erst aus der specifischen Unterschiedenheit des beiderseitigen Grundwesens erhärtet werden kann.[1]

Bei näherer Bestimmung des specifischen Grundwesens der englischen Naturen handelt es sich vor Allem um deren Verhältniß zu Zeit und Raum. Duns Scotus erklärt sich auf das Entschiedenste gegen die Behauptung einer Illocalität der englischen Naturen, welche durch den Pariser Bischof Tempier als häretisch censurirt worden sei.[2] Der Engel unterscheidet sich von der intellectiven Menschenseele nur dadurch, daß er nicht gleich dieser seiner Natur nach an einen bestimmten Ort gewiesen ist;[3] der Schöpfer hat ihn im Acte der Erschaffung in einen Ort über dem sichtbaren Weltganzen gesetzt, der Engel hat aber die Macht, diesen ersten Ort in selbstgewollter Bewegung mit anderen Orten zu vertauschen, was die an den Leib gebundene Menschenseele nicht vermag. Eben so wenig wird man mit voller Bestimmtheit behaupten können, daß, wie die Menschenseele einen bestimmten Ort dergestalt ausfüllt, daß sie nicht zugleich einen größeren oder kleineren Raum ausfüllen könnte, so auch der Engel keinen größeren oder geringeren Raum, als er thatsächlich einnimmt, ausfüllen könne.[4]

[1] Licet natura angelica sit principium intelligendi et volendi et anima similiter, ita quod istae potentiae nihil dicunt essentiae animae additum, tamen primum hic et ibi est haec natura et illa natura ad se; et ista distinctio prima est, ad quam sequitur illa distinctio principiorum operandi, sive ejusdem actus sive operationum aliarum. Quia enim est haec natura, ideo est principium talis operationis, et non e contrario. L. c., n. 4.

[2] 2 dist. 2, qu. 6, n. 1.

[3] Angelus non necessario est in loco, quia multo magis posset fieri angelus sine creatione creaturae corporalis, vel facta creatura corporali posset fieri et esse extra omnem creaturam corporalem; et tamen in angelo est passiva potentia, qua posset esse in loco. L. c., n. 11.

[4] Hoc dubium est, quia nec videtur faciliter probari una pars nec altera. Quod quidem inconveniens est, si quantitas sua virtualis, per quam potest esse praesens alicui loco, sit naturalis ratio essendi in tanto loco suo modo, sicut quantitas corporis est naturalis ratio essendi in tanto loco suo modo; ita quod licet in potestate mea sit me esse in hoc loco vel in illo loco, non tamen est in potestate mea esse in tanto loco vel in tanto, quia iste effectus est naturaliter consequens quantitatem, quae non subest potestati meae, sicut nec in se, ita nec quantum ad istum effectum, esse scil. in tanto loco vel tanto. Nihil ergo videtur sequi inconveniens, si ita poneretur in angelis. Vel si ponatur, quod quantitas eorum habeat aliquem locum adaequatum, quo majorem non posset habere secundum conditiones suae virtutis

Daraus, daß der Engel an dem Orte, den er einnimmt, nicht in jener Art gegenwärtig ist, wie die Menschenseele, welche als Form des Leibes demselben einwohnt, läßt sich die weitere Folgerung ziehen, daß er an zwei von einander unterschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein könne.[1]

Allerdings will dieß als bloße Denkbarkeit verstanden sein, welche nur durch Gottes Macht in ein wirkliches Statthaben umgesetzt werden könnte. Man kann dagegen nicht seine Wesensbegränztheit als Unmöglichkeitsgrund geltend machen; denn aus dieser läßt sich nicht die Denkunmöglichkeit solcher accidenteller Zuständlichkeiten, wie das Zugleichsein an zwei Orten ist, folgern.[2] Eben so ist es ein bloßer Scheingrund, wenn gesagt wird, er wäre für einen solchen Fall von sich selber entfernt, wie die zwei getrennten Orte, an welchen er als zugleich seiend gedacht werden soll, von einander entfernt sind.[3] Nicht minder hält es Scotus für denkbar, daß mehrere Engel zugleich einen Ort einnehmen können;[4] gesetzt, daß Gott die Engel eher als die sichtbare Welt schuf, läßt sich kaum denken, wie sie nicht alle vor Hervorbringung der sichtbaren Welt einen und denselben Ort sollten eingenommen haben. Daraus ergibt sich, daß das Ubi der englischen Naturen als unräumlich genommen werden müsse, aber nicht in einer einfachen Verneinung der ausgedehnten Räumlichkeit bestehen könne, vielmehr zu dieser nur als dasjenige Höhere sich verhalte, welches die Beschaffenheit des Niederen mit Ausschluß der Imperfection des Niederen in sich fasse.

---

et essentiae, licet tamen ipsa subsit voluntati angeli, ut posset non semper habere illum locum, sed majorem vel minorem, non sequitur inconveniens. L. c., n. 14.

[1] Angelus potest esse in aliquo loco, puta pedali. Faciat igitur se in extremis hujus loci, non exhibendo se praesentem medio, quia non est ibi ut forma, nec aliquo alio modo, qui videatur necessario requirere praesentiam totius; igitur erit in duobus locis non continuis. 2 dist. 2, qu. 7, n. 1.

[2] Angelus ex se limitatus est ad naturam et proprietates naturales; sed ad passionem accidentalem, sive ad respectum, qualem dicit ubi, non oportet ipsum esse limitatum ad unum adaequatum omnino, ita quod impossibile sit ipsum habere duo talia, licet forte virtute naturali sit limitatus ad unum adaequatum. L. c., n. 2.

[3] Patet de anima in manu dextera et sinistra, quae anima non distat a se, et tamen manus distat a manu. Ita Deus non distat a se, tamen aliqua distant inter se illa, quae cum illo sunt hic et Romae. Ibid.

[4] 2 dist. 2, qu. 2.

Wie der Engel als indivisible Substanz über die theilbare ausgedehnte Räumlichkeit der sichtbaren Weltdinge hinausgerückt ist, so kann auch an sein Dasein und Wirken nicht der Maßstab der Zeit angelegt werden, sofern diese einen Unterschied zwischen Prius und Posterius in sich schließt. Man sagt wohl, es sei denkbar, daß ein Engel später als der andere geschaffen werde, somit auch im Bereiche der Engelwelt ein Prius und Posterius Platz greife; damit ist jedoch über das Esse der geschaffenen Engel noch nichts gesagt, und nicht erwiesen, daß im Esse jedes Einzelnen ein Prius und Posterius statthabe.[1] Wie der vom Engel eingenommene Ort ein untheilbares Ubi ist, so die Dauer des Engelwesens ein untheilbares Nunc, welches mit seiner Existenz zusammenfällt. Diese ist, weil über den Fluß der Zeit hinausgerückt, ihrer Natur nach eine äviterne Existenz. In das Aevum als ein den flüchtigen Moment überdauerndes Beharren sind ja, wie wir im kosmologischen Abschnitte sahen, bereits die Existenzen der wandelbaren Erdendinge kraft ihrer beharrenden Wesensformen hineingerückt;[2] der Unterschied zwischen ihnen und den Engeln ist dieser, daß letztere dem Flusse der Zeit völlig entrückt sind, daher an ihre Existenzen in keinerlei Weise das Maaß irdischer Dauer angelegt werden kann. Ihre gottgesetzte Existenz ist sich selber das Maaß ihrer

[1] 2 dist. 2, qu. 1, n. 25.

[2] In entibus ista se habent secundum quemdam ordinem: Primo fluxus formae; secundo forma, secundum quam est actualiter fluxus; tertio forma secundum quam potest esse fluxus partis post partem; quarto permanens in quo non est natus esse fluxus partium, tamen necessario habet formam consequentem, in qua natus est esse fluxus; quinto illud in quo nec esse potest fluxus, nec in aliquo antecedente ipsum naturaliter. Primum essentialiter mensuratur tempore, quia contra rationem ejus formalem est permanentia, vel quod aliqua pars ejus maneat eadem; sed ratio ejus requirit partem ejus succedere parti. Quintum omnino invariabiliter manet idem dum manet, et ideo nullo modo mensuratur tempore, nec secundum se totum nec secundum partem ejus, nec etiam mensuratur tempore per accidens. Quartum non mensuratur tempore per se, nec secundum ipsum est proprie quies, quia non est natum moveri, quiescit tamen per accidens, quia quies est secundum aliquam formam necessario consequentem illam. Secundum et tertium est eadem forma, licet secundum diversam dispositionem accepta, et secundum illam uno modo acceptam est actu motus, et secundum alium modum acceptam est actu quies. De ista forma potest dici, quod licet non habeat esse actu variatum, quando est quies secundum ipsam, habet tamen esse variabile, et ideo nunquam mensuratur aevo, quamvis non sit actu. 2 dist. 2, qu. 4, n. 9.

Dauer, wenn schon überhaupt von einem Maaße die Rede sein soll; denn meßbar ist doch nur das quantitativ Bestimmte, die Engelwesen sind aber als unkörperliche Wesen der quantitativen Bestimmtheit entrückt.[1]

Die Existenz des Engels ist jedem geschöpflichen Maaße derselben in ihm und außer ihm entrückt; so wenig in ihm selber zufolge der Einfachheit seines Wesens ein von seiner Existenz verschiedenes Dauermaaß derselben angenommen werden kann,[2] eben so wenig kann es ein durch eine höhere oder höchste Engelnatur repräsentirtes Dauermaaß aller ihr untergeordneten englischen Existenzen geben.[3] Erstlich würde die höchste, alle anderen englischen Existenzen mensurirende englische Existenz selber ohne Maaß sein, also über die Engel hinaufgerückt werden, die unterste und letzte derselben aber, weil ihr Aevum durch die nächst höhere gegeben wäre, selber kein Aevum mehr sein, also unter die englischen Existenzen hinabgedrückt werden. Ferner widerspricht es insgemein der Natur des englischen Wesens, ein geschöpfliches Maaß außer sich zu haben, weil es überhaupt nicht meßbar ist, also jenes Certius, an dessen Maaß seine Existenz als Minus certum zu halten wäre, nicht vorhanden ist. Duns Scotus erklärt sich demzufolge entschiedenst gegen eine analogische Verdeutlichung der inneren Verhältnisse des Engelreiches durch die Ordnung der sichtbaren Welt, da die im Engelreiche bestehenden Abstufungen nicht auf natürlichen Seins- und Wesensunterschieden, wie im sichtbaren Kosmos, sondern auf Gnade und freiem Willensgebrauche beruhen. Es erscheint ihm daher als eine ungerechtfertigte Herabziehung der Engelwelt in die Ordnung der sichtbaren Natur, wenn man nach Analogie der letzteren, in welcher der Motus primus durch die Zeit als allgemeine Mensur alles Bewegten mensurirt wird, für die Engelwelt ein vom obersten Engel unterschiedenes Aevum als Mensur der Aeviternität derselben und aller anderen Aeviternitäten des Engelreiches postulirt. Mag man

[1] 2 dist. 2, qu. 2, n. 11.

[2] In actuali existentia angeli non oportet quaerere aliquam mensuram intrinsecam aliam a natura rei mensuratae, quia ibi nihil est aliud realiter a natura rei mensuratae; mensura autem ex natura rei aliud est a mensurato . . . nec existentia videtur posse mensura sui ipsius sicut in aliis. Quantitas enim ut distincte cognita potest esse mensura sui ipsius secundum partes suas confuse cognitas. Non est ita hic, cum ista existentia sit indivisibilis, in qua non possunt concipi partes confuse, quia non habet in se partes simpliciter. Ibid.

[3] 2 dist. 2, qu. 3.

die Zeit mit der Bewegung identisch setzen oder nicht, immer muß die Zeit als Maaß von der Bewegung, die durch die Zeit gemessen wird, unterschieden werden,[1] während in dem äviternen Engelwesen Aeviternität und Existenz desselben schlechthin zusammenfallen.

Duns Scotus nimmt in diesen Erklärungen über Identität des Aevum mit der Existenz der Engelwesen Stellung gegen Bonaventura und Heinrich von Gent, welche, obschon jeder in anderer Weise, den Gedanken des Aevum als Maaßes der englischen Existenz festhielten. Bonaventura nahm eine Aufeinanderfolge formaliter verschiedener Nunc in der äviternen Existenz des Engels an, und unterschied demzufolge das theilbare Aevum des Engelwesens von der untheilbaren Existenz des Engels; er faßte demnach das Aevum nach Analogie der Zeit, die in einer Aufeinanderfolge von Momenten verläuft, und betrachtete diese äviterne Zeit als Dauermaaß der englischen Existenz. Heinrich von Gent sah wohl das Aevum als etwas Untheilbares an wollte aber dasselbe doch in die Kategorie der Quantität einbezogen wissen, da es nicht bloß divisible, sondern auch indivisible Quanta gebe, deren Zahl in Bezug auf die äviternen Engel mit der Zahl der Engel zusammenfalle, so daß die untheilbaren Aeva der Engel zählen so viel heiße, als die Engel selber zählen. Scotus sieht in Heinrich's Ansicht nicht eine Verbesserung jener Bonaventura's, sondern bemängelt außer dem von Bonaventura begangenen Fehler, ein vom Engelwesen unterschiedenes Maaß seiner Existenz anzunehmen, auch noch Widersprüche, an welchen Heinrich's Ansicht vom Aevum leide, indem er es durch die Zeit begränzt werden lasse, was zur unabweislichen Folge habe, daß auch er die an Bonaventura bekämpfte Succession der Dauermomente der äviternen Engelexistenz anerkennen müsse.[2] Da man zur Erhärtung einer Denknothwendigkeit dieser Succession sich auf

[1] Primus motus mensuratur tempore, quia vel motus ponitur aliud tempore; vel ponendo tempus idem esse motui, potest ille motus mensurare se, non quidem primo, sed secundum partem, quae nota est nata mensurare totum, sicut dicit Philosophus 4 Physic. tempus mensurare ipsum motum in determinando quemdam motum, qui postea mensurabit totum motum. Neutra tamen ratio potest esse in proposito, quia non aliquid in aeviterno primo aliud ab existentia sua, nec ipsa existentia sua est quanta, ut mensurare possit se ipsam secundum aliquam partem sui. L. c., n. 4.

[2] Videtur contradicere sibi, quia si in aeviterno non est successio, sequitur, quod esse quod habet in praesenti nunc, habeat in sequenti nunc; sed esse angeli, quantum ex se, habet terminari, sicut dicit expresse (Henri-

Aristoteles berief, so unternimmt Duns Scotus zu zeigen, daß diese Berufung nicht stichhältig sei.[1] Aristoteles soll im vierten Buche seiner Physica lehren, daß das Nunc seiner Wesenheit nach (secundum substantiam) als ein dieselbiges verharre im Verlaufe der Zeit, obwohl es secundum Esse in jedem Momente ein anderes sei; darin reflectire sich das Verhältniß des Nunc als Dauermaaßes der englischen Existenz zu den aufeinanderfolgenden Momenten dieser Existenz. Aristoteles weiß jedoch nichts von einem in steter Dieselbigkeit verharrenden Nunc;[2] er sagt vielmehr, daß das Nunc nach demjenigen, was durch das Nunc hindurchgehe, sich bestimme, weil wir in Folge dieses Hindurchgehens ein Prius und Posterius in der Bewegung, und damit auch in der Zeit unterscheiden;[3] dieß bezieht sich aber sicher nicht auf das Mobile seiner Substanz nach, sondern auf das Mobile, sofern es unter stets veränderten Zuständen erscheint; auf die Substanz des Mobile hat das Prius und Posterius der Bewegung gar keinen Bezug; also kann auch nicht durch ein der Substanz nach als Dieselbiges beharrendes Nunc ein Prius und Posterius der Zeit erkannt werden. Aristoteles sagt vom Nunc, daß es nicht ohne Zeit sei, und umgekehrt die Zeit nicht ohne Nunc, wie denn auch die Bewegung nicht ohne Mobile, und dieses nicht ohne Bewegung;[4] da aber nicht vom Mobile seiner Substanz nach, sondern nur sofern es der Veränderung unterliegt, gesagt werden kann, es sei nicht ohne Bewegung, so kann auch von dem ihm entsprechenden Nunc nur, sofern es ein stets anderes ist, gesagt werden, daß es nicht ohne Zeit,

---

cus), et ponit quod aevum in quolibet instanti, quantum ex se est, deficere; igitur si istud aeviternum habeat formaliter esse cum isto nunc, hoc non potest esse secundum illud idem esse, quia illud esse habuit terminari cum illo nunc, secundum illos; igitur oportet, quod alio esse sit cum isto nunc secundo, vel eodem iterum posito. 2 dist. 2, qu. 1, n. 12.

[1] 2 dist. 2, qu. 2, n. 4 ff.

[2] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 220. a, lin. 14 ff.: τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον ἀεὶ ἕτερον· ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ' ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς, ὅτι ἀρχὴ καὶ τελευτή, ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα τῆς αὐτῆς μᾶλλον . . . οὐδὲ μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' αἱ στιγμαὶ τῆς γραμμῆς . . . ἢ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν· ἢ δὲ ἀριθμεῖ, ἀριθμός.

[3] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 219. b, lin. 22 ff.: τῷ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει· τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστιν.

[4] L. c., lin. 33 ff.

und die Zeit nicht ohne Nunc sei. Wie sollte auch ein untheilbares Nunc in den wechselnden Fluß verschiedener Esse auseinandergehen können, die für diesen Fall als lauter Indivisibilia gedacht werden müßten, während doch Aristoteles an einem anderen Orte[1] ausdrücklich lehrt, daß das Untheilbare nicht bewegt werden könne, indem seine Bewegung die denkunmögliche Durchschreitung einer unendlichen Zahl von Punkten einer endlichen Linie in einer unendlichen Zahl von Momenten einer begränzten Zeit involviren würde. Das bisher Gesagte besteht indeß nur aus Folgerungen, die aus den einschlägigen Aeußerungen des Aristoteles gezogen werden. Mit diesen Folgerungen hat man sich aber nach Duns Scotus zu begnügen, da Aristoteles eine directe Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage,[2] ob das Nunc als Dieselbiges im Flusse der Zeit verharre, eben so wenig gebe, als auf die derselben vorausgeschickte frühere Frage, ob die Zeit wirklich sei; in dem einen und anderen Falle ist seine Ansicht nur auf indirectem Wege zu ermitteln.

Keinerlei Berufung auf Aristoteles kann statthaben in der weiter von Heinrich von Gent[3] u. A. geäußerten Ansicht, daß das Maaß der Thätigkeiten der Engelwesen im Tempus discretum gegeben sei, dessen Begriff, wie sie selber zugeben, dem Aristoteles völlig unbekannt ist. Sie sagen aber, Aristoteles habe diesen Begriff deßhalb nicht gekannt, weil er die himmlischen Intelligenzen als Götter angesehen habe, für deren Thätigkeiten er natürlich nicht die Zeit zum Maaße nehmen konnte. Das Tempus discretum soll die dem Flusse der irdischen Zeit entrückten Momente der englischen Thätigkeit bezeichnen, deren jeder ein untheilbares Ganzes constituirt, und in Bezug auf seine Dauer kein Proportionsverhältniß zu den Momenten der irdischen Zeit zuläßt, sondern nur zu dieser selber, sofern nämlich in den englischen Thätigkeiten ein geordnetes Nacheinander angenommen werden muß. Duns Scotus erklärt es für unzulässig, irgend eine Art von Zeit zum Maaße der englischen Thätigkeit zu machen.[4] Das Denken

[1] Physic, VI, c. 10.

[2] Siehe Aristot. Physic. IV, p. 218. a, lin. 8—10.

[3] Quodlib. XII, qu. 8.

[4] 2 dist. 2, qu. 4, n. 4 ff. — Gegen den Begriff des Tempus discretum wird l. c. speciell bemerkt: Quod ponitur unum nunc illius temporis necessario coexistere pluribus instantibus temporis nostri, videtur esse fuga, et propter hoc poni videtur, ne concedatur, tempus nostrum esse discretum; quia si

des Engels muß denselben Modus manendi haben, welchen seine Existenz hat, also das Aevum oder die Existenz des Engels zu seinem Maaße haben. Allgemein wird zugestanden, daß der Actus beatificus des Engels das Aevum zum Maaße habe; dieser Act ist aber gemeinsames Product der Gnade und des Engels, dessen Wirken mit jenem der Gnade in Einen Act zusammenfließt, so daß das Aevum zugleich auch Mensur der natürlichen Thätigkeit des Engels ist.

Die Thätigkeiten des englischen Geistwesens sind Thätigkeiten des Intellectes und des Willens. Objecte der Intellectionsthätigkeit sind das eigene Selbst, Gott und die creatürlichen Dinge außerhalb des eigenen Selbst. Duns Scotus[1] ist mit Thomas Aquinas darin einverstanden, daß der Engel sich unmittelbar durch seine eigene Essenz Object der Erkenntniß ist, mißbilliget aber die Fassung, welche Thomas diesem Gedanken gibt; Thomas fasse die unmittelbare Selbsterkenntniß des Engels in zu passiver Weise auf, indem er den Act des Erkennens ausschließlich als eine Wirkung des unmittelbaren präsenten Objectes erscheinen läßt, woraus weiter noch eine andere Unrichtigkeit folgen würde, daß nämlich der Engel eine ununterbrochen fortdauernde actuelle Erkenntniß seiner selbst haben müsse. Nach Duns Scotus ist der Intellect die thätige Mitursache der Erzeugung der Intellection seiner selbst, und kann dieß leichter sein, als in dem Falle, wo ihm das Erkenntnißobject nicht durch sich selbst, sondern bloß durch eine Species intelligibilis präsent ist. Wenn er im letzteren Falle die Erkenntniß als thätiger zu actuiren vermag, um wie viel mehr in ersterem Falle. Gott soll der Engel nach Thomas' Lehre aus seinem eigenen Wesen, als dem Bilde Gottes, erkennen; Duns Scotus[2] hält diese Art der Erkenntnißvermittelung nicht für zureichend, indem das Bild, welches der Engel solcher Art von Gott hat, ihm nicht den Gegenstand selber darstellt, dessen Erkenntniß sonach durch discursive Denkthätigkeit ermittelt werden müßte, während Thomas diese dem Engel

instantia illius temporis praecise coexisterent instantibus temporis nostri, tunc sequeretur, quod sicut illud tempus est discretum, ita nostrum tempus esset discretum, et hoc fugiendo videtur poni, quod oporteret unum instans illius temporis coexistere multis partibus temporis nostri. Quod autem hoc non sit necessarium, probo, quia quotcunque intelligibilia possum ego intelligere in aliquo tempore, tot intelligibilia vel plura potest angelus intelligere in eodem tempore distincte etc.

[1] 2 dist. 3, qu. 8.

[2] 2 dist. 3, qu. 9.

abspricht, abgesehen davon, daß die discursive Denkthätigkeit nur auf Grund einer schon vorhandenen Notitia simplex des Objectes vor sich gehen könnte. Nach dem Dafürhalten des Duns Scotus muß dem Engel schon im Momente der Erschaffung eine distincte Erkenntniß Gottes concreirt worden sein,[1] die freilich vor dem Gelangen zur Anschauung Gottes nur eine abstractive Erkenntniß sein kann.[2] Man kann diese Erkenntniß einerseits eine natürliche, andererseits eine übernatürliche nennen — übernatürlich, sofern sie der Engel nicht aus sich selber hat, natürlich, sofern sie nicht unter die Güter der Gnade und Glorie gehört. Eine solche concreirte abstractive Erkenntniß muß dem Engel auch in Bezug auf die geschöpflichen Wesenheiten außer ihm zuerkannt werden, gleichviel ob dieselben wirklich existiren oder nicht[3] — ja auch in Bezug auf seine eigene Wesenheit, die er nicht beständig anschaut, also nicht beständig intuitiv erkennt. Eine intuitive Erkenntniß hat der Engel von Allem, was sich ihm in der Actualität seiner Existenz präsentirt; in dieser Weise können sich ihm Gott, sein eigenes Selbst und die Wesenheiten der Dinge außer ihm präsentiren. Die Möglichkeit einer intuitiven Apprehension der Dinge außer ihm erklärt sich daraus, daß der Engel gleich dem Menschen einen Intellectus possibilis und Intellectus agens hat.[4] Man kann ihm den Intellectus agens nicht absprechen, ohne ihn einer Vollkommenheit zu berauben, die der intellectiven Menschenseele nicht fehlt; der Intellectus agens involvirt aber durch sich selbst das Vorhandensein des Intellectus

[1] Diese distincte Erkenntniß muß dem Engel als besonderes Geschenk verliehen werden, da er sie aus der Erkenntniß seiner selbst nicht entwickeln könnte: Nullum objectum facit distinctam notitiam alterius objecti, nisi includat in se virtualiter illud aliud objectum; quia unumquodque sicut se habet ad esse, sic ad cognosci; quod igitur non includit aliud virtualiter in entitate, non includit illud in cognoscibilitate; sed essentia angeli non includit virtualiter essentiam divinam sub illa ratione distincta, igitur non est ratio cognoscendi eam distincte sub aliqua ratione. L. c., n. 5.

[2] Potest esse aliqua cognitio objecti, secundum quod abstrahitur ab omni existentia actuali; et potest esse aliqua ejus, secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali. . . . Primam voco abstractivam, quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahitur ab actuali existentia et non existentia. Secundam, scil. quae est quiditatis rei secundum ejus existentiam actualem vel quae est praesentis secundum talem existentiam voco intuitivam. L. c., n. 6.

[3] 2 dist. 3, qu. 10, n. 15 f.

[4] 2 dist. 3, qu. 11, n. 4 ff.

possibilis als seines denknothwendigen Correlates. Zudem läßt sich nur unter dieser Voraussetzung die dem Engel nicht abzusprechende Erkenntniß der Einzeldinge als solcher erweisen. Man kann nicht annehmen, daß ihm die Erkenntniß derselben concreirt sei, weil die Zahl derselben unendlich ist, und somit eine unendliche Zahl von Species in ihm vorhanden sein müßte.[1] Und gesetzt, es wären ihm diese Species concreirt, so wäre er zur Ermittelung der actuellen Evidenz der ihnen entsprechenden Objecte abermals an die intuitive Wahrnehmung dieser Objecte angewiesen. Die Superiorität des Engels über die intellective Menschenseele bleibt durch die ihm concreirten abstractiven Erkenntnisse der Dinge außer ihm gewahrt; der Einwand, daß die intuitive Erkenntniß der sinnlichen Außendinge nur durch das dem Engel fehlende sinnliche Vorstellungsvermögen vermittelt werden könnte, entfällt durch den Hinweis auf den Stärkegrad des dem menschlichen Intellecte an Kraft überlegenen englischen Intellectes.[2] Man ersieht aus dem Gesagten, daß Duns Scotus Engel und Menschenseele dadurch einander näherbringt, als bei Thomas der Fall ist, daß er einerseits dem Engel die Erkenntniß der Singularia als solcher als natürlichen Gegenstand seiner Erkenntniß vindicirt, andererseits dem Intellecte in der Erkenntniß der Außendinge einen höheren Grad von Activität zuschreibt, als demselben nach seinem Dafürhalten von Thomas eingeräumt wird.

Auch in der Lehre von den Willensthätigkeiten der Engelwesen macht Scotus sofort seinen Gegensatz zu Thomas geltend. Beide halten gegen Petrus Lombardus an der gemeingiltigen Lehre fest, daß die Beseligung der Engel als Lohn ihrer vorausgegangenen Willensbethätigung zu verstehen sei. Während aber Thomas den Unterschied des Standes vor und nach der Beseligung von den Unterschieden des Gnadenmaaßes abhängig macht, will Scotus den Unterschied von der Willensdisposition abhängig gemacht sehen, die vor Erlangung des Seligkeitslohnes mutabel war, während sie in Folge jenes Lohnes eine

[1] L. c., n. 11 f.

[2] Quod est medium virtuti minori, non est vel non oportet esse medium majori. Exemplum, si aliquod calidum aliquid calefaceret, possit esse ita debile in calefaciendo, quod nunquam induceret decem gradus caloris, nisi prius induceret duos vel quatuor vel sic, aliud vero posset esse ita virtuosum, quod induceret in primo actu calorem in decimo gradu, et tunc non esset sibi medium aliquis gradus infra decem, qui tamen erat medium virtuti minori. L. c., n. 7.

unwandelbare, Gott zugewendete geworden ist.[1] Er will weiters die Ansicht des Thomas, welche auch Anselm's[2] Auctorität für sich hat, daß nämlich alle Engel im Stande der Gnade geschaffen worden seien, nicht geradezu bestreiten; er spricht sich aber dagegen aus, daß mit Thomas nur zwei Morae unterschieden werden sollten, diejenige, während welcher sie in Gnade Verdienende waren, und jene andere dieselbe begränzende, in welcher sie kraft der erworbenen Beseligung in den Stand der Impeccabilität erhoben wurden. Es ist nicht denkbar, wie die Engel, an das Ende der ersten Mora gelangend, der Gnade noch sollten ein Hinderniß setzen können, da der abschließende Moment der ersten Mora zugleich auch schon der Beginn der Beseligung wäre;[3] es müssen also mindestens drei Morae angenommen werden, erstens jene des Gesetztseins Aller in der Gnade, zweitens jene des Verdienens oder Mißverdienens, drittens jene des Anlangens am Ziele. Die erste und zweite dieser drei Morae müssen auseinandergehalten werden, weil Gnade und Schuld nicht zugleich bestehen können. Noch besser aber werden vier Morae gesetzt, indem den genannten drei Morae ein Esse in puris naturalibus vorausgehend angenommen wird. So wäre dann die zweite Mora jene der Begnadung, deren Erweisungen ein Theil der Engel sich willig hingab, ein anderer aber sich verschloß; in der dritten Mora verharrten die Einen im Guten, die Anderen verhärteten sich im Bösen; in der vierten Mora gelangten Beide am Endziele ihres entgegengesetzten Strebens an. Diese vier oder drei Morae dürfen zufolge des bereits früher Gesagten nicht als verschiedene Momente des Tempus discretum genommen werden; sie können nur unterschiedene Nunc des Aevum sein, welche sich indeß zu unserem Tempus continuum theilweise in's Verhältniß setzen lassen.[4] Die zweite Mora kann,

[1] 2 dist. 5, qu. 1, n. 3.

[2] De casu diaboli, capp. 12 et 16.

[3] Confirmatur: Homo in tota sua vita existens in merito in instanti mortis non potest demereri nec ponere obicem, quin praemietur; meruit enim, ut tunc daretur sibi impeccabilitas, ne tunc posset ponere obicem; et ideo de merentibus per totam moram viae non potest dici, quod ille in instanti remunerationis ponat obicem, et ille non. Hoc enim videtur ponere, quod instans praemii non sit terminus, sed quod tunc sit in via; aut saltem ille qui potest ponere obicem, est in via, et irrationaliter videtur ponere obicem. 2 dist. 5, qu. 1, n. 6. — Vgl. auch 2 dist. 5, qu. 2, n. 14 ff.

[4] Ultima mora, scil. existendi in termino, correspondet toti tempori post instans primum beatitudinis bonorum et damnationis malorum. Mora

gleichviel wie ihr Verhältniß zu unserem Tempus continuum bestimmt werde, an sich betrachtet als Nunc des Aevum kaum für einen untheilbaren Moment genommen werden, weil sowohl im Verhalten der sündigenden Engel[1] als auch in jenem der sich bewährenden[2] eine Succession von Acten gedacht werden muß. Die Mehrheit sündiger Acte ergibt sich als Folge eines genetischen Processes, welchen Scotus an die Stelle des Einen, nach Thomas zur Selbstentscheidung nothwendigen Actes treten lassen muß, weil er durchwegs den Engel dem Menschen näher rückt, und denselben mit Ausnahme der grobsinnlichen Leidenschaften seinem Wesen nach aller psychischen Vitiositäten des Menschenwesens fähig hält.[3]

Demzufolge muß auch der Zustand des gefallenen und im Bösen verhärteten Geistes bei Scotus dem menschlich Bösen näher gerückt erscheinen, als bei Thomas, und weiter auch bei Heinrich von Gent der Fall ist. Nach Thomas ist der gefallene Engel durch die unwandelbare Verkehrtheit seines intellectiven Habitus unwandelbar an's Böse gefesselt; Heinrich faßt das diabolisch Böse als die absolute Verkehrtheit des Willens, die bei dem des höchsten und vollkommensten Grades der Freiheit sich erfreuenden reinen Geiste als Folge des Mißbrauches derselben eintreten muß. Nach Duns Scotus ist die Verstockung oder unmittelbare Verhärtung im Bösen kein specifisches Merkmal der diabolischen Bosheit, da sie auch den zum unseligen Sein vollendeten

---

tamen prima, in qua erant uniformes, potest poni coexstitisse instanti nostro vel parti temporis nostri. Et secundum hoc consequenter oportet ponere de secunda mora. Si enim prima mora coexistit tempori et ultimo instanti ejus, igitur secunda mora non habuit aliquod primum instans in tempore nostro correspondens sibi ... sicut non est dare primam mutationem in motu continuo ex 6. Physic. 2 dist. 5, qu. 1, n. 8.

[1] Angeli mali peccaverunt pluribus peccatis diversae speciei, et non habuerunt simul omnes actus illos; igitur habuerunt unum post alium, et in tota mora, in qua habuerunt actus istos, fuerunt in via; alioquin actus eorum posteriores non fuissent demeritorii, sed quasi poenae existentium in termino. L. c. n. 9.

[2] Angelis bonis pro magno merito ascribitur, quod vicerunt proelium tentationis Apoc. 12, 7 sq. Si praecise esset unum instans, in quo mali demeruerunt et boni meruerunt, in illo non fuisset ista pugna, nec victoria tentationis, et ita non ascriberetur ista victoria eis in laudem et excellens meritum eorum. Ibid.

[3] Vgl. das Nähere hierüber in unserer Abhandlung über Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus. S. 14.

Menschenseelen eigen ist; es muß also eine gemeinsame Grundursache dieses Zustandes der verworfenen Geister und Menschenseelen aufgewiesen werden, die natürlich nicht in der specifisch nur den reinen Geistwesen eignenden Wesensbeschaffenheit gesucht werden kann. Es streitet ferner gegen den Begriff des Willens, denselben in sein gerades Gegentheil verkehrt werden zu lassen; ein Wille, der seiner Natur nach nur mehr Böses soll wollen können, ist eben kein Wille mehr,[1] daher Duns Scotus den Grund der Unbekehrbarkeit des Engels nicht in der Corruption desselben durch die Sünde, sondern in der Versagung der ihm zur Bekehrung nöthigen Gnade findet. Duns Scotus kann nicht umhin, sich die Frage vorzulegen, weßhalb diese Gnade doch nicht dem in der Sünde verhärteten Menschen, so lange er noch dem irdischen Zeitleben angehört, absolut versagt sei; er weiß hiefür keinen anderen Grund anzuführen, als den in Bezug auf die allgemeine Ordnung der Dinge unwiderruflich determinirten göttlichen Willen, nach dessen Beschlüssen den Engeln jene Gnade nicht mehr zu Theil werden soll, während sie dem im Bösen verhärteten Menschen noch zu Theil werden kann.[2] Eine absolute Verböserung des Engels bis zur Auslöschung jeder Spur einer Möglichkeit des Gutseins kann Duns Scotus nicht zugeben. Die passive Receptionsfähigkeit für das Gute liegt in der Natur des Willens als solchen, der dem gefallenen Geiste verblieben ist;[3] das active Vermögen zum Guten ist ihm gleichfalls

[1] Voluntas ut prior naturaliter actu suo, non ut existens actualiter sub actu, est causa actus sui, quod est manifestum ex hoc, quod est causa libera actus sui, quae libertas non est ejus, nisi ut prior actu suo, quia ut est sub actu, habet actum ut formam naturalem. Patet etiam, quia aliquid, ut est sub effectu tanquam forma ejus, posterius est; voluntas ergo non aliter se habet in eliciendo actum, nisi aliter se habeat inquantum est prior actu; sed per hoc quod ponitur habere actum inhaerentem sibi, ipsa se non aliter habet inquantum est prior naturaliter actu, quia, licet aliter se habeat, inquantum est sub actu, quantum videlicet ad aliquod accidens, non tamen quantum ad suam naturam, secundum quam est talis actus primus, qui est voluntas; ergo ipsa sub quocunque actu intelligatur, non aliter se habebit in eliciendo actum quemcunque . . . . et ita si prius contingenter egit, per nihil tale in ea postmodum necessario eliciet 2 dist. 7, qu. 1, n. 5.

[2] L. c., n. 19.

[3] Quod de se receptivum est alicujus rectae volitionis, quamdiu idem in se maneat, non est non receptivum illius; illa autem voluntas fuit aliquando receptiva bonae volitionis, quia ante damnationem potuit meruisse et fuisse beatus. L. c., n. 14.

eigen, obschon dasselbe ohne Mitwirkung der ihm absolut versagten Gnade aus sich allein zum wirklichen Wollen und Wirken des Guten schlechthin unzureichend ist.[1] Er kann also das Gute als solches nicht wollen und wirken, obschon er Verschiedenes, was materialiter gut ist, und in dessen Wollen und Begehren es nicht auf die Güte des Willens und der Gesinnung ankommt, wollen und begehren kann.

Das Bemühen, Engel und Menschenseelen einander näher zu rücken, gibt sich auch in den Erörterungen des Duns Scotus über die Organisation des Engelreiches kund.[2] Nach Thomas, der in der Materie das Princip der Individuation sieht, constituirt jeder Engel eine besondere Species für sich; Duns Scotus besteht darauf, daß auch im Engelreiche eine Mehrheit von Individuen innerhalb derselben Species möglich sei, und begründet dieß unter Anderem daraus, daß nach Thomas' eigener Lehre die intellectiven Menschenseelen, obschon reine Formwesen, eine numerische Vielheit innerhalb derselben Species constituiren. Wenn jeder Engel eine besondere Species wäre, so wäre es unmöglich, den einzelnen Engel sub ratione universalis zu denken, und er würde Gott gleichzustellen sein, dessen Wesen sich gleichfalls nicht sub ratione universalis denken läßt. Nun sagen freilich die Gegner, daß eben aus der Pluralicabilität der Qualität des Engels eine Unendlichkeit dieser Quidität folgen würde, weil die numerische Vielheit als solche keine Grenze habe. Diese Einwendung involvirt einen falschen Begriff von der Natur des unendlichen Wesens, welches gerade wegen seiner Unendlichkeit nur Eines sein kann, während umgekehrt jede Wesenheit, die nicht Actus purus ist, zufolge dessen, daß sie nicht Actus purus ist, pluralicabel ist.[3]

---

[1] Angelus non habet totale principium activum ad agendum talem actum, nec est principale partiale principium activum, in cujus potestate sit producere reliquum principium activum partiale in esse et amovere impedimentum visus sui, et sui principii ad eliciendum actum et effectum communem eorum. L. c., n. 15.

[2] 2 dist. 3, qu. 7.

[3] Omnis natura, quae non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem, secundum quam est natura, esse potentialis ad illam realitatem, quae est haec natura; et sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita sibi non repugnant quotcunque tales entitates; et ita potest in quotcunque talibus inveniri. In eo tamen, quod est necesse esse ex se, est determinatio naturae ad esse hoc, quia tantum est, quantum potest esse. L. c., n. 5.

Die Einordnung aller Engelwesen in Eine Species schließt nicht das Verhältniß der Ueber- und Unterordnung der einzelnen Engelwesen in ihren Verhältnissen zu einander aus. Der höhere Engel erleuchtet den niederen, d. h. er wirkt in demselben jene Gedanken, welche ihm durch Offenbarung vermittelt worden sind. Es gehört zur göttlichen Ordnung des Engelreiches, daß die auf Offenbarung beruhenden Erkenntnisse durch Engel der höheren Ordnungen jenen der niederen Ordnungen mitgetheilt werden. Alle Engel schauen zwar unmittelbar in das ewige Wort als die göttliche Quelle ihrer Erleuchtungen; aber der höhere Engel kann den niederen veranlassen, bestimmte Wahrheiten im ewigen Worte zum Gegenstande besonderer Schauung zu machen.[1] Das Vermögen der geistigen Einwirkung eines Engels auf den anderen kann nicht in Abrede gestellt werden. Denn was eine wirkende Natur in sich selbst hervorzubringen vermag, vermag sie auch in einer von ihr unterschiedenen Natur derselben Art zu causiren.[2] Die räumliche Distanz zwischen zwei Engelwesen ist kein Hinderniß der geistigen Einwirkung des einen auf den anderen. Ein Hinderniß der bezeichneten Art kann nur vorhanden sein, wenn entweder Medium und Terminus der Wirkung gleicher Beschaffenheit sind, oder wenn das Agens zwei active Formen hat, deren eine zur anderen sich als Naturaliter prius verhält, und auf das Medium wirkt, während die Forma naturaliter posterior auf das Endziel der Action zu wirken

[1] Sicut cognitio Verbi est mere supranaturalis, ita quod non subest causalitati alicujus causae, sic nec etiam visio alicujus in Verbo; tamen angelus superior illuminando inferiorem potest dispositive agere, ut aliquid videat in Verbo. Nam illa auditio disponit, ut audiens convertat se ad intellectum loquentis et ibi videat illud, de quo loquitur loquens; et ista visio est aliquo modo perfectior illa auditione et ulterius disponit ad hoc, ut angelus videns prius in angelo videat idem in Verbo, quia si desideret illud, quod ibi videt sicut in speculo imperfecto videre, in speculo perfecto videbit gaudens et tunc perfecte illuminatur. 2 dist. 9, qu. 2, n. 25.

[2] Probatio: Quia extrema proportionis activi et passivi sunt universalissima abstracta a quocunque activo et a quocunque passivo; et ista proportio inest particularibus sub utroque extremo per rationem communem et per consequens extremis. Angelus in se habet actum primum cognoscendi A et speciem et quaecunque ponuntur necessaria ad cognitionem, et per consequens per illud, quod habet, potest facere intellectum suum in actu secundo, causando in se intellectionem A sicut effectum; sequitur igitur, quod in intellectu alterius passivo, qui est ejusdem rationis cum intellectu suo, potest hoc causare. L. c., n. 15.

hat.[1] Keines von beidem hat im gegebenen Falle ſtatt.[2] Auch in der Welt der Körper hat eine generative Wirkung in die Ferne ſtatt, und bei Körpern, deren Oberflächen ſich berühren, kann von einem Körper eine Wirkung in die Tiefe des anderen ausgehen; der vom Auge entfernte Gegenſtand des Sehens macht ſich durch das Medium hindurch dem Auge vernehmbar. Indem Duns Scotus eine räumliche Diſtanz zwiſchen den mit einander verkehrenden Engeln annimmt, bringt er auch hierin wieder die Engel und Menſchenſeelen einander näher,[3] während Thomas[4] den Geiſtverkehr der Engel über jede räumliche Scheidung hinausgerückt ſein läßt. Duns Scotus iſt indeß darauf bedacht, auch einen von der Rückſicht auf die angenommene räumliche Diſtanz der Engel unabhängigen Beweis der Möglichkeit eines geiſtigen Verkehres zwiſchen ihnen zu bringen.[5] Der Engel niederer Ordnung hat eine unmittelbare intuitive Selbſtkenntniß; um ſo mehr muß er auf dieſelbe Weiſe von dem Engel höherer Ordnung erkannt ſein, weil das dem minder vollkommenen Engel erkennbare Object in noch höherem Grade dem höher locirten Engel erkennbar ſein muß. Exiſtirt nun irgend ein actu intelligibile im Intellecte des niederen Engels, ſo muß es vom Intellecte des höheren Engels in Folge ſeiner intuitiven Apperception des factiſch gegebenen Weſens des niederen Engels gleichfalls appercipirt werden, und in ſeinem Intellecte ſich zum lichten Gedanken ausgeſtalten.

Die allgemeine Bedeutung der Angelologie des Duns Scotus beruht in Beziehung auf ſeine Lehre vom engliſchen Erkennen darin,

[1] Exemplum primi est, ut quando sol illuminat partes medii. Exemplum secundi, ut quando sol generat mineram in visceribus terrae vel vermem in terra et illuminat medium interpositum. L. c., n. 16.

[2] Medium enim corporale, quod est inter angelos distantes, neque natum est recipere actionem ejusdem rationis cum angelo distante audiente, nec aliam ejusdem rationis priorem illa; quia angelus loquens nec habet formam virtualiter nec formaliter activam prioris ad illam, quae est locutio. Ibid.

[3] Angelus potest loqui angelo distanti localiter eo modo, quo potest esse in loco; quia si illa corpora distent, in quibus angeli sunt diffinitive, tunc angeli distant localiter suo modo, sicut anima hominis ab anima alterius distat localiter. Report. 2 dist. 9, qu. 3., n. 2. Im Op. Oxon. findet ſich zu 2 dist. 9, qu. 2, n. 18 der Zuſatz: Potest dici, sicut Doctor respondet in Reportatis, quod nimia distantia impedit angeli locutionem; ideo debet esse moderata distantia. Sed quanta determinate? Dico, quod Deus novit. Uebrigens findet ſich das angebliche Citat in der vorerwähnten qu. der Reportata nicht.

[4] 1 qu. 107, art. 4.

[5] 2 dist. 9, qu. 2, n. 19.

daß in derselben die neuzeitliche Ansicht vom speculativen Vernunftdenken des Menschen anticipirt wird. Allerdings geht ihm der neuzeitliche Begriff des Geistes als eines denkmächtigen Wesens, das aus den Tiefen seiner selbst schöpft, vollkommen ab; derselbe kommt bei ihm weder hinsichtlich der Menschenseele, noch auch hinsichtlich des Engelgeistes zur Geltung, weil Duns Scotus überhaupt noch nicht zur Idee des philosophischen Denkens als Selbstdenkens sich erschwungen hat. Er faßt das Denken einzig von Seite der Abhängigkeit desselben von der gegenständlichen Wirklichkeit, und weiß daher den Vorzug des Engels vor dem Menschen nur darin zu finden, daß ersterem die Ideen, oder wie Duns Scotus sich ausdrückt, die abstractiven Erkenntnisse der Species der geschöpflichen Dinge concreirt sind, während dieselben dem menschlichen Intellecte nicht concreirt sind. Daß diese sogenannten abstractiven Erkenntnisse selber auch Intuitionen sind, und solche Intuitionen auch der menschlichen Seele nicht abgehen, liegt außer dem Bereiche seiner geistigen Wahrnehmung. Freilich haben sich jene Intuitionen in der neuzeitlichen speculativen Vernunftauffassung in etwas Anderes umgesetzt; sie sind nicht mehr Erkenntnisse der unmittelbaren gegenständlichen Wirklichkeit selber, sondern centrale Schauungen des Geistes, in welchen die überzeitliche Verknüpfung des in der gegenständlichen Wirklichkeit gegebenen Mannigfaltigen und Verschiedenartigen appercipirt wird. Insoferne sind sie also durchaus nicht geeignet, die Erfahrungserkenntniß zu ersetzen, sie werden vielmehr erst durch den Contact des Geistes mit der Erfahrungswirklichkeit geweckt; sie sind aber andererseits nicht, wie Duns Scotus bei den Engelwesen annimmt, ein accidenteller Besitz des Geistes, nicht dem Geiste concreirt, sondern unmittelbar mit dem Wesen des Geistes als solchen gegeben. Der Unterschied zwischen Engel und Mensch würde in dieser Beziehung nur darin bestehen, daß die centralen Schauungen des Engelgeistes zufolge seiner höheren kosmischen Location ungleich umfassender, weitgreifender, und zugleich auch ungleich heller sind, als in der Menschenseele, für welche die Ideen eben nur Lichtpunkte sind, in welchen sie einen über die irdische Zeitlichkeit hinausgreifenden Standpunkt der Betrachtung der zeitlich irdischen Erfahrungswirklichkeit gewinnt, und zu welchen sie sich immerfort auf's neue erschwingen muß, um sich selbst und die sie umgebende Wirklichkeit in jene höhere geistige Wirklichkeit zu erheben, welcher das reine Geistwesen seiner Natur nach angehört. Soweit dieser Aufschwung zu einem Verstehen der Dinge

verhilft, welches über die aus der Erfahrung abgezogene Erkenntniß derselben hinausreicht, nennt man das philosophische Denken im Gegensatze zum empirischen, von der Gegenständlichkeit der Dinge abhängigen Denken wesentlich Selbstdenken, welches, soferne es sich um die methodische Begründung desselben handelt, seine Hinterlage wesentlich im speculativen Selbstgedanken des Menschen hat, sofern aus diesem das psychologisch und erkenntnißtheoretisch zu erweisende Vermögen idealer Apprehensionen und Einblicke in das Wesen der Dinge sich erklärt und begründet.

Diese Art speculativer Selbstkenntniß ist abermals etwas von dem, was Scotus[1] unmittelbare Selbstkenntniß der Seele oder des Engelgeistes nennt, durchaus Verschiedenes. Er versteht darunter eine unmittelbare Selbstanschauung des eigenen Wesens, die er dem Engel zuerkennt, der menschlichen Seele aber für dieses irdische Zeitleben abspricht. Er schwankt, ob er den Grund dessen im menschlichen Sündenfalle oder in der Angewiesenheit des Menschen an die sinnliche Erfahrung als die Basis aller seiner weiteren Erkenntnisse suchen soll, entscheidet sich aber schließlich dafür, beide Gründe zugleich als Erklärungsursachen des in dieser Beziehung statthabenden Unterschiedes der Menschenseele vom Engelgeiste anzunehmen. Das Richtige ist wohl dieses, daß der Mensch für dieses irdische Zeitleben allerdings zwar keine unmittelbare Anschauung von seinem inneren Selbst hat, weil insgemein die Anschauung der Wesenheiten der Dinge einem zukünftigen Vollendungsstande vorbehalten ist, daß er aber im Leben dieser Zeit sein inneres Wesen aus der Idee seiner selbst verstehen kann, und soweit dieß für die richtige Erkenntniß seiner sittlichen Daseinszwecke gefordert ist, auch verstehen soll. Demgemäß steht die fortschreitende Vertiefung der philosophischen Erkenntniß in einem solidarischen Zusammenhange mit den sittlichen Aufgaben des zeitlichen Menschheitsdaseins, und man wird nicht umhin können, aus der fortschreitenden Selbstvertiefung des christlichen Gedankens Schlüsse zu ziehen, welche auf eine der Stellung des Duns Scotus zur thomistischen Angelologie geradezu entgegengesetzte Stellungnahme der heutigen christlichen Philosophie als zeitgemäße Fassung ihrer Aufgabe hinweisen. Während Scotus die Engel dem menschlichen Seelenwesen näherzurücken bemüht ist, werden wir die menschliche Erkenntnißfähigkeit über das Niveau,

[1] 2 dist. 3, qu. 8, n. 13.

zu welchem sie im aristotelischen empiristischen Realismus herabgedrückt erscheint, emporzuheben, und in der Macht der idealen Anschauung dem Erkennen der körperlichen Geister einige Schritte näherzurücken haben. Der Abstand zwischen diesseitigem und jenseitigem, menschlichem und englischem Erkennen bleibt noch immer groß genug; ein welt umspannendes und in alle Tiefen der Schöpfungskreise eindringendes Erkennen wird für alle irdische Zeit auch den begabtesten und tiefst dringenden Menschen versagt bleiben, die aus der Tiefe des menschlichen Selbst geschöpfte Erkenntniß menschlicher und göttlicher Dinge aber wird und muß in der fortschreitenden Evolution des christlichen Weltgedankens sich continuirlich erweitern und vertiefen, das Selbstverständniß des in der Idee des Göttlichen sich selbst fassenden Menschen muß in der fortschreitenden Entwickelung des christlichen Gedankens bis zu einem höchsten Grade zeitlich erreichbarer innerer Durchbildung gelangen können.

Fünftes Capitel.

Die Gotteslehre des Duns Scotus.

Der natürliche denknothwendige Begriff, welchen wir zeitliche Erdenmenschen vom göttlichen Wesen als einem von allem creatürlichen Sein unterschiedenen Wesen haben, ist nach Duns Scotus jener des unendlichen Seins. Die Existenz dieses unendlichen Wesens ist für unseren Verstand nicht eine unmittelbar durch sich selber einleuchtende Wahrheit, weil uns der innere denknothwendige Zusammenhang der beiden Notionen: Existenz und unendliches Sein, nicht unmittelbar durch sich selber klar ist. Wir sind also darauf angewiesen, die Denknothwendigkeit jenes unlöslichen Zusammenhanges durch das Mittel einer dritten, von beiden Notionen unterschiedenen Denkvorstellung uns klar zu machen. Dieses Mittel einer demonstrativen Erweisung der Existenz des unendlichen Seins können wir, da Gott für uns kein Gegenstand der Anschauung ist, nicht von seinem selbsteigenen Wesen hernehmen, also die Existenz Gottes nicht durch eine aprioriische Schlußfolgerung, aus der Beschaffenheit seines Wesens deduciren, mithin nur auf dem Wege einer aposteriorischen Beweisführung erhärten. Hiebei handelt

es sich zunächst darum, das göttliche Sein als ein von allem anderen Seienden unterschiedenes und dasselbe schlechthin überragendes Eines höchstes Sein zu erweisen, und sodann aus eben jenen Gründen, aus welchen die Actualität dieses Einen Höchsten über allem Seienden erwiesen wird, auch die Unendlichkeit desselben abzuleiten.[1] Gott ist ein Höchster über Allem als denknothwendige absolut erste Wirkungsursache, als denknothwendige letzte Zweckursache, als höchste vollkommenste Wesenheit. In jeder dieser drei Beziehungen handelt es sich darum, ihn zuerst als Höchstes, sodann als Ungewirktes, und letztlich als wirklich Seiendes zu erweisen. Die Denknothwendigkeit eines schlechthin Ersten und Höchsten ergibt sich aus der Denkunmöglichkeit eines Regressus in infinitum oder endlosen Zirkels; aus der Denknothwendigkeit eines schlechthin Ersten ergibt sich jene eines schlechthin Ungewirkten, aus dem Ungewirktsein die Actualität des Seins. Das Ungewirktsein involvirt nämlich, weil es das Esse ab alio ausschließt, das Esse a se, dessen Möglichkeit auch schon das wirkliche Statthaben des Esse a se in sich schließt.[2] Die drei Primitates primi effectivi, primi finis und summae eminentiae[3] müssen in einer und derselben Natur geeinigt sein; denn die erste Ursache fällt mit dem letzten Zwecke zusammen, und verhält sich als Supereminens zu allen ihr subordinirten Wirkungsursachen, mit welchen sie nur in äquivoker Weise die Bezeichnung Ursache gemein hat. Ferner können jene drei Primalitäten nur Einmal in Einer Natur geeiniget sein, so daß nicht zwei oder mehrere Naturen dieselbe Einigung darstellen Denn die absolut erste Wirkungsursache, welche zugleich höchste Finalursache und vollkommenste Wesenheit ist, existirt nothwendig aus sich selbst. Gäbe es neben ihr noch eine andere nothwendig aus sich selbst existirende Wesenheit gleicher Art, so müßte sich diese von ersterer auf irgend eine Weise unterscheiden, und es würde sich fragen, ob dasjenige, wodurch sie sich unterscheiden, oder dasjenige, worin sie zusammentreffen, den Formalgrund ihres Nothwendigseins in sich schließe. Im ersteren Falle wäre das Nothwendigsein in jeder der beiden Wesenheiten durch zwei Causas formalas begründet, was undenkbar ist;

---

[1] 1 dist. 2, qu. 2.

[2] Quia, quod non est a se, non potest esse a se, quia tunc non ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc idem causaret se, et ita non erit in causabile omnino. 1 dist. 2, qu. 2, n. 16.

[3] Vgl. über diese Primitates oben S. 249 f.

im letzteren Falle fiele für jede aus beiden die Ratio formalis des Nothwendigseins hinweg. Ueberdieß verträgt die Ordnung des Universums keine zwei von einander verschiedene vollkommenste Naturen und absolute Zwecke. Die genauere Verdeutlichung und Analyse des denk nothwendigen Begriffes der ersten Wirkungsursache bildet den Uebergang zur Nachweisung der Unendlichkeit des göttlichen Seins. Wenn Aristoteles sagt, daß das erste Bewegende in unendlicher Zeit bewege, so ist dieses zwar dahin einzuschränken, daß das Vermögen hiezu im ersten Bewegenden liege; damit ist aber auch schon die intensive Unendlichkeit der ersten Ursache erhärtet, und dieß um so mehr, weil mit dem Vermögen eines unbegrenzten Bewegens jenes einer unbegrenzten unendlichen Wirkungskraft verbunden ist. Das unendliche Wirkungsvermögen des ersten Bewegenden setzt ein geistiges Enthaltensein dessen, was im Bereiche seiner Wirkungsfähigkeit liegt, im ersten Wirkenden voraus, wie überhaupt seine productive Thätigkeit ohne Denken und Wollen undenkbar ist. Dieses Denken und Wollen muß mit der Natur des ersten Wirkenden identisch gedacht werden, woraus sich weitere Anhaltspunkte für die Erweisung der Unendlichkeit des höchsten und ersten Seienden ergeben. Die Intelligibilia nämlich, welche ihrer Zahl nach unendlich viele sind, existiren im göttlichen Verstande actu oder als distinct gedachte, und müssen als solche in ihm existiren, weil dieses distincte Denken derselben die Voraussetzung ihrer Actuirung im außergöttlichen Sein ist. Da der die unendlich vielen Intelligibilitäten umfassende unendliche Verstand mit dem göttlichen Wesen zusammenfällt, so muß dieses selber unendlich sein. Neben und über dem göttlichen Sein als Ens eminentissimum ist ein vollkommeneres Sein nicht möglich; da jedes endliche Sein die Möglichkeit eines vollkommeneren zuläßt, so muß das göttliche Sein unendlich sein. Dasjenige, dessen Wesen es nicht widerstreitet, unendlich zu sein, wäre nicht das Vollkommenste, wenn es nicht unendlich wäre; dem Sein als solchem widerstreitet dieß nicht, weil der Begriff des Seins nicht das Endlichsein involvirt; somit ist das vollkommenste Sein unendlich. Duns Scotus läßt sich bei dieser Gelegenheit auf eine Würdigung des ontologischen Beweises Anselm's für das Dasein Gottes ein,[1] dessen eigentlicher Geistgehalt sich ihm in der Erprobung der Unendlichkeit des

[1] Vgl. hierüber unsere Abhandlung über Psychologie und Erkenntnißlehre des Duns Scotus S. 80—82.

göttlichen Seins erprobt. Denn das absolut Größte oder dasjenige, über welches hinaus kein Größeres gedacht werden kann, ist eben das Unendliche. In der That ist die Existenz des absolut Größten nicht bloß denkmöglich, sondern als das durch kein Anderes Verursachte sogar denknothwendig, weil das absolut Größte als bloßer Gedanke vom denkenden Intellecte als dessen Product abhängig wäre. Wir sehen indeß, daß Scotus das Argument Anselm's in dem das erfahrungsmäßig gegebene Sein voraussetzenden Gedanken der ersten ursachlosen Ursache sich vermitteln läßt, also seiner oben ausgesprochenen Anschauung getreu, eine aprioriſche Beweisführung für das Dasein Gottes nicht zuläßt. Er stellt sich nur insoweit auf Anselm's Seite, als ihm dieser ein Gewährsmann für seine Verwerfung der thomistischen Unterscheidung eines Notum in se und Notum quoad nos ist, sowie für die Anerkenntniß dessen, daß die demonstrative Erweisung des Satzes Deus est das Fortschreiten einer im Vermögen jedes geschöpflichen Geistes gelegenen Erkenntniß von einem anfanglich nur potentiellen Erkennen zum actuellen Verständniß der Wahrheit jenes Satzes bedeutet.

Sofern Scotus dem menschlichen Intellecte gegen Thomas wenigstens eine potentielle Apriorität des Gottesgedankens zuerkennt, hängt er mit den ursprünglichen, durch Alexander Halesius und Bonaventura vertretenen Traditionen der Franciscanerschule zusammen, wie weit er auch immerhin vom Geiste derselben sich entfernt, indem er an die Stelle einer angebornen Gottesidee die potentiell dem menschlichen Geiste eignende Nothwendigkeit, Gott zu denken, treten läßt. Alexander[1] unterscheidet zwischen einer angebornen habituellen und einer nachfolgenden actuellen Gotteserkenntniß. Es liege in der Natur der menschlichen Seele, Gott denken zu müssen,[2] und der richtig verstandene ontologische Begriff Gottes schließe die Denknothwendigkeit des göttlichen Seins in sich.[3] Die psychologische Unterlage dieses Aprioriſmus bildet die aus Augustinus entlehnte Unterscheidung zwischen Ratio

[1] Summ. I, qu. 3, mbr. 2.

[2] Inest nobis naturaliter habitus impressus scil. primae veritatis in intellectu, quo potest conjicere ipsum esse et non potest ipsum ignorare anima rationalis. L. c.

[3] Deus enim est id, quo majus excogitari non potest; quod qui bene intelligit, utique intelliget idipsum sic esse, ut nec cogitatione possit non esse. Nequit igitur eum non esse cogitare. L. c.

superior und Ratio inferior,[1] welche auch bei Bonaventura sich findet, aber in Bezug auf die Gotteserkenntniß mehr in illuministischem Sinne verwerthet wird. Denn von einer angebornen Gotteserkenntniß ist bei Bonaventura nicht mehr die Rede; sie wird durch die Macht der lebendigen Gegenwart Gottes als der in den Menschen hineinleuchtenden Wahrheit ersetzt, in deren Lichte Gott aus den Creaturen erkannt wird.[2] Bei Heinrich von Gent ist die mystisch platonische Anschauungsweise mit scholastisch empiristischen Elementen versetzt, welche zu einer eigenthümlichen Vermittelung zwischen aprioriischer und aposteriorischer Gotteserkenntniß führen. Heinrich[3] unterscheidet eine doppelte Gotteserkenntniß, die natürliche und die rationale; unter der natürlichen versteht er die unmittelbare seelische Apperception des göttlichen Seins, unter der rationalen die nachträgliche denkende Vermittelung dieser Apperception. Die natürliche unmittelbare Apperception des göttlichen Seins und Wesens durch die Menschenseele gleicht der Apperception des Lichtes durch das menschliche Auge, welches in demselben Alles sieht; Gott ist als die Wahrheit, in deren Lichte Alles erkannt wird, das erste intelligible Object, dessen Erkenntniß sich in der nachfolgenden rationalen Erkenntniß immer bestimmter gestaltet, ohne über den Grad einer gewissen generellen Erkenntniß hinaus sich zu verengern, weil eben die Species propria der göttlichen Wesenheit in der Singularität, d. h. Einzigkeit ihres Seins sich unserem geistigen Blicke entzieht. Dem gegenüber urgirt Duns Scotus in seiner widerlegenden Erwiederung hierauf,[4] daß unser natürlicher Begriff von Gott nicht bloß ein aus allgemeinen

[1] Cognitio in actu duplex est. Una est, cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum; eo modo quo recolit suum principium per hoc, quod videt se non esse a se, et hoc etiam modo non potest ignorare Deum esse in ratione sui principii. Alia est, cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis, quae est ad contemplandas creaturas; et hoc modo potest ignorare Deum esse, cum scil. per peccatum et per errorem aversa a Deo obtenebratur. L. c.

[2] Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; et ideo non est necesse ab ipso abstrahi similitudinem, per quam cognoscatur. Nihilominus, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia natura inferiori, superior tamen anima, quia facit ipsam meliorem. Sentt. I, dist. 3, qu. 1.

[3] Quodlib. IV, 99. 7 et 9.

[4] 1 dist. 3, qu. 2, n. 5 ff.

Attributen geschöpfter, sondern ein quiditativer Begriff sein müsse, was dann möglich ist, wenn das Sein Gottes und der Creaturen in univoker Weise gefaßt werde. Wenn es auch richtig sei, daß Gott nicht als haec essentia erkannt werde, so müssen wir doch einen Begriff von Gott gewinnen können, welcher vor den Attributbestimmungen Ens verum, optimum u. s. w. dieß voraus hat, daß er einen Modus intrinsecus des göttlichen Seins angibt, und dieß ist der Begriff des unendlichen Seins, durch welchen auch jene attributalen Bestimmungen erst zum höchsten Gradus eminentiae als Infinitum verum, Infinitum bonum u. s. w. gesteigert werden. Heinrich bleibe bei dem Gedanken der göttlichen Einfachheit als höchstgesteigerter Summität stehen; dieß sei unzureichend und sogar unrichtig, da die Simplicität sich geschaffenen Wesen mittheilen lasse, nicht so aber die Unendlichkeit. Heinrich wolle, in das Wesen der Creatur eingehend, gleichsam suffodiendo, wie er sagt, auf dasjenige kommen, was Gott eigne, also etwas hinter der Creatur Stehendes von total anderer Beschaffenheit erspüren, ungefähr so, wie das Schaf hinter der sichtbaren Erscheinung des Wolfes, den es zum erstenmale sieht, seinen Todfeind erspürt. Dieses Bild wird von Duns Scotus als durchaus falsch gewählt, falsch verstanden und angewendet erklärt. Ein Schaf würde vor einem anderen Schafe, welches unter Beibehaltung seiner Schafsnatur durch ein Wunder die Gestalt eines Wolfes erhielte, eben so fliehen, wie vor einem wirklichen Wolfe. Hinter der Species der Creatur liegt nicht etwas Gott Eignendes von total anderer Beschaffenheit verborgen; was wir vom göttlichen Wesen erkennen, erkennen wir aus den Species der Creaturen selber. Die Species transscendentium, von welchen Heinrich glaubt, daß sie der Intellect hinter den Erscheinungen der sichtbaren Dinge zu erspüren habe, werden im Intellecte durch die Eindrücke der Sinnendinge selber hervorgerufen; dasjenige, was uns eine Species minus universalis eindrückt, vermag dadurch auch jede Species universalior bis zu den obersten hinan zu causiren. Der Gedanke des Bonum summum wird nicht, wie Heinrich meint, durch successive Abstractionen errungen, sondern ergibt sich unmittelbar aus der Verbindung vieler Species, wie auch im Bereiche der Imagination aus der Vereinigung differenter sinnlicher Vorstellungen das sinnliche Ideal eines Mons aureus hervorgeht. So geht also der von Heinrich behauptete natürliche Ansatz der Gotteserkenntniß bei Scotus ganz im rationalen Denken auf, an

die Stelle des göttlichen Ens indeterminatum als ersten Objectes des menschlichen Intellectes tritt bei Scotus die denknothwendige Idee des Seins als solchen, welches sich durch eine gleichfalls denknothwendige Unterscheidung in das unendliche und endliche Sein dirimirt; der Anknüpfungspunkt für die rationale Erfassung des Gottesgedankens wird von Scotus nicht im Bereiche der psychischen Apprehension, sondern auf dem Gebiete der Metaphysik und Ontologie gesucht, deren Aufschlüsse sich indeß allüberall nur auf das Denkmögliche und Denknothwendige beschränken, während das wirkliche Sein und Stattfinden desjenigen, dessen Denkmöglichkeit und Denknothwendigkeit zergliedert wird, auf dem Grunde aposteriorischer Erkenntniß steht.

Der Protest gegen alle Apriorität in unserer Erkenntniß des göttlichen Wesens ist Ursache, daß Scotus auch die rationale Ueberzeugtheit von der Intellectivität des göttlichen Wesens nur als eine auf dem Wege aposteriorischer Gewißheit stehende gelten lassen will. Gott kann als erster Wirkender nicht anders, denn als mit bewußter Absicht Wirkender gedacht werden, also kommt ihm als Schaffendem denknothwendig das Erkennen zu. Daß aber mit dem Gedanken des göttlichen Seins als solchen schon die Intellectivität desselben gegeben sei, stellt Scotus bestimmtest in Abrede; die göttliche Intellectivität ist ein schlechthin gegebenes Erstes, für dessen Erklärung sich nicht auf etwas Früheres zurückgehen läßt,[1] da das göttliche Wesen, aus welchem es erklärt werden will, uns nach dem, was es seinem An-sich nach ist, unerkennbar ist. Es ist demzufolge falsch, wenn Heinrich die göttliche Intellectivität aus der Immaterialität des göttlichen Wesens ableiten will.[2] So wenig als sich aus der göttlichen Immaterialität, wie Thomas[3] will, die Unendlichkeit des göttlichen Seins begründen läßt, da nach den von Thomas festgehaltenen Voraussetzungen sonst auch der Engel unendlich sein müßte, eben so wenig läßt sich einleuchtend machen, daß der Wegfall der Materialität durch sich selber schon die Denkhaftigkeit einer bestimmten Natur begründe. Die Im-

[1] Vanum est quaerere, quare Deus sit intelligibilis, tanquam inquirendo aliquam rationem priorem in ente intelligibili ipsa intelligibilitate; ideo ad nihil laborant tanquam indisciplinati, qui quaerunt rationem ipsius, cujus non est ratio; vel quod nituntur probare aliquid a priori, quo non est ratio prior. **Report. 1 dist. 35, qu. 1, art. 1.**

[2] Ibid.

[3] 1 qu. 7, art. 1. — Dagegen Scotus 1 dist. 2, qu. 2, n. 33.

materialität ist nicht bloße Privation und Carenz der Materie, diese Carenz vielmehr umgekehrt die Folge einer positiven Actualität, die aber als solche nicht auch schon die Intellectivität unmittelbar und per se in sich schließt.[1] Im Zusammenhange damit erklärt sich auch Duns Scotus dagegen, daß das mit dem göttlichen Sein zusammenfallende Denken Gottes bloß Acte denkender Selbstbeziehung auf sich und Anderes ausdrücken solle. Man hat das göttliche Erkennen, anstatt es aus dem für unseren Verstand unergründlichen Wesen Gottes zu deduciren, als reale denknothwendige Attribution desselben zu nehmen, und Gott im vollkommensten Grade zuzuweisen, womit sich nicht verträgt, in demselben bloße Gedankenbeziehungen zu sehen, die als bloße Entia rationis etwas Unvollkommenes wären. Das Erkennen ist in Gott ein Erkennen ex natura rei,[2] d. i. ein lebendiges Anschauen alles Wirklichen und Möglichen in explicitester Actualität,[3] und der göttliche Verstand dasjenige in Gott, wodurch dieses Erkennen statthat. Dieses göttliche Erkennen ist für unser Erkennen ein denknothwendiges Factum, welches zu jenem ersten Factum des Wirklichseins Gottes als höchsten und ersten Seienden als ein zweites hinzutritt, und im Einklange mit der Unendlichkeit des göttlichen Seins verstanden werden muß. Zum Wesen des göttlichen Verstandes gehört es, ohne Information durch etwas außer ihm Seiendes zu erkennen; also ist er durch sich selbst informirt, und zwar auf eine der Unendlichkeit des göttlichen

[1] Actualitas illa, quam consequitur privatio et carentia materiae, sic est in Deo prior intelligibilitate, quod non includit in sua ratione formali nisi intelligentem; ergo non est per se primo modo intelligibilitas. Nec includit per se secundo modo intelligibilitatem, quia intelligibilitas in nullo ente creato, cui competit, est passio suae naturae, sed est ipsa natura ejus propria, per quam distinguitur ab omni natura propria non intelligibili. Report. 1 dist. 35, qu. 1, art. 1.

[2] Si non est ex natura rei, tunc arguo: Intellectus praecedit intelligere sicut naturaliter potentia praecedit aliquo modo actum et principium vel causa principiatum vel effectum. Ergo intellectus non est ibi per quodcunque intelligere, quia potentia non est per actum, qui necessario praesupponit potentiam, quia tunc esset circulus in essentialiter ordinatis et idem praesupponeret se. Ergo cum intelligere negativum praesupponat intellectum, non est ibi intellectus per aliud intelligere. Report. 1 dist. 35, qu. 1, art. 2.

[3] Intelligere et intellectus sunt in Deo formaliter et actualiter et distincte ex natura rei, et non tantum virtualiter vel potentialiter vel modo confuso, ut quasi educantur de potentia ad actum distinctum ope intellectus negotiantis. L. c.

Seins entsprechende Weise. Die unendliche Vielheit der dem göttlichen Verstande distinct präsenten Erkenntnißobjecte ist für denselben etwas in der Anschauung Gegebenes, daher in Gott Intellect und Intelligere unterschieden werden müssen;[1] der göttliche Intellect ist das Principium quo des göttlichen Erkennens. Das primäre und adäquate Object des göttlichen Erkennens ist selbstverständlich die göttliche Essenz, da nur unter dieser Voraussetzung das göttliche Erkennen das absolut vollkommene, und nicht etwa von einem begrenzten Objecte abhängige und durch dasselbe verendlichte sein kann. Ein nothwendiges, obschon secundäres Object des göttlichen Erkennens ist aber auch alles Uebrige außer Gott, da sonst sein Erkennen nicht das vollkommenste wäre, welchem kein Gegenstand zu groß oder zu gering sein kann, und überdieß mit der Erkenntniß seines eigenen Wesens, in welchem als absoluter Ursache aller Dinge alles Andere außer ihm virtuell enthalten ist, auch die Erkenntniß desselben bereits gegeben ist.

Duns Scotus stellt sich in seinen Erörterungen über die Natur des göttlichen Wesens auf den Boden eines strengen Positivismus, welchen er dadurch bethätiget, daß er keiner Aussage über Gottes Wesen rationale Gewißheit zuerkennt, welche nicht auf dem Wege aposteriorischer Beweisführung strenge erwiesen ist. Dadurch gestaltet sich sein Denkverfahren wesentlich zu einem antispeculativen Verfahren; ja er setzt seine eigentliche Aufgabe darein, die Ansätze speculativer Gotteserkenntniß bei Thomas und Heinrich von Gent kritisch zu beseitigen. Jene Ansätze gründen augenscheinlich im speculativen Formbegriffe und in der daraus abgeleiteten Idee des göttlichen Seins und Wesens als der absoluten überseienden Form der Weltdinge. Von diesem Gedanken will Duns Scotus nichts wissen, und er hält den Versuch, auf diese Art den Gedanken des göttlichen Wesens unserem Erkennen näher zu bringen, sogar für bedenklich und dem christlichen Glaubensinteresse widerstreitend. Seine Grundansicht hierüber ist offenbar diese, daß der Gedanke der Form jenen des Stoffes involvirt, und somit der Gedanke Gottes als der absoluten Form der Dinge das Sein

[1] Intellectus maximam identitatem habet cum essentia et deitate et quasi propinquiorem et immediatiorem ordinem ad eam et cum ea, quam intelligere, quod est immediate ab intellectu, intellectus vero est proxima ratio transiens in essentiam vel Deitatem per identitatem. Ideo perfectius et quasi formalius denominatur Deus intelligens per intellectum quam per intelligere. Report. 1. dist. 35, qu. 1, art. 3.

dieser Dinge selber als denknothwendig involvirt, oder wofern diese Denkforderung auch nicht unabweislich wäre, doch jedenfalls ohne Bezugnahme auf dieselben das göttliche Sein und Wesen nicht in seiner wahrhaftesten Eigenheit erkannt würde. Da aber diese das menschliche Erkennen schlechthin transscendirt, indem der endliche Verstand kein Maaß für das Unendliche hat, so muß auf einen speculativen Gottesbegriff schlechthin verzichtet werden, wir müssen denselben aus den durch die erfahrungsmäßige Wirklichkeit dargebotenen Erkenntnißelementen zusammensetzen; die metaphysischen Functionen im Geschäfte dieser Zusammensetzung beschränken sich darauf, den Forderungen einer abstracten Ontologie gerecht zu werden, die alles Ungeistige und mit dem Denkideale absoluter Vollkommenheit Unverträgliche ausschließt. Der Gedanke der göttlichen Absolutheit scheint Scotus geschädiget durch die von Thomas und Heinrich angenommenen denknothwendigen Beziehungen des göttlichen Wesens auf das außer ihm Mögliche oder Wirkliche, sofern es hiedurch in ein Verhältniß der Abhänglichkeit von demselben gesetzt würde. Heinrich[1] meint, Gott erkenne zwar sich selber unmittelbar durch sich selbst; um aber aus sich weiter auch die Creaturen zu verstehen, müsse er sich sub ratione imitabilitatis in's Auge fassen, und sofern nun er seine eigene Wesenheit als Imitabile gedacht habe, erkenne er die creatürlichen Existenzen als Nachbildungen seiner eigenen Wesenheit. Duns Scotus[2] urgirt hiegegen neben anderen Gründen insbesondere auch dieß, daß die Imitabilität des göttlichen Wesens etwas seiner Natur nach der Reflexion auf die Imitation durch ein anderes Wesen Vorausgehendes sei, also die Relatio aptitudinalis als denknothwendiges Prius zur nachfolgenden Relatio actualis sich verhalte. Heinrich jedoch identificire beide,[3] und involvire damit den Gedanken, daß es keine Schöpfung in der Zeit, ja überhaupt kein Geschaffensein der Dinge gebe.[4] Als eine weitere Unzukömmlichkeit hebt Duns Scotus hervor, daß die Beziehung der göttlichen Wesenheit auf irgend ein

---

[1] Quodlib. V, qu. 3.

[2] 1 dist. 35, n. 8 u. dist. 30, n. 3—6.

[3] Scotus citirt zum Belege hiefür Heinrich's Quodlib. VII, qu. 1 u. IX qu. 1.

[4] Si relatio actualis et aptitudinalis sint eadem, et propter hoc non sit aliqua relatio nova actualis Dei ad creaturam, ergo pari ratione non est aliqua relatio nova creaturae ad Deum, quia aptitudinali in Deo correspondebat aptitudinalis in creatura, sicut actuali actualis . . . . Tunc nulla

sie nachbildendes Object eine bloße Gedankenvorstellung sei, die unabhängig vom wirklichen Sein des göttlichen Wesens im Denken irgend eines denkfähigen Wesens existirend vorgestellt werden könnte,[1] was doch gewiß gegen ihre sachlich objective Giltigkeit streite. Umgekehrt begreift man nicht, weßhalb, wenn der menschliche Verstand ohne irgend eine vergleichende Beziehung zur Erkenntniß eines bestimmten Objectes gelangen kann, für den göttlichen Intellect eine solche Vergleichung der göttlichen Essenz mit jenem Objecte nothwendig sein soll, um den Gedanken von demselben haben zu können. Die göttlichen Ideen sind einfach nur die Dinge selber als von Gott gekannte oder im göttlichen Verstande existirende und durch denselben mensurirte; es liegt im Wesen des vollkommensten Verstandes, daß er Alles mensurire, ohne selber durch etwas Anderes mensurirt zu sein; die göttlichen Ideen können demnach nur als absolute Schauungen des göttlichen Verstandes begriffen werden.[2] Indem Duns Scotus die Nothwendigkeit was immer für einer Art der Selbstvermittelung Gottes mit sich selber zur Production der Ideen ablehnt,[3] will er allerdings das Statthaben einer nachträglichen reflexiven Selbstbeziehung auf das Object der productiven göttlichen Anschauung nicht in Abrede stellen,[4] da eine dem menschlichen In-

---

essentia esset nova, nec aliquid ubsolutem novum . . . . Et quia tunc, cum omnia sint illud, quod sunt per respectum ad Deum ut ad causam exemplarem vel ad causam efficientem, sequitur, quod omnia sunt aeterna et nihil novum. 1 dist. 30, n. 5.

[1] 1 dist. 30, n. 8.

[2] Per hoc enim, quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam, ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito; et producendo illud in esse cognito producit ipsum, ut habet dependentiam ad ipsummet ut ad intelligentiam; et per hoc, quod intellectio est ejus, illud dependet ad istam intellectionem ut ad absolutum. 1. dist. 35, n. 14.

[3] Unter Anderem durch die Verweisung auf die Unthunlichkeit eines sich hiebei ergebenden Regressus in infinitum: Istae rationes sunt cognoscibiles ab intellectu divino; quaero quae ratione cognoscendi? si aliis rationibus determinantibus essentiam, ut est primum objectum respectu objectorum secunorum, proceditur in infinitum, quia iterum ad istas alias rationes intelligendi praecedunt aliae, et sic nunquam istae aliae rationes sunt intelligibiles a Deo, quia oportebit ipsum ante ipsas intellectas intelligere alias infinities. 1 dist. 35, n. 5.

[4] Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse in-

tellecte eignende Vermöglichkeit dem göttlichen Intellecte nicht abgesprochen werden darf.[1]

Wie das göttliche Erkennen, gilt Duns Scotus auch das göttliche Wollen als eine mit aposteriorischer Gewißheit feststehende Thatsächlichkeit; und wie der Intellect, muß auch der Wille als etwas förmlich, nicht bloß beziehungsweise in Gott Vorhandenes verstanden werden. Gott muß, abgesehen von aller Selbstbeziehung seines Wesens auf die Creatur, zunächst sich selber, und zwar absolut wollen; sein Wille muß ferner entsprechend der Unendlichkeit des göttlichen Wesens ein unendlicher sein. Aus der Unendlichkeit des göttlichen Willens ergibt sich aber eben so sehr seine Identität mit dem göttlichen Wesen,[2] als auch die denknothwendige Unterschiedenheit desselben als eines formaliter im göttlichen Sein Vorhandenen von der göttlichen Wesenheit als solcher.[3] Denn die reale Einheit des göttlichen Willens mit dem göttlichen Wesen schließt keineswegs die formelle Unterschiedenheit beider

---

telligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam. In tertio instanti fors intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcunque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis cognita erit. 1 dist. 35, n. 10.

[1] Nulla ratio intelligibilis cadit sub intellectu creato, nisi cadat in intellectu omnino perfecto scil. increato; ergo intellectus divinus potest comparare essentiam suam ad intelligibilia, et comparando formare in ea relationem rationis. Sed non potest de novo sic comparare; igitur ab aeterno comparavit essentiam suam ad intelligibilia distincta, et per consequens ab aeterno sunt relationes rationis in Deo ad distincta intelligibilia. Report. 1 dist. 36, qu. 2, n. 13.

[2] Quidquid est compossibile intrinsece ipsi infinito, ipsum est infinitum realiter et perfecte, quia si non detur oppositum, ergo est aliud realiter ab ipso infinito, ergo facit compositionem cum infinito, igitur non est infinitum. Sed essentia divina est formaliter infinita, et voluntas est in essentia divina compossibilis sibi intrinsece; igitur voluntas in Deo est sua essentia, et etiam cum voluntas sit formaliter infinita, sequitur ex parte utriusque, quod sint idem realiter perfecte. Report. 1 dist. 45, qu. 2, n. 7.

[3] Nullum ens rationis potest esse formaliter infinitum; sed voluntas est formaliter infinita; igitur voluntas secundum suam rationem formalem non dependet a ratione, et per consequens non ex sola consideratione rationis, sed ex natura rei voluntas est in Deo. L. c., n. 6.

aus.[1] Der göttliche Wille ist zufolge seiner Unendlichkeit ein unbegrenzter Wille, der in einem einzigen einfachen Acte alle ihm möglichen Wollungen umfassen kann, und in der That auch seit ewig umfaßt, da er keinem Wandel in der Zeit unterliegt. Demnach hat Alles, was Gott außer seinem nothwendig gewollten selbsteigenen Sein will, seit ewig sein Dasein im göttlichen Wollen, und zwar als ein contingenter Gewolltes, sofern er es auch nicht, oder statt desselben ein Anderes hätte wollen können; es existirt im göttlichen Wollen als selbstmächtig gewolltes Product desselben.

Der selbstmächtige, von jeder natürlichen Nothwendigkeit unabhängige Wille Gottes besteht in der durch nichts außer ihm begränzten Freiheit eines wirksamen Wollens des außer Gott Möglichen. Es steht sonach im Vermögen Gottes, alles außer ihm Mögliche zu verwirklichen; die menschliche Einsicht reicht jedoch nicht so weit,[2] fassen zu können, daß Gott dasjenige, dessen Sein oder Statthaben nach dem natürlichen denknothwendigen Zusammenhange der Dinge von bestimmten Mittelursachen abhängig ist, ohne Concurrenz dieser Mittelursachen effectuiren könne, obschon der christliche Glaube uns verpflichtet, Gott ein solches Können beizulegen, weil er sonst nicht wahrhaft allmächtig wäre. Die christliche Theologie hält also einen Begriff der göttlichen Wirkungsmacht fest, welchen die Philosophie nicht strenge erweisen kann; aus dem Begriffe einer ersten höchsten Ursache läßt sich nicht folgern, daß sie auch die unmittelbare Ursache von Allem sein müsse.[3] Die intensive Unendlichkeit der göttlichen Wirkungsmacht involvirt nicht denknothwendig die extensive Unendlichkeit derselben. Die Philosophen bestehen auf der Denknothwendigkeit vermittelnder Causae secundae nicht etwa darum, weil sie die erste höchste Wirkungsursache nicht für eine vollkommenste hielten und etwa die Vollkommenheit derselben durch hinzutretende zweite Ursachen zu ergänzen gedächten, sondern vielmehr

---

[1] Non omne, quod est idem infinito, est formaliter idem sibi; tamen quidquid est compossibile infinito, est realiter idem infinito. L. c., n. 18.

[2] 1 dist. 42.

[3] Propositio: „Quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda potest per se immediate" non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita. Si ipsa omnipotentia, ex qua dependet, esset nota ratione naturali, facile esset probare ipsis philosophis multas veritates et propositiones, quas ipsi negabant, et facile esset eis probare saltem possibilitatem multorum quae credimus, quae ipsi negant. Ibid.

deßhalb, weil sie untergeordnete Wirkungen unvollkommenster Art nur durch Vermittelung einer zwischen die vollkommenste höchste und das unvollkommene Wirkungsproduct niederen Ranges einzuschiebenden minder vollkommenen Wirkungsursache erklären zu können glauben.

Wir ersehen hier die Consequenzen, welche sich aus dem Bestehen des Duns Scotus auf einem durchaus durch aposteriorische Beweisführung zu erhärtenden Gottesbegriffe ergeben. Sein Gottesbegriff transscendirt das durch denknothwendige Schlüsse aus der sinnlich-irdischen Daseinswelt auf eine höchste Weltursache zu gewinnende rationale Ergebniß nur durch den rein negativen Gedanken eines unendlichen Seins; den positiven Begriff des absoluten Seins gewinnt er nur durch Zusammensetzung des Gedankens vom unendlichen Sein mit den auf aposteriorischem Wege ermittelten Attributionen der denknothwendigen obersten Wirkungsursache. Daß es einen von der Realität des Weltdaseins unabhängigen positiven Begriff des absolut Seienden gebe, dessen Wahrheit sich dem menschlichen Denken unmittelbar durch sich selbst bezeuge, und daß dieser Begriff mit der Idee des absoluten Geistes als denknothwendigen Ersten vor und über Allem gegeben sei, kann, weil es ideologisch feststeht, nicht auf einem Denkstandpunkte zur Anerkennung gelangen, für welchen es keine andere rationale Denkgewißheit gibt, als die in abstract ontologischen Denknothwendigkeiten sich mit sich selber vermittelnde natürliche Erfahrungsgewißheit. Es heißt eben auch den Begriff des göttlichen Allvermögens in abstract metaphysischer Weise auffassen, wenn die in der Idee der inneren Relativität und Bedingtheit des geschöpflichen Seins begründete Nothwendigkeit von Mittelursachen als denknothwendigen Bewirkerinnen der im göttlichen Weltgedanken enthaltenen Singularitäten als eine Beschränkung der absoluten Wirkungsmacht Gottes angesehen wird; als ob nicht alle geschöpflichen Causalitäten in der Macht des Höchsten wirksam wären, und als ob die göttliche Wirkungsmacht dadurch größer würde, daß sie das vollbringt, was nicht der höchsten, sondern nur einer niederen, untergeordneten Wirkungsursache zu vollbringen zukommt. Die im Weltgedanken als Gedanken des secundären, allseitig bedingten Seins enthaltenen Nothwendigkeiten schließen keine Beschränkung, sondern vielmehr eine Affirmation der göttlichen Absolutheit in sich; nur ein einseitiges Haften an der gegebenen Wirklichkeit des Weltdaseins und seinen causalen Verkettungen kann Bedenken entgegengesetzter Art als rational begründet erscheinen lassen.

Richard a St. Victore erklärte die göttliche Omnipotenz für eine denknothwendige Wahrheit, deren Bestreitung oder Leugnung der Behauptung gleichkäme, daß Gott nicht das absolut Größte sei.[1] Duns Scotus stellt nicht in Abrede, daß die Omnipotenz aus zwingenden Gründen sich ergebe; aber er bestreitet die rationale Evidenz dieser Gründe.[2] Es verhalte sich mit denselben ähnlich wie mit jenen, aus welchen die Nothwendigkeit einer doppelten Production im göttlichen Sein ad intra gefolgert wird; denn die Prämissen, aus welchen diese beiden Productionen gefolgert werden, sind für den Verstand des zeitlichen Erdenmenschen keine Sätze von unzweifelhafter Evidenz. Man sagt,[3] im Wesen des Guten läge Mittheilsamkeit, das höchste Gute müsse im höchsten Grade mittheilsam sein, eine absolute Selbstmittheilung Gottes involvire, da sie nicht nach außen statthaben könne, immanente Wesensbeziehungen in Gott, welche nicht ohne Personsunterschiede innerhalb der Einen göttlichen Wesenheit gedacht werden können. Hier müßte jedoch zuerst die Möglichkeit einer solchen immanenten Selbstergießung des göttlichen Wesens aufgezeigt werden.

Nach Duns Scotus kann die göttliche Dreieinheit weder durch eine apriorische, noch durch eine aposteriorische Demonstration als denknothwendige Vernunftwahrheit erwiesen werden.[4] Durch keine aposteriorische Demonstration; denn unsere Erkenntniß von Gott als höchster Weltursache besteht völlig unabhängig von unserem Wissen um die Lehre von der göttlichen Dreieinheit. Eben so wenig durch eine apriorische Demonstration; denn es fehlt uns ein solcher Begriff vom Wesen Gottes, aus welchem die Dreieinheit als denknothwendige Vernunftwahrheit gefolgert werden könnte.[5] Daraus folgt indeß keines-

[1] Vgl. Richard. Trin. II, c. 21: Majus est omnipotentiam habere quam qualemcunque potentiam, cui aliquid desit de omnipotentiae plenitudine. Et hoc quidem, quod homini ad intelligendum perfacile est, divinam sapientiam latere non potest. Deus itaque si aliquid de potentiae plenitudine intelligit, quod habere non possit, erit majus aliquid in ejus nosse quam in ejus posse, **quorum neutrum nihil aliud est quam ipsius esse.**

[2] Eine ausführliche Erörterung hierüber in Quodlib., qu. 7.

[3] 1 dist. 2, qu. 7.

[4] Quodlib., qu. 14.

[5] Notitia ejus, quod est propriissimum subjecto, non continetur virtualiter primo et evidenter, nisi in per se et proprio conceptu subjecti. Esse trinum est hujusmodi respectu Dei; igitur non potest sciri propter quid de Deo, nisi habito tali conceptu Dei. Sed talis non habetur pro statu isto de lege **communi.** L. c., n. 9.

wegs, daß die göttliche Trinität einfach nur Sache des Glaubens sei; sie läßt sich vielmehr durch zureichende Gründe als glaublich erhärten, und die gegen sie vorgebrachten Einwendungen lassen sich als unzureichend und unbegründet abweisen. Duns Scotus findet die Anknüpfungspunkte für die Erweisung immanenter realer Productionen des göttlichen Wesens im göttlichen Erkennen und Wollen. Ein Princip, welches seiner Ratio formalis gemäß productionsfähig ist, wird sicher produciren, wenn alle Einschränkungen seiner Productionsfähigkeit hinwegfallen. Ein productionsfähiges Princip solcher Art ist der göttliche Intellect, dem das göttliche Sein und Wesen als Objectum actu intellegibile präsent ist; nicht minder der göttliche Wille, dem sich dasselbe Object als ein Actu cognitum präsentirt.[1]

Dieß wird, sofern es sich um Erweisung der ersten aus beiden Productionen handelt, in folgender Weise näher begründet: Der Intellect heißt, sofern ihm ein Objectum intelligibile präsent ist, Memoria; die Memoria perfecta ist gemäß ihrer Ratio formalis Productionsprincip der Notitia genita. Die Production der Memoria perfecta ist aber nur dann eine Productio perfecta, wenn die Notitia genita der Memoria perfecta adäquat ist. Die Memoria einer göttlichen Intellectualnatur ist unendlich; also muß ihr eine Notitia infinita entsprechen. Diese Notitia infinita muß innerhalb der göttlichen Natur sich erzeugen, weil außerhalb derselben nichts Unendliches ist; hiemit ergibt sich eine durch die Memoria erwirkte Productio ad intra im göttlichen Wesen, welche, weil möglich, in Gott auch nothwendig ist, indem innerhalb des göttlichen Wesens alles Mögliche den Charakter des Nothwendigseienden hat.[2] Die Denknothwendigkeit einer immanenten intellectiven Production in Gott legt sich auch von Seite des denknothwendigen vollkommenen Seins des Objectes in der göttlichen Memoria und im göttlichen Intellecte dar. Es ist nur dann vollkommen in jedem von Beiden, wenn es mit jedem Beider schlechthin identisch ist, weil es außerdem in jedem Beider bloß ein Esse secundum quid, also ein unvollkommenes Sein hat.

Die immanente intellective Production innerhalb des göttlichen Wesens wird in der Sprache der kirchlichen Theologie Generation

[1] 1 dist. 2, qu. 7, n. 3 ff.

[2] Patet, quia non potest impediri, nec ab aliquo alio dependet in agendo. Omne enim agens ex necessitate naturae necessario agit, nisi impediatur vel ab alio dependeat in agendo. L. c., n. 3.

genannt, und das Gezeugte heißt Sohn. Es fragt sich nun, wer der Zeugende sei; ob die productive göttliche Wesenheit als solche? Die Wesenheit als solche ist ein abgezogenster Begriff,[1] und das Prädicat Generare als Verbalaussage kann von diesem als Subject genommenen Begriffe nur formaliter prädicirt werden;[2] eine derartige Prädicat ist aber nur dann wahr, wenn ihr Inhalt per se primo modo gilt, was jedoch im gegebenen Falle nicht statthat, weil das Prädicat nicht unmittelbar aus dem Begriffe des Subjectes sich ergibt. Das Prädicat Generare kann somit nur von einem Suppositum als Träger der Wesenheit ausgesagt werden; daher man dann allerdings sagen kann: Deus generat, weil der Terminus Deus kein Terminus ultimae abstractionis, somit suppositionsfähig ist. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß von der göttlichen Wesenheit auch nicht das Generari ausgesagt werden könne, und Duns Scotus erklärt sich nachdrücklich gegen Richard a St. Victore,[3] welcher von einer Substantia genita spricht, und die an diesem Ausdrucke sich Stoßenden der Befangenheit zeiht. Scotus weist darauf hin, daß die Lehre des Lombarden vom Papst Innocenz III. und vom Lateranconcil (1215) in der über die häretische Trinitätslehre des Joachim von Flora ausgesprochenen Censur förmlich bestätiget worden sei.[4] Man wendet ein, daß die Communication der göttlichen Essenz an den Genitus eine Production der Essenz involvire. Scotus erwidert, daß nach der Lehre des Aristoteles das Generatum allerdings das nächste Ziel (terminus primus) der Generation,[5] der Terminus formalis der Generation aber die Form

---

[1] 1 dist. 5, qu. 1, n. 5 ff.

[2] Substantiva possunt dupliciter praedicari in divinis: quandoque formaliter, quandoque per identitatem. Sed adjectiva, si praedicantur, de necessitate formaliter praedicantur, et hoc, quia sunt adjectiva. Nam ex hoc, quod sunt adjectiva, significant formam per modum informantis, et ideo de nullo dicuntur vere, nisi ad quod se habent per modum informantis, de quo videlicet formaliter dicuntur. Talia non sunt tantum nomina adjectiva, sed omnia participia et verba. L. c., n. 7.

[3] Vgl. Richard. Trin. VI, 22.

[4] Scotus citirt das in's Corpus Juris (Extra, de summa Trinitate et fide cath., Cap. Damnamus) aufgenommene Decret des Papstes: Nos autem (Innoc. III) approbante concilio credimus et confitemur, quod una summa res est essentia vel natura divina, quae nec generat nec generatur. 1 dist. 5, qu. 1, n. 4.

[5] Hoc modo dicit Philosophus 7 Metaph., quod compositum primo generatur, quia est quod primo habet esse per productionem h. e. adaequate. L. c., n. 9.

ist.[1] Das Generans hat sonach eine doppelte Beziehung, nämlich zum Genitum als nächstem Ziele der Production, und zum Terminus formalis, ohne welchen die Production nicht gedacht werden kann. Im creatürlichen Sein sind beide Beziehungen reale Beziehungen, weil sie real unterschiedene Terminos haben und eine reale Abhängigkeit beider Producta vom Producens statthat. In der Generatio divina steht das Producens wohl zum Productum primum in einer realen Beziehung, weil ein realer Unterschied zwischen Producens und Productum statt hat; zum Terminus formalis der Production steht jedoch das Producens in keiner realen Beziehung, weil es von demselben nicht real unterschieden ist. Das Communicare bedeutet sonach innerhalb der göttlichen Wesenheit nur eine das reale Productionsverhältniß concomitirende Relatio originis. Während also Producere und Produci reale Gegensatzverhältnisse sind, sind Communicare und Communicari nur begriffliche Gegensatzverhältnisse; von einer realen Wesensmittheilung kann hier somit keine Rede sein. Essentiell ist im göttlichen Wesen wohl der Zeugende und auch der Gezeugte; aber weder der Zeugende noch der Gezeugte ist als solcher die Essenz. Das Prädicat Pater kann von der göttlichen Essenz wohl als Substantiv, nicht aber als Adjectiv ausgesagt werden, weil das Vatersein nicht formaliter von der Essenz prädicirt werden kann.[2] Man sage nicht, daß hiedurch das Paternitätsverhältniß zu etwas Accidentellem herabgedrückt werde, was mit der absoluten Wesentlichkeit der göttlichen Substanz nicht vereinbar sei. Selbst im creatürlichen Sein geht es nicht an, Alles was nicht per se prädicirt wird, schon deßhalb als accidentelle Prädication zu bezeichnen;[3] am göttlichen Sein müssen aber Prädica-

[1] In composito forma est formalis terminus generationis, non autem terminus per accidens, sicut apparet per Philosophum 2 Physic., ubi probat formam esse naturam per hoc, quod generatio est naturalis, quia est via in naturam; est autem via in formam. Ibid.

[2] Dico, quod ista: „Essentia est Pater" potest distingui, quia Pater potest sumi adjective vel substantive. Secundo modo significat personam, cujus est paternitas, et concedo eam esse veram per identitatem, quia substantivum potest praedicari de aliquo per identitatem. Primo modo designat ipsam proprietatem denominative . . . . et hoc modo illa est falsa: „Essentia est Pater", quia significat Patrem formaliter praedicari de essentia. 1 dist. 5, qu. 1, n. 10.

[3] Non enim genus per se praedicatur de differentia, nec sic per accidens, quia neutrum neutri accidit, nec ambo tertio; sed est ibi medium extraneum

tionen, welche nicht per se von der göttlichen Wesenheit als solcher gelten, zugelassen werden, weil sie nicht eine unterschiedslose Einerleiheit darstellt.[1]

Das Mysterium der Generation im göttlichen Sein muß auf eine solche Art verstanden werden, daß in der Erklärung desselben alles Unvollkommene, was der creatürlichen Zeugung anhaftet, ferngehalten, dagegen dasjenige, worin an der creatürlichen Zeugung eine Perfection des creatürlichen Seins hervortritt, festgehalten und in der dem absolut vollkommenen Wesen Gottes entsprechenden Weise aufgefaßt werde.[2] Es ist eine Unvollkommenheit des creatürlichen Generans, daß es zur Erwirkung einer generativen Production eines Stoffes bedarf; es erweist sich damit als ein unvollkommenes Agens im Unterschiede von Gott, der als vollkommenes Agens den von ihm gesetzten Dingen das ganze Esse aus sich allein verleiht. In der Macht des göttlichen Wirkens liegt also das Vermögen einer Production ohne Mutation, welche letztere eine mutable Stofflichkeit als Mitursache der Production, somit auch eine Einschränkung des Vermögens des Producens involvirt. Diese doppelte Beschränkung des geschöpflichen generativen Agens muß demnach auch im göttlichen Generiren hinwegfallen. Daraus folgt, daß es unzulässig ist, die göttliche Essenz zur Materie oder Quasi-Materia der göttlichen Generation zu machen;[3] denn dieß hieße eine mit der Immutabilität des göttlichen Wesens unvereinbare Generatio sub ratione mutationis oder quasi mutationis statuiren. Andererseits kann die göttliche Zeugung, da die Generation eben nicht Creation ist, nur als Hervorbringung auf Grund von bereits Vorhandenem verstanden werden; dieses der Hervorbringung des Genitus zu Präsupponirende kann eben nur der Zeugende selber in seiner substanzialen Realität sein. Wäre ein geschöpflicher Vater ein vollkommenes Agens, so würde er in dem entsonderten Samen unmittelbar schon den Genitus selber aus sich herausetzen;

---

sive inferius contrahens aliud, quod inferius potest dici accidens superiori i. e. extraneum, sed non proprie accidens. Ibid.

[1] In divinis non omnia sunt per se eadem i. e. formaliter; nec tamen inest aliquid alicui per accidens proprie, sed aliquid est idem alicui absoluta identitate absque formali identitate, et ita est in proposito. Ibid.

[2] 1 dist. 5, qu. 2, n. 11 ff.

[3] Ueber die Polemik des Scotus bezüglich dieses Punktes gegen Heinrich von Gent vgl. unsr. Abhandl. üb. Psychol. u. Erkenntnißl. des Duns Scotus., S. 93.

aber auch in der unvollkommenen geſchöpflichen Generation iſt der decidirte Same nicht der Stoff der Production, ſondern gleichſam der aus dem Generans herausgeſetzte Terminus formalis der Production.[1] Im göttlichen Generationsacte ſtellt der ewige Vater nicht aliquid sui, ſondern ſeine ganze Eſſenz als Terminus formalis der Production hervor, ſo daß der Genitus im wahrſten Sinne de substantia Patris iſt; er wäre es jedoch nicht, wenn die Eſſenz als Quasi-Materia ſeiner Generation zu gelten hätte.[2]

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß Scotus das Myſterium der göttlichen Zeugung vornehmlich von jener Seite aufgefaßt und betrachtet ſehen will, als dieſe Zeugung zufolge der reinſten Geiſtigkeit des göttlichen Weſens eine mutterloſe Zeugung iſt; aus dieſem Grunde muß jede Vorſtellung einer Quasi-Materia ferne gehalten werden. Im Zuſammenhange damit erklärt ſich Scotus auf das Entſchiedenſte gegen die Auffaſſung des trinitariſchen Proceſſes als einer Formirung der göttlichen Subſtanz,[3] wodurch ihm die Gotteslehre in's Naturaliſtiſche herabgezogen und die abſolute Perfection der göttlichen Eſſenz als ſolcher geläugnet zu werden ſcheint. Die abſolute Perfection der göttlichen Subſtanz ſteht vor aller Rückſichtnahme auf die Perſonsunterſchiede innerhalb des göttlichen Weſens feſt, und die Communicabilität erſcheint erſt als Folge der abſoluten Perfection; die Com-

[1] Siehe oben S. 282.

[2] Quod aliquid substantiae generantis sit terminus actionis suae, qua est pater, hoc vere salvat productum simile in natura esse de substantia ejus, sic quod ipsum „de" vere sufficit ad rationem patris et filii; et quod illud decisum (scil. semen) ut terminus sit materia sequentium transmutationum, hoc accidit ipsi „de", ut convenit patri et filio. Igitur Pater aeternus non decidendo aliquid sui, sed totam essentiam suam communicando, et hoc ut formalem terminum illius productionis, verissime producit Filium de se, eo modo quod „esse de" pertinet ad Patrem et Filium. Et licet ibi esset essentia, de qua sicut de quasi materia illud „de" non faceret ad rationem Patris, sicut nec in creaturis, si generans haberet suum semen pro termino formali et pro materia actionis suae, non esset pater, inquantum suum semen esset materia subjecta suae generationi vel actioni, sed inquantum esset terminus illius actionis; quemadmodum etiam, si pater creatus immediate a se decideret a se filium, vere esset pater, quia illud, quod esset de se, vere esset terminus actionis, nullo autem modo materia. L. c., n. 13.

[3] Ueber die Stellung des Duns Scotus in dieſem Punkte zur thomiſtiſchen Schule vgl. unſ. Geſch. d. apol. u. polem. Lit. II, S. 160 ff. Anm., woſelbſt auch die Verweiſungen auf die einſchlägigen Angaben in unſ. Geſch. d. Thomismus ſich finden.

municabilität begründet jene Relationen, zufolge welcher ein Zeugender und ein Gezeugter, und ein von Beiden zumal Spirirter vorhanden ist.[1] Die Essenz ist wohl die Unterlage dieser Relationen, aber nicht als ein formationsbedürftiges Potentiale, sondern als Quasi-Form, in welcher die Träger der aus der Communicabilität der Essenz sprossenden Supposita subsistiren.[2] Es läßt sich indeß nicht läugnen, daß Duns Scotus, indem er die Erörterung der Relationsunterschiede von jener der Essenz so schroff abscheidet, die Schwierigkeiten der Erklärung des Mysteriums der göttlichen Dreieinheit erheblich steigert. Er will einerseits die drei Personen in Gott möglichst absolut fassen,[3] indem ja jede derselben Gott sei; andererseits aber besteht er wieder strengstens auf dem Gedanken der numerischen Wesenseinheit, welcher, so scheint es fast, die von Scotus betonte Fruchtbarkeit der göttlichen Substanz, die in eine Personsdreiheit aussproßt, nicht zu ihrem Rechte kommen lassen will. Ist in der ersten der drei Personen, dem Principium generationis divinae, die göttliche Essenz ganz und vollkommen enthalten, weil ja der göttliche Vater wahrhaft und vollkommen Gott ist, so begreift man nicht, wie es neben ihm die zweite und dritte

[1] Isti igitur essentiae abstractissime consideratae ut priori omnibus personalibus convenit esse per se, et in isto priori occurrit, non ut aliquid receptivum alicujus perfectionis, sed ut infinita perfectio potens in secundo signo, communicari alicui non ut forma informans materiam, sed ut quiditas communicatur supposito tanquam formaliter existenti per eam; et ita pullulant (ut quidam dicunt) relationes ex ea, et persona in ea et ex ea, non quasi quaedam formae dantes esse sibi, vel quasi supposita, in quibus incipiat esse, cum sit simpliciter ens, sed quibus suppositis dat esse, ut quo formaliter illa supposita sunt, et quo sunt Deus; et ita relatio illa pullulans, cum sit per se subsitens, ipsa pullulat, non ut forma essentiae, sed ut nata esse Deus ipsa Deitate formaliter, licet non ut informante eam, sed ut existente eadem sibi perfectissima identitate. 1 dist. 5. qu. n. 2, 16.

[2] Concedo, quod essentia est fundamentum istarum relationum, sed non fundamentum quasi potentiale recipiens eas, sed fundamentum quasi per modum formae, in qua istae formae natae sunt subsistere, non quidem per informationem, sicut similitudo est in albedine, sed sicut subsistens dicitur esse in natura, sicut Socrates dicitur subsistere in humanitate, quia Socrates est homo. Non enim ex ratione fundamenti habebit rationem potentiae vel quasi-potentialitatis essentia divina, sed praecise habebit rationem formae, ut quâ relatio fundata in ea simpliciter est Deus. Ibid.

[3] So bemerkt er gegen Thomas: Forma inquantum est, in qua assimilantur generans et genitum, non habet unitatem nisi rationis, ergo nec entitatem nisi rationis. 1 dist. 7, n. 3.

Hypostase ohne Verkehrung der numerischen Einheit des göttlichen Wesens zu einer hypostatischen Realität sollen bringen können. Nun betont allerdings Scotus als Zeichen und Beweis der absoluten Vollkommenheit des productiven Principes dieß, sich ohne numerische Vervielfältigung seiner selbst in einer ihm adäquaten Weise mittheilen zu können;[1] die Frage ist aber eben, ob und wie dieß denkbar sei. Duns Scotus sagt bloß, daß es so sein müsse und nicht anders sein könne, so gewiß die immanenten Productionen Gottes von der creativen Thätigkeit Gottes verschieden sind; er schneidet aber jede in's Wesen der Sache eingehende Vermittelung der Dreiheit mit der Einheit von vorneherein dadurch ab, daß er Essentialität und Personhaftigkeit als zwei von einander formaliter verschiedene Dinge in Gott behandelt. Daß Beides innigst ineinander verschmolzen werden müsse und der trinitarische Proceß als die perpetuirliche lebendige Selbstactuirung Gottes zu fassen sei, der nicht etwas sich selber Gegebenes, sondern die absolute Actualität ist, darf auf dem Standpunkte des neuzeitlichen speculativen Theismus wohl als unbestritten feststehend gelten.

Das Bemühen, die Erklärung der Personsdreiheit in Gott jeder naturalisirenden Auffassungsweise zu entheben, bestimmt Scotus, speciell die Ansicht Heinrich's von Gent zu bekämpfen,[2] daß der Sohn vom göttlichen Vater mit Naturnothwendigkeit erzeugt werde. Dem gegenüber vertritt Duns Scotus zur Wahrung der reinen Geistigkeit des göttlichen Generationsactes die Voluntarietät desselben, unbeschadet dessen, daß das Productionsprincip dieses Actes nicht der Wille, sondern der Intellect ist. Denn die Intellection, kraft welcher der Vater den Sohn denkt, gehört einzig dem Intellecte als solchem an; der diesem Intellectionsacte entsprechende Productionsact aber ist ein gewollter Act,[3] und als solcher der unfreien Naturnothwendigkeit enthoben.

[1] 1 dist. 7, n. 10.

[2] 1 dist. 6, n. 2 ff.

[3] Actio in creaturis uno modo accipitur pro actione de genere actionis, alio modo pro actu secundo, qui est qualitas absoluta. Unius ergo potentiae tantum est unus actus, loquendo de hoc actu tantum vel illo tantum; unius tamen potentiae potest bene esse duplex actus, quorum unus sit de genere actionis, alius de genere qualitatis, sicut intellectus noster pro actione de genere actionis habet gignere verbum, habet tamen alium actum de genere qualitatis, scil. notitiam genitam. Ita in proposito intellectus divinus habet unum actum correspondentem intellectioni nostrae, quae est qualitas, quo scil. actu intellectus Patris formaliter intelligit; habet etiam actum corre-

Duns Scotus hebt hiebei noch ausdrücklich hervor, daß damit dem Willen in Gott kein solcher Einfluß auf die göttliche Intellection zugestanden werde, wie er demselben im Menschen zugestanden werden müsse, indem in diesem der Wille einen bestimmenden und gebietenden Einfluß nehmen könne auf den Denkact als solchen, sowohl um ihn zu schärfen, als auch, um das Denken bei einem bestimmten Gegenstande festzuhalten. Alles dergleichen ist durch die Vollkommenheit der göttlichen Intellection von selber ausgeschlossen.

Es kann nur zwei Productionsprincipien im göttlichen Wesen geben, den Intellect und den Willen;[1] durch das erstere wird der Sohn als des göttlichen Vaters ewiges Wort, durch letzteres eine vom Sohne unterschiedene dritte Hypostase producirt. Der Wille ist das Productionsprincip der Liebe. Der geschöpfliche Wille producirt eine geschöpfliche Liebe, und involvirt ein seinem begränzten Können adäquates Object; der göttliche Wille vermag eine unendliche Liebe zu produciren, und heischt ein derselben adäquates Object, welches in der unendlichen göttlichen Essenz gegeben ist. Also ist die göttliche Essenz selber diese seine Liebe. Da es nichts Gott formaliter Inhärirendes gibt, so muß die vom göttlichen Willen producirte Liebe etwas Subsistentes sein, dieses Subsistente kann aber nicht mit dem Productionsprincipe identisch sein, weil nichts sich selbst producirt; also muß es ein vom Producirenden personhaft unterschiedenes Subsistens sein, welches in der Kirchensprache heiliger Geist genannt wird.

Der Sinn dieser Deduction ist: der mit dem göttlichen Wesen sachlich identische göttliche Wille vermag als absoluter Wille das Object seiner nothwendigen Liebe ungehemmt und vollkommen aus sich selbst hervorzustellen; das Object der nothwendigen Liebe Gottes ist aber nur er selbst, also muß er sich selbst als Gegenstand seiner nothwendigen

spondentem actui de genere actionis, quo scil. exprimit verbum . . . Pater hoc modo gignit Filium volens, quia Pater in primo signo originis intelligit formaliter, et tunc etiam potest habere actum volendi, nec tantum illam gignitionem volitione sequente illam gignitionem, sed volitione habita in primo signo originis, qua volitione Pater formaliter vult. L. c., n. 4 et 5.

[1] Principia productiva, ex quo de se non dicunt imperfectionem, reducuntur ad aliud unum imperfectum, vel ad aliqua perfecta in tanta paucitate, ad quantum reduci possunt; non possunt autem omnia reduci ad unicum principium productivum vel activum, quia illud unicum haberet modum determinatum agendi alterius istorum, scil. naturae vel voluntatis; quia inter modos istos producendi non est aliquis modus medius. 1 dist. 10, n. 2.

absoluten Liebe zu sich selber gegenständlich werden. Die Hervorbringung des heiligen Geistes ist wie jene des Sohnes eine personhafte; die Hervorbringer des Suppositums, welches heiliger Geist heißt, sind der Vater und mit dem Vater der Sohn, welcher mit demselben den das absolute Object der göttlichen Liebe producirenden Willen gemein hat.[1] Im Sohne muß dieser Wille vorausgesetzt werden, weil dem Sohne, dessen Production jener des heiligen Geistes sachlich vorausgeht, die gesammte mit seiner Persönlichkeit vereinbare Vollkommenheit des göttlichen Wesens vom Vater mitgetheilt wird; zu dieser gehört auch der dem Productionsacte vorausgehende Wille, der auf die Production der absoluten Liebe gerichtet ist. Zudem ist der Vater, obwohl in ihm Intellect und Wille Principia perfecte activa sind, doch nur in Folge der zeugenden Productivität seines Intellectes Vater; also kommt es ihm nicht als Vater zu, die Productivität des Willens zu actuiren, dieß muß vielmehr ein Act des dem Sohne mit ihm gemeinsamen Willens sein; daher auch Beide als Principium unum den heiligen Geist spiriren.[2] Vater und Sohn sind als Spirirende nur Ein Spirator; wenn Richard a St. Victore[3] dem Einen Willen der beiden Spirantes eine concors voluntas Beider substituirt, so ist zu fragen, ob eine Concordia in actu secundo, oder in actu primo voluntatis gemeint sei. Von einer Concordia in actu secundo elicito läßt sich reden entweder mit Beziehung auf die göttliche Essenz als Object der Liebe, oder mit Beziehung auf die wechselseitige Liebe

[1] Habens principium perfectum productivum prius quam intelligatur habere productum, potest illo principio producere, quando scil. principium est ita perfectum, quod non dependet a passivo, nec potest per aliquid impediri. Sed Filius habet voluntatem, quae est principium productivum amoris adaequati, et habet eam, ut praeintelligitur producto, actu voluntatis. Ergo potest eâ producere; igitur et eâ producit. 1 dist. 11, qu. 3, n. 2.

[2] Pater prius origine habet actum foecunditatis intellectus quam voluntatis; in illo priori communicatur Filio foecunditas eadem, quae est in Patre quia in illo signo originis, in quo Filius producitur per foecunditatem intellectus, communicatur sibi a Patre, quicquid ei non repugnat, et ita foecunditas voluntatis; igitur in alio signo originis, quando producitur persona per actum foecunditatis secundae, scil. voluntatis, producitur a Patre et Filio omnino ut ab uno principio, prout per unam foecunditatem principii productivi in eis. 1 dist. 12, qu. 1, n. 2.

[3] Trin. III, 15, und unter Bezugnahme auf Richard auch Heinrich von Gent Summ. theol. qu. 54, art. 6. Siehe die nähere Auseinandersetzung der hieher bezüglichen Anschauungen Richard's bei Scotus. 1 dist. 12, qu. 1, n. 3 et 4.

des Vaters und Sohnes. Aber weder in der einen noch in der anderen Weise kann die Concordia in actu secundo die Productionsursache des heiligen Geistes sein; die wechselseitige Liebe ist ein überflüssiger und darum nichts erklärender Grund der Production,[1] die gemeinsame Liebe zur göttlichen Essenz würde, sofern sie Erklärungsprincip der Production sein soll, einen heiligen Geist vor dem heiligen Geiste involviren.[2] Die Voluntas in actu primo aber, welche thatsächlich das Productionsprincip des heiligen Geistes ist, kann in Vater und Sohn nur als Una voluntas gedacht werden, weil von einer Concordia voluntatum nur in Bezug auf die secundos actu voluntatis Beider gesprochen werden kann. Richard's Ansicht ließe sich nur insoweit aufrecht halten, als der Eine Wille, um als Productionsprincip sich wirksam zu erweisen, der Wille zweier Supposita sein muß. Die wechselseitige Liebe zwischen Vater und Sohn kann man Richard als Spirationsursache zugeben, soweit als der Wille Beider actu primo zur Wechselliebe geeigenschaftet ist.[3]

Obschon Duns Scotus entschieden an der Formel Filioque festhält, und sie als kirchliche Lehre bekennt, gesteht er doch mit Robert von Lincoln zu, daß Johannes von Damask und mehrere der hervorragendsten Lehrer der griechischen Kirche vor Johannes Damas-

[1] Voluntas aeque perfecta est in uno supposito sicut in duobus, et unum suppositum aeque perfectum est perfectione requisita ad suppositum agens, sicut duo; ergo voluntas aeque potest esse principium producendi in uno sicut in duobus, ita quod illa mutuitas non sit aliqua ratio producendi ex parte principii productivi. 1 dist. 12, qu. 1, n. 8.

[2] Voluntas infinita ut voluntas infinita, intellecta ante omne velle, habens infinitum objectum sibi praesens, est sufficiens principium productivum spirati amoris infiniti, et Pater et Filius sunt personae convenientes actioni et productioni; ergo voluntas ut est in Patre et Filio, non intellecta ut quâ formaliter volunt, sed ut voluntas infinita habens essentiam divinam praesentem sibi per actum intelligentiae, est Patri et Filio principium productivum Spiritus Sancti; et ita si Spiritus Sanctus producatur per voluntatem, in quantum volens, sive in quantum eâ Pater et Filius se diligunt actu, sequeretur quod ante Spiritum Sanctum productum voluntate volente erit Spiritus Sanctus productus voluntate, ut est actus primus. Quod est inconveniens. L. c., n. 5.

[3] Si istud non sufficiat ad intentionem Richardi — fügt Scotus bei — exponat eum qui poterit, quia non videtur, quod ejus determinatio bene possit stare cum dictis Augustini, qui attribuit Patri et Filio perfectam rationem unius principii respectu Spiritus Sancti, sicut Trinitati respectu creaturae, si contradicat praedictis. L. c., n. 12.

cenus die Formel per Filium vertreten haben,[1] hält es aber für wahrscheinlich, daß diese Lehrdifferenz keine sachliche Differenz, sondern bloß eine Verschiedenheit in der Ausdrucksweise betreffe, und meint überdieß, daß die abendländischen Theologen in ihrer Polemik gegen die Griechen zu weit gehen, wenn sie behaupten, daß ohne Anerkennung des Filioque sich die hypostatische Unterschiedenheit zwischen Sohn und heiligem Geiste nicht aufrecht halten lasse. Am weitesten gehe hierin Gottfried von Fontaines,[2] nach dessen Ansicht das Nichtausgehen des Geistes vom Sohne eine Behauptung ist, welche, weil Incompossibles in sich schließend, gar nicht discutirt werden könne. Duns Scotus meint, daß dieß der Discussion aus dem Wege gehen heiße;[3] ein augenfälliger unmittelbarer Denkwiderspruch liege in der Verneinung der Formel Filioque nicht vor,[4] so daß noch immerhin die Frage aufgeworfen werden könnte, ob der Sohn nicht doch auch dann, wenn der Geist nicht von ihm ausginge, Sohn wäre.[5] Demzufolge lasse Thomas die Frage über das Filioque in der That als disputabel zu; er behauptet jedoch, daß die Leugnung desselben die Aufhebung einer realen Unterschiedenheit des heiligen Geistes vom Sohne zur unvermeidlichen Consequenz habe. Einer seiner Gründe ist, daß mit der Beseitigung des Filioque auch die Relationes oppositae zwischen Sohn und Geist in Wegfall kämen, während doch die Unterschiede der göttlichen Personen von einander einzig durch die zwischen ihnen bestehenden Relationes

[1] 1 dist. 11, qu. 1, n. 2.

[2] Quodlib. VII, qu. 4.

[3] 1 dist. 11, qu. 2, n. 2 ff.

[4] Spiratio activa non est de per se intellectu Filii, ut persona est, sed quasi passio communis Patri et Filio; igitur circumscriptâ illâ, ponendo Filium in esse Filii, non ponuntur contradictoria ex primo intellectu positi, sed tantum alterum, scil. quod Filius sit Filius, et reliquum nonnisi ex consequentia accidentali et per locum intrinsecum, ex remotione quasi passionis, removendo quasi subjectum. L. c., n. 2.

[5] Scotus belegt (L. c., n. 4) die Disputabilität einer derartigen Proposition mit den Auctoritäten Augustin's und Richard's a S. Victore. In Aug. Trin. VI, c. 6 heiße es: Si Pater non esset innascibilis, nihil prohiberet, eum genuisse Filium. Richard, Trin. III, 16: Si sola una persona in divinitate esset, nihil prohiberet, eam habere plenitudinem sapientiae vel intellectus. Aristoteles werfe (4 Physic.) die Frage auf, ob, wenn es einen Raum, aber keinen sensiblen Körper, sondern bloß Schall oder Farbe gäbe, ein Vacuum vorhanden wäre, und entscheide diese Frage bedingungsweise: Si (spatium) natum esset recipere corpus, esset vacuum; si non, non.

oppositas begründet werden. Duns Scotus erklärt dieß für unrichtig,[1] Jegliches unterscheidet sich von allem Anderen, was ist, durch dasjenige, wodurch es formaliter als Seiendes constituirt wird;[2] dieß ist aber beim göttlichen Sohne eben die persönhafte Filiation, nicht aber die ihm mit dem Vater gemeinsame Spiration, die eben darum kein distinctives Merkmal der Personalität des Sohnes, sondern eine zu derselben nachträglich hinzutretende Proprietät ist. Der weitere Einwand, daß, wenn der Personsunterschied nicht auf die Relationes oppositas gegründet wäre, schon jede disparate Relation eine besondere Person involviren würde, und der zeugende und spirirende Vater zwei Personen sein müßten, beruht auf einer unrichtigen Folgerung, die im Uebersehen des Unterschiedes zwischen activer und passiver Production ihren Grund hat.[3] Nach Anselm's Ueberzeugung ist die Persönhaftigkeit des Sohnes durchaus nicht vom Filioque abhängig;[4] und seine Argumentation für die Wahrheit der Formel Filioque gibt zu erkennen, daß in derselben die Persönhaftigkeit des Sohnes bereits vorausgesetzt werde.[5]

[1] 1 dist. 11, qu. 2, n. 6 ff.

[2] Per formale constitutivum distinguitur constitutum ab omni alio, etiamsi per impossibile quodcunque aliud ab illo circumscribatur, quia per illud distinguitur primo i. e. adaequate ab omni non tali; sed quodcunque non habens illam formam constitutivam non est tale; igitur per illam distinguitur ab omni alio non habente illam. L. c., n. 7.

[3] Non enim oportet tantam esse distinctionem vel incompossibilitatem productionum activarum, quanta est productionum passivarum; quia impossibile est idem duabus productionibus oppositis produci et accipere esse, non autem est incompossibile idem duabus productionibus activis communicare esse distinctis personis. L. c., n. 11.

[4] Scotus citirt Anselm, Process. Spir. S., c. 1: Filius autem, ut interim aliam causam dicam, quod Spiritus Sanctus sit de illo et procedat, ideo non est Spiritus Sanctus, nec Spiritus Sanctus est Filius, quia Filius nascendo habet esse de Patre, Spiritus Sanctus vero non nascendo sed procedendo.

[5] Scotus citirt aus Anselm. Process. Spir. S, c. 3 die Stelle: Si Spiritus Sanctus non erit de Filio, sequitur de Spiritu Sancto Filium esse. Zu diesen Worten bemerkt Scotus: Quaero de veritate hujus antecedentis, quia aut ideo Spiritus Sanctus non procederet a Filio, quia esset eadem persona; et si sic intelligitur consequentia Anselmi, non magis erit Filius de Spiritu Sancto, quam e converso; si autem intelligat Anselmus, quod sint distinctae personae, igitur habetur distinctio inter eas ante processionem, quod est propositum. Ista auctoritas est ponderanda. 1 dist. 11, qu. 2, n. 11.

Die Frage ist nun, ob überhaupt die Personsunterschiede in Gott durch die Relationen begründet werden.[1] Duns Scotus bezeichnet die hieran festhaltende Ansicht als die gemeinhingeltende, für welche auch er nach umständlicher Prüfung derselben, so wie der davon abweichenden Ansichten sich endgiltig entscheidet. Als solche abweichende Anschauungsweisen bezeichnet er jene des Präpositivus, nach dessen Meinung die göttlichen Personen sich eben nur durch sich selber unterscheiden, womit die Frage nach irgend einem Unterscheidungsgrunde derselben völlig entfiele; ferner die Ansicht, daß die göttlichen Personen durch bestimmte incommunicable absolute Realitäten von einander verschieden wären. Die erste dieser beiden abweichenden Anschauungsweisen glaubt Scotus schon aus logischen Gründen verwerfen zu müssen, weil die göttlichen Personen keine Primo diversa seien.[2] Eine umständlichere Beleuchtung widmet er der zweiten der genannten Ansichten, welche sich auf die von Richard a St. Victore und Bonaventura hervorgehobene doppelte Auffassung des Substanzbegriffes stützt. Dieser könne nämlich auf die Natura communis, und auf ein Suppositum certum bezogen werden; im ersteren Sinne bedeute er einfach ein Quid, im zweiten Sinne ein Aliquid; dem Quid, entspreche die göttliche Wesenheit, dem Aliquid das personhafte Sein in Gott, welches ein mehrfältiges sei und in dieser seiner Mehrfältigkeit wechselseitige Relationen zulasse. Dieser Ansicht zufolge wäre also jede der drei Personen formaliter ein Absolutum, und die drei Absoluta wären von einander ratione originis, oder durch die unter ihnen bestehenden Beziehungen zwischen Producens und Productum unterschieden, womit zugleich auch die Ausgleichung mit der herkömmlichen Ansicht, daß die Personen durch ihre Relationen zu einander unterschieden seien, gefunden wäre.[3] Dem Einwande, daß die Hinzufügung einer

[1] 1 dist. 26. — Vgl. auch Quodlib. 3.

[2] Quaecunque non sunt primo diversa, aliquo sui distinguuntur, quia quae se totis distinguuntur, sunt primo diversa. Si enim non sunt primo diversa sed aliquid idem entia, tunc non eo distinguuntur, quo sunt idem, sed aliquo sui, quo non sunt idem; sed personae non sunt primo diversae, quia sunt ejusdem essentiae: ergo adhuc est quaerere, quo distinguuntur. L. c., n 2.

[3] Posset dici in proposito, quod natura divina non communicatur suppositis nisi per originem; et ita origine distinguuntur personae in natura, quasi principiative reducendo ad ipsum principians, quod distinguit non formaliter, sed quasi correspondenter distinguenti effective in creatura. Et

Absolutheit der Person zur Absolutheit der Essenz eine mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens unverträgliche Zusammengesetztheit desselben involvire, ließe sich begegnen durch die Hinweisung darauf, daß im creatürlichen Sein die Realität der Subsistenz sich nicht zur Natur des creatürlichen Wesens als Theilquantum verhalte. Auch könnte man nicht sagen, daß in drei absoluten Suppositis die göttliche Essenz dreimal gezählt werden müßte; denn die göttliche Natur ist ja ganz und ungetheilt auch dann in jeder der drei Personen, wenn sie als Persona relativae genommen werden. Es wäre ferner nicht zu besorgen, daß durch die Absolutheit der Personen die Relationen derselben zu bloßen Accidentalitäten oder bloßen Gedankenverhältnissen herabgesetzt würden; ist doch auch die Spiratio activa nach der Ansicht Einiger ein Adventitium und doch nicht ein Quasi-Accidentale, noch auch eine bloße Relatio rationis. Endlich ließe sich noch auf den Einwand, daß, die Proprietas absoluta als Constitutivprincip der göttlichen Person genommen, drei Actus, somit drei Esse in der Einen Gottheit vorhanden wären, in mehr als einer Weise antworten.[1] Trotz allem Diesem entscheidet sich Scotus für die gemeinhingeltende Ansicht, die ihm nicht nur durch das Ansehen der kirchlichen Tradition als beglaubiget gilt, sondern auch aus inneren Gründen die wahrere zu sein scheint. Die Personsunterschiede müssen aus den Relationen begründet werden, weil auf Grund derselben sich die Unterschiede zwischen Producens und Productum ergeben; da nichts sich selber producirt, so müssen diese Relationen reale Relationen, und die Unterschiede des Aufeinanderbezogenen reale Unterschiede sein; da ferner jene realen Relationen und Unterschiedenheiten zufolge der

---

tunc posset poni exemplum, quod sicut anima intellectiva primo perficeret vel constitueret cor in esse suppositi, et secundo cor animatum posset producere manum in esse suppositi, non essent aliqua distincta in natura animati, nisi per origines; et tamen formaliter essent aliqua absoluta, quorum unum producitur per alterum; in ipsis tamen vere essent relationes producentis et producti. L. c., n. 24.

[1] Solche Gegengründe sind: Actus dans esse dat operationem; proprietas hypostatica in creaturis non dat operationem. — In omni eo, quod aliquo modo habet esse aliquo, praeter illud, quod dat sibi esse, est aliquid, ratione cujus recipit esse. Igitur in omni habente esse per aliquid dans esse est aliquid, quod non est actus dans esse, sed ratio recipiendi esse, et ita videtur supposito naturae, quia cum suppositum habeat esse et natura det esse proprietas hypostatica erit ratio recipiendi esse. L. c., n. 34.

absoluten Einfachheit der göttlichen Substanz nicht durch Information canstirt werden können, so müssen die aufeinander bezogenen Distincta als Personen per se in der göttlichen Wesenheit subsistiren. Uebrigens können die Personsunterschiede nur durch die Relationes originis begründet werden, welche aus der doppelten Productionsquelle, Intellect und Wille in Gott abzuleiten sind.

Dagegen erhebt sich eine Reihe von Bedenken,[1] welche sich unter drei Hauptgesichtspunkte bringen lassen. Der erste Gesichtspunkt betrifft das Verhältniß der Relatio zum Relatum. Jede Relation hat ein Absolutum zu ihrem Terminus; die Relation kann nicht selber wieder Gegenstand einer Relation sein; eine reale Relation setzt reale Extrema als Träger der statthabenden Wechselbeziehung voraus. Aus allem Diesem scheint zu folgen, daß die Relationen nicht Constitutivprincipien der Supposita sein können. Es ließe sich vielleicht erwidern, daß zwar nicht die Relation als solche, wohl aber etwas, was mehr als bloße Relation ist, ohne deßhalb ein Absolutum sein zu müssen, bezogen werden könne. Besser jedoch wird gesagt, daß die Relation zur göttlichen Essenz sich nicht als Form oder Actus verhält, vielmehr umgekehrt die Essenz Form und Actus ist, kraft welcher die Relation subsistirt und Gott ist.[2] Der Satz, daß eine Relatio realis distincte reale Extrema zu ihrer Voraussetzung habe, ist wohl für das creatürliche Sein unbedingt richtig, leidet aber keine Anwendung auf das göttliche Sein; außer der Relation, welche distincte Extrema voraussetzt, ist auch eine reale Relation denkbar, welche solche Extrema wirkt,[3] und eine solche ist eben in Gott wegen der Unthunlichkeit einer

[1] L. c., n. 11 ff.

[2] Et hoc videtur probari ex hoc, quia quandocunque fundamentum est potentiale ad relationem, prius naturaliter informatur fundamentum relatione quam suppositum. L. c., n. 41.

[3] Sicut quaelibet forma seipsa est talis forma, nec est alia ratio intrinseca, quare est talis forma, ita etiam relatio aliqua seipsa est formaliter realis, at aliqua seipsa est tantum relatio rationis. Tamen hujus vel illius aliquando sunt causae extrinsecae effectivae, aliquando etiam aliqua causata, vel aliqua signa posteriora sunt, ex quibus possunt haec inferri demonstratione quia. Dico tunc, quod identitas, quia identitas est relatio relationis, nec est alia ratio formalis propter quid; paternitas etiam, quia paternitas est relatio realis, nec etiam est alia ratio formalis propter quid; tamen quia relatio realis est nata habere causas extrinsecas causantes eam, communiter loquendo in creaturis, sequitur ibi (scil. in creaturis), quod relatio, quae non habet tales causas, non est realis, sicut ad destructionem causae sequitur destructio

Verabsolutirung der Personen anzunehmen. Daß jede Relation ein Absolutum zum Terminus haben müsse, ist nicht richtig, und leidet jedenfalls auf die Relationen in Gott keine Anwendung.[1]

Die zweite Classe der Bedenken ist vom Verhältniß der Relation zur Origo hergenommen.[2] Das Originirende ist früher als das Originirte; der Vater kann aber nicht ohne Sohn gedacht werden. Die Relation läßt sich nicht originiren, ohne daß ein Absolutes originirt werde; also muß das erste Suppositum als Absolutum gedacht werden. Sind die Suppositа bloß durch Relationen causirt, so läßt sich der Unterschied zwischen natürlicher und willentlicher Production in Gott nicht aufrecht halten, weil jedes Relativum gleich sehr einen natürlichen Bezug auf sein Correlat hat. Auch verträgt sich die Herabdrückung der Personalität zum Ausdrucke einer bloßen Relation nicht mit dem Begriffe der Generation. Die Antwort hierauf ist: Daß der Vater den Sohn originirt, heißt, der Vater habe den Sohn zu einem Correlativ bestimmter Art, in dessen Begriff es liegt, daß der Vater, obschon seiner Natur nach nicht ohne Sohn, doch ein Origine prius sei. Der Satz: Relatio non originatur, nisi absolutum originetur, ist beziehungsweise wahr, beweist aber für diesen Fall nicht die Absolutheit der Suppositа.[3] Das Argument von der gleichen Natürlichkeit aller Relationen kann nur Jenen Verlegenheiten bereiten, welche nicht dabei stehen bleiben, die Personen durch Relationen constituirt werden zu

causati. Similiter relatio aliqua realis, si non habet talem distinctionem causarum priorem, saltem causat distinctionem; et tunc ex remotione tum causae tum causati, quorum alterum respondet relationi reali, potest concludi, aliquam relationem non esse realem, ita quod sequeretur: Haec relatio non praeexigit extrema distincta, nec facit ea esse distincta, igitur non est relatio realis. L. c., n. 42.

[1] Universaliter loquendo non oportet concedere, terminum relationis esse absolutum, nisi in relationibus definibilibus, de quibus arguitur ibi, quae scil. sunt in genere, quales non sunt divinae, vel de termino formali, scil. ratione cujus primus terminus terminat, non autem de termino primo. L. c., n. 43.

[2] L. c., n. 13 ff.

[3] Si intelligas originari sicut primus terminus generationis vel productionis, posset concedi de relatione, non de relativo. Si autem intelligas de originari sicut terminus formalis, posset similiter concedi. Et neutro modo est contra propositum, quia nec ponitur, relationem primo originari, sed suppositum; nec ponitur, relationem esse terminum formalem productionis, sed essentiam simpliciter absolutam. L. c., n. 44.

lassen, sondern auch die Personen selber als Relativa nehmen. Der Generationsbegriff wird durch die Ablehnung der Absolutheit der Person nicht vernichtet, weil die Relation als persönliche Proprietät eines in der göttlichen Natur Subsistirenden genommen werden kann, und in Folge dessen seine Production als Production eines in der Natur der Substanz Subsistirenden erscheint.[1]

Die dritte Classe der Einwendungen wird von der propria ratio constituti hergenommen.[2] Dasjenige, wodurch etwas in primo esse und in einer diesem Esse entsprechenden Unitas constituirt wird, widerstreitet durch sich selber in seiner Ganzheit demjenigen, was ihm in Bezug auf diese Einheit und auf dieses sein Esse contradistinct gegenübergestellt wird. So verhält es sich im gegebenen Falle mit der göttlichen Paternität, die etwas Incommunicables ist, wofür sie jedoch nur Jenen gelten kann, welchen sie per se haec ist. Von den ultimis Distinctivis und Constitutivis läßt sich nichts Gemeinsames abstrahiren, sie sind Primo diversa; von der Paternität und Filiation wird der Concept der Relation abstrahirt, also können Vatersein und Sohnsein nicht durch Relationen constituirt sein, sondern müssen sich zu diesen als Prius verhalten. Das Suppositum wäre kein Unum per se, wenn es Essenz und Relation in sich schlösse. Substanz im vollkommensten Sinne ist die Substantia prima, es scheint demzufolge den göttlichen Personen, welchen im vollkommensten Sinne Subsistenz oder Per se esse zukommen soll, angemessen zu sein, Substantia prima zu sein; hiefür aber scheint die Relation als formales Constitutivprincip der Person nicht auszureichen. Bezüglich dieses letzteren Punktes bemerkt Scotus,[3] daß die Vollkommenheiten, welche der Substantia prima im Gegensatze zur Substantia secunda zukommen, der göttlichen Essenz nicht durch die Relation, sondern aus sich selber eigen sind, gemäß dem Augustinischen Worte (Trin. VII, 4) Pater non eo est, quo est Pater, sed quo est Deus. Die göttliche Essenz ist formaliter de se haec und ex se subsistens. Daraus folgt jedoch

[1] Relatio ista potest esse proprietas personalis subsistentis in natura divina, sicut si esset aliqua proprietas personalis absoluta; et ita ejus productio erit productio subsistentis in natura substantiae, et ideo generatio; quia generatio est generatio ex formali termino, qui est natura communicata producto, non autem ex individuali sive incommunicabili proprietate producti; sive universaliter omnis motus recipit speciem a formali termino motus. Ibid.

[2] L. c., n. 15 ff. — Die Erwiderungen hierauf n. 44 ff.

[3] L. c., n. 51.

noch keineswegs, daß das Suppositum kein Unum per se sein könne, und demzufolge ein Ens per accidens sein müsse. Man hat eben zwischen dem logischen und metaphysischen Sinne des Esse per accidens zu unterscheiden;[1] und auf den letzteren, nicht auf den ersteren kommt es hier an. Man kann zugeben, daß in dem Satze: Paternitas est Deitas, das Subject logisch den Prädicatsbegriff nicht in sich schließt; es wäre jedoch verfehlt, hieraus zu folgern, daß die Paternitas im metaphysischen Sinne ein Ens per accidens sei; denn Paternitas und Deitas sind nicht Res duorum generum, es ist hier überhaupt keine Res alicujus generis vorhanden. Fragt man, weßhalb der göttlichen Wesenheit nicht zukommen sollte, was im Bereiche des creatürlichen Seins vorkommt, nämlich ein Esse per se suppositum, so wäre zu erwiedern, daß die Communicabilität der göttlichen Wesenheit die mit dem Esse per se suppositum verbundene Incommunicabilität als eine Unvollkommenheit von sich ausschließt. Diese Incommunicabilität läßt sich aber nicht als Argument gegen die Constituirung der Suppositа durch die Relationen verwerthen; denn sie hat ihren Grund nicht in einer Determinatio extrinseca, die von der göttlichen Essenz abzuleiten wäre, sondern sie ist formaliter de se incommunicabel,[2] ihre Incommunicabilität ergibt sich sonach aus einem von ihrem Constitutivprincipe unabhängigen Grunde.[3] Die

[1] Metaphysicus dicitur esse per accidens, quod includit in se res duorum generum. Logicus vero dicit propositionem esse per accidens, cujus subjectum non includit rationem inhaerentiae praedicati; et si ex duobus talibus fiat unus conceptus, quorum neuter est per se determinativus alterius, dicit conceptum esse unum conceptum per accidens. L. c., n. 48.

[2] Ratio enim incommunicabilitatis ejus est ista, quia sicut essentia est actus ultimus, et ideo non potest per aliquid determinari, respectu cujus sit ipsa quasi potentiale, ita quidquid est in ea, est ultimum in ultima actualitate sibi possibili, ita quod in illo instanti naturae, in quo sapientia pullulat in essentia, ipsa pullulat secundum ultimam determinationem, quam potest habere, unde et ista realitas, quae est sapientia formaliter, est non determinabilis: similiter quidquid potest esse incommunicabile in primo instanti naturae, in quo pullulat in natura, pullulat ut incommunicabile, et non prius ut communicabile; quia tunc esset determinabile per aliquod, per quod fieret incommunicabile. L. c., n. 45.

[3] Nec videtur esse contradictio, quod aliquid quasi originaliter vel causaliter habeat ab aliquo hoc, quod sibi convenit formaliter, sicut calidum formaliter contrariatur frigido, licet causaliter sit ab igne, cui ignis non contrariatur formaliter. Ibid.

Behauptung endlich, daß Paternität und Filiation Primo diversa seien, muß dahin restringirt werden, daß sie nicht ihrem Begriffe nach, sondern in Bezug auf ihre beiderseitige Realität Primo diversa seien, sofern sie nämlich nicht unter eine Realitas formalis subsumirt werden können, welche beide formaliter in sich schlösse.[1]

Die Relation als Constitutivprincip der Personalität vorausgesetzt, handelt es sich darum, ersichtlich zu machen, wie die Person des Vaters, die doch zu jener des Sohnes als Praecedens sich verhält, durch eine reale Relation soll producirt werden können. Nach Thomas[2] läßt sich die Paternität als Proprietät und als Relation fassen; als Proprietät geht sie der Generation voraus, als Relation ist sie etwas derselben Nachfolgendes. Duns Scotus ist mit dieser Unterscheidung nicht einverstanden; die Proprietät ist eine Entität, und muß eine solche entweder ad se oder ad alterum sein; im ersteren Falle constituirt sie eine Persona absoluta, im zweiten Falle ist die Proprietät als solche schon Relation, womit die gemachte Unterscheidung sich von selbst aufhebt. Die Schwierigkeit liegt nach Scotus gar nicht darin, wie die sachliche Präcedenz des Vaters mit der denknothwendigen Simultaneität des Sohnes und des Vaters ausgeglichen werden soll,[3] sondern wie der Hervorgang des Vaters aus der göttlichen Essenz denkbar zu machen sei, ohne zugleich den Sohn als sein nothwendiges Correlat mitdenken zu müssen.[4] Duns Scotus glaubt

[1] Sunt primo diversa quantum ad realitatem et realitatem, ita quod nullum unum gradum realitatis includant, qui sit quasi potentialis et determinabilis per proprias differentias, sicut albedo et nigredo includunt realitatem aliquam ejusdem rationis determinabilem per proprias differentias specificas earum sive realitates, a quibus sumuntur earum differentiae specificae. L. c., n. 48.

[2] 1 qu. 40, art. 4.

[3] Non est difficultas alia, nisi quomodo requirat secundam personam simul secum, cum tamen praecedat, ubi tamen breviter dico, quod simultas relativorum, qua dicuntur esse simul, est ista, scil. non posse invicem sine se absque contradictione, si sint relativa mutua. 1 dist. 28, qu. 3, n. 8.

[4] Diese Schwierigkeit sei es, welche weder Thomas zu beseitigen wisse, noch auch Bonaventura, der die Person des Vaters durch die Relation, sofern diese Origo ist, oder Heinrich, der die Person des Vaters durch die Relatio paternitatis, ut est fundata super rationem aptitudinis ad generationem, constituirt werden läßt: Contra istas opiniones arguitur, quod relatio, si constituat ibi primam personam, hoc non est nisi secundum quod est in re, alioquin non constitueret personam realem; non est autem in re nisi unica

hier durch die Unterscheidung zwischen Primitas adaequationis und Primitas immediationis abhelfen zu können. Die göttliche Essenz ist im Verhältniß zu den drei Personen ein Illimitatum ratione causae, und kann als solches nur alle drei Personen zumal als die ihr adäquaten Subsistenzen haben; da aber diese in einem bestimmten Ordnungsverhältniß zu einander stehen, so kann die Essenz nur zum ersten Suppositum im Verhältniß einer Primitas immediationis stehen. Daraus folgt, daß im ersten Suppositum die göttliche Essenz nicht in Folge einer Proprietas determinans, sondern ex se ist.[1] Auf den Einwand, daß eine solche Determination der göttlichen Essenz ex se eine Beschränkung derselben involvire, ist zu erinnern, daß es eine doppelte Art von Determination gebe, deren eine allerdings eine Illimitatio ad plura aufhebt, nicht so aber jene andere, die im gegebenen Falle anzunehmen ist.[2]

Ist die göttliche Essenz ex se in jenem Suppositum, welches Vater heißt, so wird auch die Production des Sohnes durch den Vater in anderer

relatio personae primae ad secundam, nec est ibi nisi sub ratione actualissima, quomodocunque possit diversimode accipi; ergo sub illa ratione actualissima constituet illam personam et sub ea ratione correspondet sibi relatio in secunda persona; non est autem in secunda aliqua, nisi ut actualissima. Frustra igitur quaeritur distinctio quasi potentialis vel aptitudinalis ibi a ratione activi .... eodem modo posset argui contra primam opinionem (scil. Thomae) et secundam (Bonav.), quia illa relatio, quomodocunque concipiatur, non est ibi nisi una. L. c., n. 5.

[1] Si velis dicere, quod non, sed per proprietatem determinantem, eadem quaestio esset, per quid determinaretur ad proprietatem determinantem, sive per quod primo pullulat in essentia illa proprietas; et tunc vel oportet procedere in infinitum, vel oportet stare, quod essentia, quae de se esset primo i. e. adaequate in tribus, si non haberet ordinem, quod ipsa est de se immediate in primo istorum trium habentium ordinem. L. c., n. 12.

[2] Determinatio duplex est, opposita duplici indeterminationi: una indeterminata est ad opposita contradictorie, sicut materia est indeterminata ad formam et ad privationem; alia est ad diversa positiva, quae tamen stat cum determinatione ad alteram partem utriusque contradictionis. Exemplum hujus secundi, sicut sol est indeterminatus ad producendum vermem et plantam tanquam ad diversa positiva, cum tamen ex se sit determinatus ad alteram partem condradictionis tam hujus quam illius, sicut si esset agens particulare tantum, natum producere unicum illorum tantum. Dico tunc in proposito, quod essentia de se determinatur ad primam personam determinatione opposita determinationi primae, quae est ad contradictoria; non tamen determinatione opposita secundae determinationi, quia illa non staret cum illimitatione ad plura. Ibid.

Weise statthaben müssen, als bei Thomas der Fall ist. Thomas macht die göttliche Essenz zum Principium quo des göttlichen Generationsactes; nach Scotus muß, wie der Terminus generationis, so auch das Principium generationis oder die Potentia generationis des Vaters ein Absolutum sein,[1] und kann nicht zu einer bloßen Relation herabgedrückt werden. Für den Vater als Vater gibt es nur eine einzige Relation, jene zum Sohne; und diese ist nach Thomas das vermittelnde Quo der Generation. Würde sie ihn zugleich auch zum Vater machen, so wäre sie Principium sui ipsius, was undenkbar ist. Die denknothwendige Folge dessen ist, daß der Vater als derjenige, dem die Fülle der göttlichen Essenz immanent ist, als Principium quod des göttlichen Generationsactes gedacht werden muß. Demzufolge gewinnt der trinitarische Proceß bei Scotus die Gestalt einer Selbstentfaltung und Auseinanderfaltung der göttlichen Essenz aus einem Ersten, das in der Person des Vaters gegeben ist; an die Stelle einer Selbstformation der göttlichen Essenz in den Acten der Erkenntniß und Liebe läßt er eine mit der Setzung des ersten Suppositum beginnende Concretisirung der göttlichen Essenz treten, welche in den daran sich schließenden Productionen des zweiten und dritten Suppositums ihren Fortgang und Abschluß findet. Die göttliche Essenz kann nur als hic Deus zeugen, und nur als haec voluntas spiriren. Da aber diese beiden Productionen der ungehemmten Intellections- und Willenspotenz ad intra fallen, so ist bei der wenigstens relativen Identification der göttlichen Essenz mit dem Esse des Vaters, wie bereits bemerkt, die hypostatische Realität der beiden anderen Suppositа einigermaßen in Frage gestellt, die absolute Vermittelung von Einheit und Dreiheit nicht gefunden. Sie konnte auch nicht gefunden werden auf dem Standpunkte eines abstract formalisirenden Denkens, welches die concretisirenden Bestimmtheiten der göttlichen Wesenheit erst nachträglich an den Gedanken des einzig nur von Seite seiner Unendlichkeit erfaßten Absoluten herantreten ließ, während eine wirklich speculative

[1] Aliquid absolutum est terminus formalis generationis (siehe oben S. 350, Anm. 2, und S. 348, Anm. 1); ergo aliquid absolutum est ratio formalis, qua agens agit. Probo consequentiam, quia impossibile est agens communicare terminum formalem productionis, nisi agat forma aeque perfecta, si agit univoce, vel perfectiori, si aequivoce; in divinis autem nihil est perfectius absoluto, quia absolutum est formaliter infinitum, relatio autem non. 1 dist. 7, n. 10.

Fassung des kirchlichen Dreieinigkeitbegriffes doch von vorneherein vom Gedanken der absoluten Concretheit in dessen Coincidenz mit der Idee des absoluten Seins auszugehen hätte, welches letztere natürlich nicht bloß als die absolute Geistigkeit, sondern als der absolute Geist zu fassen wäre, in dessen Begriffe es liegt, der absolut Lebendige und der absolut Wirkende zu sein, und als solcher nur sich selbst zum absoluten Inhalte und Objecte seiner Lebensthätigkeit haben kann.

Der eigentliche Grund, aus welchem Scotus die Erörterung der ternären Wesensentfaltung Gottes gleichsam ex post an die Betrachtung der göttlichen Essenz als solcher herantreten läßt, ist dieser, daß er die Bestimmungen der göttlichen Wesenheit als denkender und wollender, woran er seine Erkärung der göttlichen Personsdreiheit knüpft, nur auf dem Wege aposteriorischer Demonstration durch Schlüsse aus der factisch vorhandenen Weltwirklichkeit auf die denknothwendige Beschaffenheit des höchsten Seins als absoluter Welturſache zu gewinnen weiß.

Duns Scotus deducirt gleich Anselm und Thomas die zweite und dritte Hypostase im göttlichen Sein aus den Acten des Erkennens und Wollens, weicht aber von Thomas[1] speciell darin ab, daß er sich auf die augustinische Dreiheit: Memoria, Intellectus, Voluntas als creatürliche Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit stützt. Da er nämlich keine Gottesbildlichkeit des Wesens der menschlichen Seele zugeben will, so kann er die Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele nur in bestimmten Acten derselben suchen, in deren Dreiheit ihm die Seele, nicht ein Bild der unendlichen göttlichen Wesenheit, wohl aber, wenn schon in unvollkommener Weise, der göttlichen Personsdreiheit ist. Man kann nämlich die trinitarischen Wesensverhältnisse Gottes weder in den Actibus primis der erkennenden und wollenden Seele, noch in den Actibus secundis derselben entsprechend nachgebildet erkennen;[2] nicht in den Actibus primis, welche wohl die Consubstanzialität, aber nicht die Distinctio realis der Supposita und den Ordo originis nachbilden; nicht in den Actibus secundis, bei welchen das Umgekehrte der Fall ist. Man muß also die Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit in beiden Arten von Acten zumal suchen, und zwar so, daß die Seele, soweit sie bezüglich der Intellection in actu primo

[1] Inwiefern Scotus Anselm's Auctorität für sich in Anspruch nehmen zu dürfen glaubt, ist oben S. 197 angedeutet.

[2] 1 dist. 3, qu. 9.

ist, als Bild der ersten Hypostase, in ihrer Reception der Notitia genita als Bild der zweiten Hypostase, sub actu perfecto volendi aber als Bild der dritten erscheint.

Hier drängt sich nun zunächst die Bemerkung auf, daß, während der menschliche Intellect sub actu primo et secundo berücksichtiget wird, der Wille nur sub actu secundo als abbildliches Moment erscheint. Duns Scotus bemerkt bezüglich dieses Punktes, daß Augustinus einen doppelten psychologischen Ternar vorführt: Mens, Notitia, Amor[1] — Memoria, Intelligentia, Voluntas.[2] Der erste Ternar läßt den Willen sub actu primo et secundo als nachbildliches Agens erscheinen, weil die Mens als Actus primus perfectus mit Bezug auf beide Actus secundos, jenen der Intellection und der Volition, erscheint. Augustinus[3] gibt indeß dem zweiten Ternar den Vorzug, weil das Verhältniß zwischen Memoria und Intellectus der Relation zwischen Gignens und Genitus mehr entspricht, als das Verhältniß zwischen Mens und Notitia, obschon andererseits, wenn die Mens als Abbild des ersten Suppositum genommen wird, ersichtlich gemacht wird, wie der Vater nicht bloß zum Sohne, sondern auch zum heiligen Geiste im Verhältniß eines Producens stehe.

Ein anderes Bedenken gegen die Erläuterung des göttlichen Ternars durch die psychologische Trias: Memoria, Intellectus, Voluntas, lautet dahin, daß im nachbildlichen psychologischen Ternar wohl das erste Moment das zweite originirt, aber weder das erste noch das zweite als Ursache des dritten erscheint. Der Grund dessen liegt darin, daß die Notitia genita des menschlichen Intellectes ein Accidens ist, welches nicht fähig ist, ein formatiter intelligens et volens zu sein, daher die Memoria gignens ihrem Genitum nicht jene Productionsfähigkeit mittheilen kann, welche sie selber in der Hervorbringung des Genitum bethätigte. Indeß besteht doch ein gewisses Ordnungsverhältniß zwischen Intellectus und Voluntas, sofern die Willensthätigkeit, obschon nicht aus dem Intellecte stammend, doch die Activität desselben zu ihrer Voraussetzung hat; und so ist es auch von Seite Augustins gemeint.[4] Augustinus hebt weiter auch hervor, daß die

[1] Vgl. Aug. Trin. IX, c. 4.

[2] Aug. Trin. X, c. 10.

[3] Aug. Trin. XV, c. 3.

[4] Scotus citirt Trin. XV, c. 27: Voluntatem de cognitione procedere nemo ambigit; nemo enim vult, quod omnino, quid vel quale sit, nesciat.

Analogie des psychologischen Ternars mit dem göttlichen dann in der möglichst erreichbaren Vollkommenheit hervortritt, wenn die denkende Mens Gott zum Objecte hat, und somit im intellectiven Denkacte dasjenige sich ausdrückt, was im göttlichen Generationsacte zum Ausdrucke kommt, nämlich Gott selbst, der als Zeugender im Sohne sich vergegenständlichet.

Diese Selbstvergegenständlichung Gottes im Sohne wird als Selbstausdruck des Vaters im Sohne zu einer realen Selbstaussprache Gottes, welcher zufolge der Sohn das Wort des göttlichen Vaters heißt. Das Wort hat eine expressive und declarative Bedeutung. In seiner expressiven Bedeutung macht es die Relatio originis offenbar, welche eine reale Relation ist. Zufolge derselben theilt der Vater dem Genitus die der Gottheit als solcher eignende unendliche Erkenntniß mit, wodurch das Wort zum Declarativum omnis Declarabilis wird. In Folge dessen steht aber das Wort nicht bloß zum Vater, sondern auch zu sich und zu allem Anderen in Beziehung; die Beziehung des Wortes zur Creatur und zu sich selber kann nur eine Relatio relationis sein, und das Gleiche muß auch von der Denkbeziehung des Wortes als Genitus zum Vater gelten. Das effective principiirende Declarare des Vaters setzt sich im Genitus als Worte in ein Formaliter declarare um,[1] ohne daß aber dieses Formaliter declarare mit Heinrich[2] als ein Proprium Verbi genommen werden könnte, da es ihm nur beziehungsweise appropriirt ist, und als Actualität der unendlichen Erkenntniß jeder der drei göttlichen Personen eigen ist.[3] Duns Scotus folgert hieraus, daß man nicht sagen könne, der Vater sei weise durch die Sapienta genita; und deducirt sodann in analoger Weise, daß man auch nicht sagen dürfe, Vater und Sohn lieben sich kraft des heiligen Geistes, sofern damit die Liebe als das Proprium des heiligen Geistes declarirt werden wollte, da ihm dieß, die Liebe zu sein, nur

[1] Pater Verbo non declarat formaliter sed principiative, inquantum sibi communicat notitiam actualem infinitam, quae Verbum actualiter declarat. 1 dist. 32, qu. 2, n. 7.

[2] Vgl. Henric. Quodlib. II, qu. 2.

[3] Illud verbum „declarare" dicit relationem rationis, et nulla talis est propria alicui personae, nec includitur in proprio alicujus personae . . . . Hoc manifestare est Verbo tantum appropriatum pro eo, quod Verbum ex vi productionis suae habeat notitiam actualem sibi communicatam; Pater autem licet habeat eandem notitiam, tamen ex ea vi, qua producit, est memoria, et non producit, in quantum est actualis notitia. 1 dist. 32, qu. 2, n. 8.

appropriative zukommt. Sofern jedoch der heilige Geist der reale Selbstausdruck der im Vater und Sohne lebendigen Liebe ist, hat man zu bekennen, daß Vater und Sohn sich[1] im heiligen Geiste lieben.

Die Nachweisung, daß der Vater nicht weise sei durch die Sapientia genita, kehrt ihre Spitze gegen Heinrich von Gent, und hängt mit dem Festhalten des Duns Scotus an der menschlichen Memoria als dem creatürlichen Analogon der Person des göttlichen Vaters auf's engste zusammen. Heinrich will, daß der Sohn aus dem Intellecte des Vaters hervorgehe. Hiedurch würde der Vater zu einem passiven Intellectionsprincip herabgesetzt, und könnte nicht Hypostase sein.[2] Der Vater ist überhaupt nicht Zeugender als ut actu intelligens; denn actu intelligentes sind ja alle drei Personen in Gott. Das Specifische des Vaters als Vater kann nur dieß sein, daß in ihm der göttliche Intellect als ungehemmtes Productionsprincip sich bethätiget; und er erweist sich in dieser persönlichen Eigenheit als Memoria perfecta, d. i. als Intellect, dem sein Object als Objectum actu intelligibile präsent ist. Das Objectum actu intelligibile des göttlichen Intellectes ist der unbegränzte Denkinhalt desselben; die persönliche Eigenheit des Vaters als Zeugenden ist die reale Production dieses unbegrenzten Denk- und Erkenntnißinhaltes. Das Wort als Ergebniß dieses realen Selbstausdruckes ist der reale Selbstausdruck der göttlichen Denknatur, der zu einem Per se subsistens gemachte unendliche Inhalt der göttlichen Denknatur; und dieses durch den Vater producirte Per se subsistens heißt Sohn, sofern der Productionsact ein Lebensact ist, es heißt Wort, sofern es Ausdruck des dem göttlichen Denken actuell präsenten absoluten Denkinhaltes ist.

Heinrich läßt die Bedeutung des Wortes in seiner declarativen Function aufgehen, und folgert hieraus, daß es zufolge des in ihm ausgesprochenen göttlichen Denkinhaltes sich wesentlich auch auf die Creaturen beziehe. Dem gegenüber hebt Scotus hervor,[3] daß die Beziehung

[1] Dieses Diligere se ist sprachlich unbestimmt, und kann in transitivem oder reciprokem Sinne verstanden werden, gleich dem ludificanten Satze: Isti pugnant, ut vincant se. Obschon Scotus unter Hindeutung auf den Satz, daß Vater und Sohn Unus Spirator seien, den reciproken Sinn für den richtigen hält, so gibt er doch auch den transitiven Sinn zu; nur dürfe nicht gesagt werden, die wechselseitige Liebe sei das Princip der Spiration, weil eben nur die Una voluntas beider Spirauten Productionsprincip ist. L. c., n. 13.

[2] 1 dist. 2, qu. 7, n. 24 f.; 1 dist. 27, qu. 3, n. 6 f.

[3] 1 dist. 27, qu. 3, n. 22 f.

der Notitia expressa zum Exprimens etwas von der Beziehung auf die Creatura declarata formaliter Verschiedenes sei, überdieß aber auch die Beziehung des Wortes als Declarans zum Vater als Declaratum verschieden sei von der Beziehung des Wortes als Expressum zum Exprimens, indem die erstere eine bloße Gedankenbeziehung sei. Da nun eine Res vera und ein bloßes Gedankending nicht ein Unum per se ausmachen können, so geht es nicht an, das was dem Worte als Declarans eigen ist, auf das Wort als Expressivum Patris zu übertragen, und es für ein Proprium des letzteren zu nehmen. Keine der drei göttlichen Personen schließt ihrem Wesen nach eine Beziehung auf das creatürliche Sein in sich;[1] und schlösse das Wort oder der Sohn eine solche Beziehung in sich, so müßte dieselbe allen drei Suppositis zukommen.[2]

Duns Scotus vertritt, indem er die bei Heinrich aus der passiven Natur des Intellectes[3] gefolgerte wesentliche Beziehung des Wortes auf das creatürliche Sein ablehnt, den Gedanken der absoluten Geistigkeit des göttlichen Seins, welchen er auch gegenüber Heinrich's Ansicht, daß die göttliche Essenz die Quasi-Materia des Sohnes sei,

---

[1] Nulla persona constituitur in esse personali per aliquem ad respectum creaturam nec aliqua proprietas personalis dicit respectum ad creaturam; imo quicquid est intrinsecum in divinis sive absolutum sive respectivum in quocunque esse reali sive intelligibili, abstrahit ab omni respectu ad creaturam et est prius quocunque esse creaturae, ita quod si per impossibile vel incompossibile nihil aliud a Deo posset esse in aliquo esse, nihilominus esset in Deo, quidquid sibi convenit ad intra secundum quodcunque esse essentiale per personale; quia prius intelligitur tota Trinitas in esse personali secundum quodcunque esse, quam creatura intelligitur secundum aliquod esse, quia quodcunque esse attribuitur creaturae sive reale sive diminutum, illud est a tota Trinitate; et ideo creatura secundum quodcunque esse ejus necessario est posterior omni esse ad intra, et ideo nihil intrinsecum in divinis includit necessario respectum ad creaturam, quae est posterior. 1 dist. 18, n. 5.

[2] Non tantum ad creaturam relatio non includitur in ratione essentiali alicujus personae, sed nec aliquo modo potest pertinere ad aliquam, quin uniformiter pertineat ad totam Trinitatem, quia tota Trinitas uniformiter se habet ad omne aliud a se secundum quodcunque esse, sive secundum esse in re, sive secundum esse intelligibile. Et cum probatur per declarativum, dico quod actualis intellectio Patris est declarativa; nec declarativum est propria ratio verbi, sed notitiam expressam concomitatur declarativum, quia illa expressio est notitiae actualis vel in notitia actuali, et ideo sibi appropriatur declarativum, licet non sit proprium ejus. 1 dist. 27, qu. 3, n. 24.

[3] Vgl. hierüber unſ. Abhandl. üb. Heinrich v. Gent S. 57 f.

zur Geltung bringt. Er wird ferner von einer ganz richtigen Anschauung geleitet, wenn er die göttliche Trinität als das denknothwendige absolute Prius vor allem creatürlichen Sein hinstellt, obschon er zu weit geht, wenn er dem Gedanken der denknothwendigen Selbstbeziehung Gottes auf das außergöttliche Sein jede speculative Berechtigung abspricht. Er hat eben den Trinitätsgedanken nicht so tief gefaßt und nicht so weit entwickelt, um zu sehen, daß Gott einerseits eben nur als Triunus das denknothwendige Prius vor aller Welt sei, andererseits aber die absolute lebendige Selbstformirung des göttlichen Seins und Wesens den Gedanken einer Urform involvire, deren Nachbildung, gleichviel ob diese zur existenten Wirklichkeit gelange oder nicht, ein nothwendiges Moment des absoluten Selbstgedankens und der absoluten Selbsterkenntniß Gottes constituirt.

Dieß führt uns auf die Lehre des Duns Scotus vom göttlichen Weltgedanken, und auf die mit der Entwickelung desselben verknüpfte Polemik gegen Thomas und Heinrich. Hier ist nun vor Allem zu erinnern, daß die Idee der Welt als solcher in ihrem denknothwendigen Unterschiede vom göttlichen Sein und in ihrer nothwendigen Beziehung auf dasselbe außer dem Bereiche der mittelalterlichen Speculation lag. Die Idee der Welt als eines in sich geschlossenen Ganzen muß aus der Beziehung derselben auf die Idee des in sich selber entfalteten absoluten Selbstlebens verstanden werden; eine christliche Philosophie wird also den Weltgedanken mit Beziehung auf die christlich-kirchliche Dreieinigkeits-Idee zu entwickeln haben. Nur unter diesem Gesichtspunkte wird sich ein die Gesammtheit der Weltdinge in einer speculativen Central-Idee zusammenfassender Weltgedanke gewinnen lassen. Die mittelalterliche Speculation spricht bloß von den vielen Weltdingen, deren jedem ein göttlicher Gedanke entsprechen müsse; sie bringt es nicht weiter, als bis zu dem von Duns Scotus desavouirten Versuche von Erklärungen, wie das Viele aus dem absolut Einen abzuleiten sei. Jedenfalls lag aber diesem Versuche ein speculatives Motiv zu Grunde, welches von Duns Scotus ungebührlich mißachtet wurde. Für ihn bedurfte es allerdings einer derartigen speculativen Erklärung nicht, da die göttliche Intelligenz als unendliches Wissen und Erkennen die unendliche Zahl aller möglichen Objecte umfaßt, von welchen eben nur jene zum Wirklichsein gelangen, welche nach Gottes souverainem Wollen und Machtgebot in die Wirklichkeit zu treten haben. Darin liegt auch der letzte Stützpunkt seines Ablehnens einer wesentlichen

Beziehung des subsistenten ewigen Gotteswortes auf das creatürliche Sein. Für diejenigen Scholastiker, welche den göttlichen Willen nicht so unbedingt in den Vordergrund stellten, lag die Sache anders; sie mußten auf die durch das göttliche Denken den Dingen gegebenen Gestaltungen reflectiren, und mußten sich die Frage stellen, wie Gott überhaupt zu den Gedanken der geschaffenen oder erschaffbaren Dinge komme. Nach Thomas[1] erkennt Gott die Creaturen aus seiner selbst eigenen Wesenheit als die Nachbildungen derselben, und bezieht sich auch in seinem Denken seit ewig auf sie als diese Nachbildungen, und diese Selbstbeziehungen Gottes auf das außer ihm Mögliche sind die ewigen Ideen. Duns Scotus wendet dagegen ein, daß diese Beziehungen als reale gedacht werden müßten, und somit das göttliche Erkennen von den zu erkennenden Dingen abhängig machen würden.[2] Heinrich modificirt seinen erkenntnißtheoretischen Anschauungen gemäß Thomas' Auffassung dahin, daß er die göttliche Essenz ersterkanntes Object einer völlig indistincten Erkenntniß sein läßt, die aber hiedurch zu einer distincten Erkenntniß wird, daß Gott seine Essenz als Ersterkanntes vergleichend an die Creatur sub ratione imitabilis hält und so seine Essenz als Imitables erkennend, durch sie auch die Creatur unter jener Gedankenbeziehung auf das Imitabile erkennt.[3] Duns Scotus bemerkt hiezu, daß jede gedankenhafte Beziehung eines Objectes auf das andere ein Ens diminutum sei, welches sein Esse im Intellecte als Cognitum in cognoscente habe, und auch dann haben könnte, wenn das zu vergleichende Object weder ein Esse

[1] 1 qu. 15, art. 2.

[2] Videtur sequi, quod istae relationes erunt reales, quia ratio intelligendi ut est ratio, praecedit naturaliter intellectionem, et per consequens quoad nihil quod est ejus, ut est ratio intelligendi, causatur per intellectionem nec sequitur intellectionem. Si igitur sub relatione rationis est ratio intelligendi lapidem, illa relatio non producitur in essentia per intellectionem lapidis, quia praecedit naturaliter illam intellectionem, ergo alia producitur; sed ista non praecedit nisi illa quae est essentia ut essentia. 1 dist. 35, qu. 1, n. 7.

[3] Ueber das Verhältniß dieser Ansicht zur thomistischen bemerkt Scotus: Differt haec opinio a prima, sicut isti modi dicendi videntur diversi, quorum unus poneret speciem eandem esse rationem cognoscendi principium et conclusionem, non tamen nisi ut sub distinctis relationibus rationis correspondentibus istis cognitis sub propriis rationibus; alius diceret ipsum principium sic cognitum esse rationem cognoscendi conclusionem, et hoc non ut principium absolute intellectum, sed in comparatione sive in relatione ad conclusionem. L. c., n. 4.

essentiae noch ein Esse existentiae hätte; also kommen jene Relationen der göttlichen Essenz zu, sofern sie als Esse diminutum im vergleichenden Intellecte existirt, und nicht, sofern sie an sich ist; sie würden derselben zukommen, wenn diese per impossibile gar nicht existirte, wenn nur ein vergleichender Intellect da wäre; und überdieß wären sie, wenn per impossibile zwei Götter existirten, im Intellecte des einen Gottes, der den anderen Gott vergleichend an die Creaturen hält, aber nicht im ersteren Gotte, soweit er an sich ist. Der Sinn dieser Deductio ad absurdum ist, daß die Ideen als Rationes imitabilis auch dann existiren müßten, wenn das Imitabile selber keine Realität hätte. Scotus verwirft gemeinhin die Ideen, sofern unter denselben Gedankenbeziehungen auf die Dinge verstanden sein wollen, als überflüssige Fictionen. Mit demselben Grunde, als man sie für nöthig hält, um das göttliche Denken und Erkennen der außer Gott möglichen Dinge zu erklären, könnte man die Frage aufwerfen, wie Gott zur Erkenntniß dieser Gedankenbeziehungen oder Rationes gelange, und hätte wieder andere Rationes oder Ideen als Erklärungsgründe einzusetzen, für diese abermals andere, und so in's Unendliche fort. Bleibt man aber unmittelbar bei der göttlichen Essenz als Ratio cognoscendi jener Rationes stehen, so kann man dieselbe ebensogut als unmittelbar die Dinge selber erkennend nehmen. Man gibt zu, daß die Essenz die propria ratio der Erkenntniß ihrer selbst sei, und zwar sub ratione absoluta; warum sollte nicht auch eine Essenz möglich sein, welche die propria ratio der Erkenntniß nicht nur ihrer selbst, sondern auch der Dinge außer ihr ist? [1] Eine absolut einfache Thätigkeit, wie jene der göttlichen Intellection muß ein Objectum per se unum haben. Ein solches per se unum ist aber nicht vorhanden, wenn mit dem Ens reale eine Relatio rationis verknüpft erscheint; [2] also muß die göttliche

[1] Cujuscunque objecti ratio aliqua cognoscendi determinate potest esse aliquid limitatum ad aliud, ejusdem potest esse aliquid illimitatum ad illud et ad illud. Sed si essentia esset limitata respectu alicujus unius determinati cognoscibilis, ipsa esset determinata ratio cognoscendi ad illud absque omni respectu rei et rationis. Igitur si ipsa sit illimitata ratio respectu plurium cognoscibilium, potest esse ex se ratio cognoscendi quodcunque illorum et omnia illa sine omni relatione rei et rationis. L. c., n. 5.

[2] Relatio rationis et ens reale nihil unum per se faciunt, quia non possunt etiam habere per se unitatem secundi modi per se, quae minor est

Essenz unmittelbar durch sich selber die Ratio cognoscendi alles außer ihr Möglichen sein. Auch schließt die Unendlichkeit des göttlichen Wesens eine Determination durch eine solche Relatio rationis aus,[1] die auch deßhalb als überflüssig wegfällt, weil die Beziehung der Creatur zu Gott eine Relatio tertii modi[2] ist, welche die Mutuität ausschließt, indem der Terminus dieses Relationsmodus das Absolute als Absolutes oder schlechthin Mensurirendes ist.[3] Die göttliche Intellection fällt schlechthin mit der göttlichen Essenz als Essenz zusammen, unter Ausschluß jeder Real- oder Gedankenbeziehung; es geht also nicht an, für die göttliche Intellection eines außergöttlichen Dinges irgend eine Relation der göttlichen Essenz zu dem außergöttlichen Objecte als Ratio cognoscendi auszumitteln. Gott bezieht im Erkennen eines solchen Objectes nicht sich auf dasselbe, sondern vielmehr dasselbe auf sich, gleichwie auch der zwecksetzende Wille das um seiner selbst willen Gewollte nicht auf das nur relativ Gewollte, sondern umgekehrt dieses auf jenes bezieht. Die Handlungen des Wollens und Erkennens gehen hierin einander parallel. Endlich läßt sich auch kein Act ermitteln, durch welchen das göttliche

---

quam essentialis unitas. Non enim potest relatio rationis consequi rem ex natura rei, et ideo non potest esse passio ejus; ergo essentia sive ut objectum (gegen Heinrich), sive ut ratio intelligendi (gegen Thomas) et illa relatio rationis non sunt per se objectum, nec una ratio intelligendi. Ergo oportet dare alterum, scil. praecise in ratione primi objecti vel in ratione quo praecise. L. c., n. 6.

[1] Frustra ponitur talis relatio determinans ipsam essentiam. Nam ipsa sub respectu rationis est formaliter infinita, quia intellectus, quomodocunque comparet essentiam et per hoc causet relationem rationis, non comparat eam, nisi ut est formaliter infinita; et ita, ut est sub tali relatione, est formaliter infinita, et per consequens ita determinata, ut est sub illa ratione, sicut secundum se; et ita, ut est sub prima ratione, potest fundare aliam propter sui infinitatem, sicut secundum se potest. Igitur per relationem rationis non determinatur. Ibid.

[2] Ueber die drei Modi Relationum siehe Aristot. Metaph. IV, c. 15, und dazu die Erklärungen des Duns Scotus in Comm. in Metaph. V, c. 14, und 1 dist. 3, qu. 5, n. 2.

[3] Si igitur objectum intellectionis nostrae terminat relationem ipsius inquantum mere absolutum, et sic ipsa est mensura per ipsum, ita videtur quod, cum intellectio divina sit simpliciter mensura omnium aliorum a se intellectorum, sequitur quod alia praecise referantur ad intellectionem divinam et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti. 1 dist. 35, qu. 1, n. 9.

Denken eine solche Relation hervorzubringen vermöchte.[1] Die Verwerfung solcher Relationen steht im vollkommenen Einklange mit der richtig verstandenen Lehre Plato's; die platonische Idee ist nichts anderes als das im göttlichen Verstande als Erkanntes vorhandene Object. So ist im Gegensatze zu der aristotelischen Auffassung und Kritik der platonischen Idee diese von Augustinus verstanden worden.[2]

Heinrich behauptete im Zusammenhange mit seiner eben beleuchteten Ansicht von der wesensnothwendigen Relation des göttlichen Denkens auf die außergöttlichen Dinge, daß die Creatur quoad esse essentiae ein Sein seit ewig habe. Duns Scotus[3] erwidert, daß hiemit nicht bloß der Begriff des göttlichen Schaffens als eines Hervorbringens der Dinge ex nihilo beeinträchtiget, sondern die Erschaffbarkeit der Dinge geradezu unmöglich gemacht werde.[4] Da das Schaffen wesentlichst ein Producere ad esse essentiae ist, so würde aus jener Ansicht weiter die Unmöglichkeit einer Annihilation der geschaffenen Dinge folgen. Das Motiv, des Res secundum esse essentiae als ewig zu setzen, kann kein anderes sein als dieß, in ihnen die Terminos der idealen Relationen des göttlichen Denkens zu gewinnen; damit wird aber ein Element der Mutabilität in das seiner Idee nach unveränderliche Denken Gottes eingeführt.[5] Nach Heinrich's selbsteigener

---

[1] Non videtur posse poni, quo actu intellectus ista relatio produceretur. Primo non, propter perfectionem absolutam illius actus. Si secundo, ergo non est principium illius actus secundi. Ergo etiam in illo secundo actu perfecte cognoscitur creatura; ergo in nullo actu erit talis relatio quasi ratio prior creatura in ratione objecti. L. c., n. 10.

[2] Scotus definirt die Idee gemäß der von ihm aus Augustin's Aeußerungen abgezogenen Auffassung derselben: Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam est aliquid formabile extra, ut secundum propriam rationem ejus. L. c., n. 12.

[3] 1 dist. 36, qu. 1, n. 3.

[4] Eandem relationem ponit (Henricus) actualem et aptitudinalem ex parte Dei, et propter hanc non posse esse aliquam novam actualem in Deo praeter aptitudinalem antiquam; ergo similiter ex parte ejus, quod refertur ad Deum, eadem est relatio actualis et aptitudinalis, et non erit actualis nova praeter aptitudinalem relationem antiquam. Ergo cum relatio aptitudinalis ad esse essentiae fuerit semper in ente habente esse essentiae, nulla est in ea relatio actualis nova, inquantum existens est. Ibid.

[5] Probatur, quia per te omne aliud esse a Deo non est formaliter necessarium ex se. Ponatur igitur, licet per impossibile, istud ens quiditative

Annahme verhalten sich die Rationes ideales als denknothwendiges Prius zu den Rationes in esse essentiae, die eben nur exemplatae sind, während jene exemplantes sind. Da nun die Rationes ideales ein wahreres Sein haben als die exemplatae, und doch nur in Esse rationis sind, so können auch die entsprechenden Rationes exemplatae nicht in Esse reali sein. Die Ansicht Heinrich's, daß das Esse essentiae und das Esse existentiae auf zwei von einander verschiedene Ursachen: Causa exemplaris und Causa efficiens zurückzuführen seien, ist unhaltbar, da die Causa exemplaris selber auch eine efficiens ist.[1] Da das Esse existentiae eben so wie das Esse essentiae einen Relationsterminus des göttlichen Denkens begründet,[2] so müßte auch das Esse existentiae der Dinge als ewig gedacht werden. Ist nun letzteres unzulässig, so sicher auch ein Esse essentiae der außergöttlichen Dinge seit ewig.

Das Esse existentiae ist nicht seinem Begriffe nach ein ewiges; deßungeachtet kann gefragt werden, ob Gott nicht seit ewig habe schaffen können.[3] Heinrich meint, ein Geschaffensein der Creatur seit ewig involvire das Undenkbare, daß die Creatur, ohne je zur Consistenz gelangen zu können, im beständigen Werden begriffen sei, und das Creari nicht vom Conservari unterschieden werden könnte. Scotus erwidert, daß der ewige Sohn Gottes, obschon er immerfort generirt werde, indem der ihn producirende Act ein sempiterner Act sei, ein absolut beharrendes Sein habe;[4] das Bedenken bezüglich der Verwechslung des Begriffes der Erhaltung mit jenem der Erschaffung läßt sich durch Bonaventura's Darlegung des Begriffes vom äviternen

---

aliter se habere, sequitur quod illa entitas in Deo sive rei sive rationis, quae habet istud esse pro termino, aliter se habebit; et sic ex positione alicujus circa aliud a Deo mutari poterit aliquid, quod est in Deo per actum intellectus sui, quod est impossibile. 1 dist. 36, qu. 1, n. 4.

[1] Efficiens enim dividitur in efficiens per intellectum sive propositum et efficiens per naturam, secundum Philosophum 5 Physic. Sicut igitur naturaliter producens non est alia causa ab efficiente, ita nec exemplaris nec exemplariter producens; et ita idem est effectum et exemplariter productum alicujus intelligentis inquantum est intelligens et inquantum exemplans. L. c., n. 5.

[2] Quia secundum Augustinum super Genes. V, 7 non aliter novit Deus facta quam fienda. L. c., n. 6.

[3] 2 dist. 1, qu. 3.

[4] L. c., n. 16.

Sein beſeitigen.[1] Eben ſo entbehrt der Einwand, daß ein ſeit ewig geſchaffenes Ding gar nicht als geſchaffen gedacht werden könnte, der ausreichenden Begründung. Man ſagt, alles Seiende habe, ſo lange es iſt, das Sein nothwendig an ſich;[2] das Nichtſeinkönnen desſelben laſſe ſich nur unter der Vorausſetzung erhärten, daß es einmal bloß der Möglichkeit nach war, und am Wirklichwerden gehindert werden konnte; dieß iſt aber nicht der Fall, wenn es ſeit ewig wirklich war. Dieſes Raiſonnement geht von einem falſch gedeuteten Vorderſatze aus; der angezogene ariſtoteliſche Satz beſagt nach ſeinem wahren Sinne nicht das, was in denſelben hineingelegt wird, mag man ihn als hypothetiſchen oder als kategoriſchen Satz nehmen.[3] Auch der Einwand

---

[5] Potest dici secundum intentionem ponentis (scil. Bonav.), quod aevum proprie est quantitas, et per consequens habet propriam divisibilitatem; non autem permanentem, ergo successivam. Tale est indivisibile succedens indivisibili, sicut aliud alii; et ita nunc aevi, quantum est ex se, raptim transit, et esse aeviterni, ut positum est in isto nunc, ex vi istius positionis praecise habet esse in isto nunc, et statim non esse isto nunc transacto, nisi eadem causa alia causatione poneret idem esse in alio nunc, et ita conservaret positive causando non aliud esse, sicut est in successivo, sed idem esse infinities, ita quod prima causatio dicitur creatio, quia sequitur immediate non esse ordine durationis, quaelibet autem causatio sequens sequitur ad non esse in subjecto mediate ordine durationis, et non esse immediate ordine naturae; quod non esse tempore interesset, nisi causa conservans daret esse; sed ipsum esse secundo positum sequitur ordine durationis esse primo positum, et per hoc est continuatio et conservatio ejusdem esse. 2 dist. 2, qu. 1, n. 14.

[3] Vgl. Aristot. Periherm. p. 19. a, lin. 23: Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη.

[4] Si ista propositio Aristotelis accipiatur, ut est hypothetica temporalis, tunc necessitas aut notat necessitatem consequentiae vel consequentis; ut consequentiae, vera est, ut consequentis falsa. (Dieß wird erläutert an dem Beiſpiele: Animal currere, si homo currit, est necessarium.) Si autem accipiatur ut est categorica, tunc hoc quod est „quando est" non determinat compositionem principalem significatam per hoc, quod est esse; et tunc praedicatum hoc esse, quod est, denotatur dici de subjecto, quod est, cum modo necessitatis; et sic est propositio vera. Nec sequitur, ergo necesse est esse, sed est fallacia secundum quid ad simpliciter, sicut in alio patet. Nullus igitur sensus verus hujus propositionis denotat, quod esse aliquid in instanti, in quo est, sit simpliciter necessarium; sed tantum, quod sit necessarium secundum quid, scil. quando est, et cum hoc stat, quod in illo instanti, in quo est, sit simpliciter contingens, et per consequens, quod in illo instanti possit oppositum ejus esse. 1 dist. 39, qu. 1, n. 19.

ist nicht zutreffend, daß, wenn der Repräsentant einer zeugungsfähigen Thierspecies seit ewig existirt hätte, eine unendliche Reihe von Abkömmlingen desselben bis zum gegenwärtigen Augenblicke angenommen werden müßte, was eine unendliche Reihe von Medien zwischen dem ersten und dem jetzt gezeugten Exemplare jener Species involviren würde, während, wenn eine begrenzte Zahl der Exemplare angenommen würde, vom Sein des ersten seit ewig existirenden Exemplars bis jetzt nur eine endliche Zeit verflossen sein könnte. In diesem Argumente wird fälschlich vorausgesetzt, daß das seit ewig existirende Exemplar auch seit ewig schon ein Zeugender gewesen sein müsse oder gewesen sein könne;[1] auch kann man nicht die Undenkbarkeit des Inzwischenliegens einer unendlichen Zeit zwischen dem Seinsanfange und dem Generationsacte jenes Exemplars als Gegengrund anführen.[2] Wohl aber ist das Beispiel als etwas seiner Natur nach Unmögliches besagend unpassend gewählt.[3] Der Creatur — bemerkt Heinrich weiter — kommt von Ewigkeit her die Möglichkeit zu, zu sein und nicht zu sein; wird sie in's Sein gesetzt, so hat sie dasselbe als ein erworbenes oder hinzugekommenes, welchem der Zeit nach ihr Non esse vorausgegangen sein muß. Auch dieß ist verfehlt. Die Creatur war von Ewigkeit her sub potentia ad esse, weil sie sub non esse war, daher sie nicht zugleich auch sub potentia ad non esse sein konnte. Wäre sie aber von Ewigkeit her gewesen, so

[1] Si concedatur de asino, quod potuit fuisse productus ab aeterno et potuit generasse, et per consequens ab ipso potuissent fuisse omnes asini geniti usque ad istum, et cum quaeris, utrum fuissent finiti vel infiniti, negatur quod sint infiniti; imo finiti. Et cum infers, igitur tota duratio a productione illius asini usque ad istum fuisset finita, negatur consequentia. Ille enim, etsi productus fuisset ab infinito, non tamen potuit generasse ab infinito, quia generatio necessario includit in creaturis, quod sit mutatio inter terminos oppositos, scil. privationem et formam; et quicquid est inter opposita sibi succedentia, non potest esse sempiternum. 2 dist. 1, qu. 3, n. 17.

[2] Asinus non fuisset factus perfectior ab aeterno ad generandum, quam Deus ad creandum; et tamen per te oportuisset Deum quievisse a creando A per infinitum quasi imaginatum, ita quod contradictio esset ipsum aliquid creasse, quin infinitum quasi praeteritum imaginatum praecessisset; et tamen in creatione ejus, scil. in dando totum esse ei, quod habet in se esse, non videtur necessario includi novitas, sicut in generatione, quae est a privatione ad formam. L. c., n. 17.

[3] Uebrigens will Scotus hierin doch Unterschiede anerkannt wissen: Posset negari, quod in quacunque specie (v. c. sol et asinus) est similis impossibilitas ad aeternitatem et sempiternitatem, quia non apparet contradictio ex parte cujuscunque speciei, et ideo nec similis impossibilitas. Ibid.

wäre sie stets sub potentia ad non esse gewesen, und niemals sub potentia ad esse.[1] Eine Consequenz des von Heinrich gemachten Einwandes wäre, daß es Gott nicht möglich gewesen wäre, eine Materia informis zu schaffen, sondern daß er nur eine bereits geformte Materie in's Dasein setzen könnte.[2]

Obschon Scotus die Möglichkeit eines göttlichen Schaffens von Ewigkeit her nicht für undenkbar hält, glaubt er doch den Argumenten begegnen zu müssen, durch welche Thomas die Unerweislichkeit eines zeitlichen Anfanges der Schöpfung zu erhärten sucht. Thomas sagt, daß weder ein äußeres, noch ein inneres Demonstrationsmedium für den zeitlichen Schöpfungsanfang sich darbiete. Das einzig denkbare äußere Medium wäre der göttliche Wille, für welchen es keinen außer ihm gelegenen Grund des Schaffens seit ewig oder nicht seit ewig gibt; das einzig denkbare innere Demonstrationsmedium wäre das Quodquidest der schaffbaren Dinge, in dessen Denken jedoch vom Hic et Nunc abstrahirt wird. Duns Scotus[3] bemerkt, die Unergründlichkeit des göttlichen Willens gehe für unser Denken nicht so weit, daß wir wenigstens nicht so viel wüßten, Gott könne nichts wollen, was nicht ex se volibile wäre; es würde sich also darum handeln, zu untersuchen, ob ein Schaffen von Ewigkeit her für Gott als ein ex se volibile möglich sei oder nicht. Wenn es ferner auch ganz richtig ist, daß das Quodquidest des Schaffbaren

---

[1] Loquendo proprie de potentia, scil. ante actum, subjectum immediatorum oppositorum nunquam est in potentiis oppositis simul, quia tunc careret utroque actu simul, et ita non essent opposita immediata circa illud subjectum, et de illis verum est, quod potentia ad unum non est sine actu alterius; non quod ille actus sit receptivus illius potentiae, imo subjectum tantum recipit illam potentiam, sicut et ejus actum. 2 dist. 1, qu. 3, n. 18.

[2] Duo opposita non insunt ordine naturae eidem quasi positive, loquendo de ordine naturae, sicut est de animali et rationali, substantia et accidente, sed quasi privative, scil. quod alterum inesset, nisi impediretur. Et hoc modo non oportet, quod prius naturâ convenit alicui, prius duratione convenire sibi. Potest enim illud, quod non habet esse aliquod ex se, praeveniri a causa positiva dante sibi aliquid, quod istud non habet ex se; et ita prius duratione haberet oppositum, quam istud. Probaret enim argumentum, quod Deus non posset creare materiam sub forma .... Sed hoc non concludit, quia materia non est ex se positive privata, sed privative tantum, quia non ex se habet formam, sed ab alio ut generante vel creante. L. c., n. 19.

[3] L. c., n. 9 ff.

sich nicht als Medium zur Demonstration des Hic et Nunc des Schaffens eigne, so kann doch der Gedanke der Creatur als Medium des Erweises dienen, daß die Existenz der Creatur einen Anfang haben mußte. Daß das Quodquidest der Creatur ein schlechthin ungeeignetes Demonstrationsmedium sei, ist jedenfalls zu viel behauptet; es reicht aus, zu erweisen, daß das geschöpfliche Ding kein Ens sempiternum sein könne, woraus sich ergibt, daß es einen Anfang des Seins haben müsse. Wenn es ferner auch richtig ist, daß jede Perfection der causae secundae auch Gott in eminenter Weise eigne, so kann man doch nicht sagen, daß es eine Perfection einer causa secunda sei, ein schlechthin nothwendiges Causatum haben zu können; es ist auch gar nicht einmal richtig, daß den Causis secundis ein derartiges Können unbedingt zukomme, weil dieß einen Widerspruch involvirt.[1] Man muß ferner die auf Gott zu übertragenden Perfectionen der Causae secundae in ihrer Art richtig auffassen. Demnach ist es gefehlt, so zu argumentiren: „Wenn das Feuer ewig wäre, würde es einen coäternen Glanz verbreiten; was dem Feuer als natürliche Vollkommenheit zukomme, müsse Gott als analoge Willensperfection im Schaffen zukommen, so daß er, wenn er wollte, ein seit ewig Schaffender sein könnte." Die Vollkommenheit des Feuers kann sich eminenterweise nur im natürlichen Produciren Gottes bethätigen, und somit nur als Beweisgrund für die Wahrheit der ewigen Zeugung in Gott verwerthet werden. Man will sogar die natürliche Tendenz des Geschaffenen zum Nichtsein als ein Argument für die Unerweislichkeit eines zeitlichen Weltanfanges verwerthen, weil, wenn die Creatur seit ewig wäre, sie seit ewig jene Tendenz hätte, und demzufolge, so viel an ihr ist, aus sich das Non esse hätte. Dieses Argument läßt sich in sein Gegentheil umkehren. Wie es nämlich der Creatur unmöglich ist, daß sie actuell zum Nichtsein strebend immerfort sei, so kann sie auch nicht actuell nach dem Nichtsein gewesen und nebenbei zugleich doch immer gewesen sein.

Obschon der Begriff des creatürlichen Seins als eines Esse post Non esse die Coäternität mit Gott ausschließt, so ist doch die Creatur seit ewig von Gott gewollt worden, und muß von ihm seit ewig gewollt sein, weil sonst der göttliche Wille einer zeitlichen Veränderung

[1] Voco contingenter causatum . . . cujus oppositum posset fieri, quando illud fit. 1 dist. 2, qu. 2, n. 21.

unterworfen sein würde, die mit der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Willens schlechthin unvereinbar ist.[1] Nicht minder ist Duns Scotus zufolge seiner Anschauung von der souveränen Absolutheit des göttlichen Willens von der Ueberzeugung durchdrungen, daß Gott die zu schaffende Welt ganz anders hätte ordnen können, als er sie thatsächlich geordnet hat.[2] Aus seinen näheren Ausführungen dieses Gedankens geht jedoch hervor, daß er hauptsächlich nur die moralische Weltordnung im Auge habe; in Bezug auf die Einrichtung und Ordnung der sichtbaren Welt war er zu sehr von der Denknothwendigkeit der Anschauungen des aristotelischen Kosmismus durchdrungen, als daß er sich über denselben zum Gedanken der Möglichkeit eines anders geordneten Zusammenhanges zu erheben vermocht hätte. So reflectirt sich in seiner allgemeinen Weltanschauung die ungenügende Vermittelung seines anthropologischen Dualismus. Allerdings involvirt der Weltgedanke als Gedanke eines durch die grundhaft bestimmende und bedingende denknothwendige Relation zum göttlichen Sein bestimmten Seins auch einen bestimmten denknothwendigen Inhalt, welcher, sofern sich in demselben die Absolutheit, absolute Geistigkeit, Totalität und Vollkommenheit des göttlichen Seins bezeugt, selbst von Gott nicht anders gewollt werden kann. Diese denknothwendige absolute Bestimmtheit des Weltganzen bezieht sich aber nicht auf einen Theil des Weltganzen, sondern auf dieses in seiner Totalität und auf die grundwesentliche Beschaffenheit seiner denknothwendigen Constituenten; und hiebei fügt es sich, daß auf die dem Weltdenken des Duns Scotus von Seite ihres Nothwendigkeitscharakters sich aufdrängende sichtbare Seite des Universums ein ungleich größerer Grad von Variabilität und Unbestimmtheit fällt, als auf die geistige Seite, deren ethische Determination jene Unbestimmtheit und Variabilität ausschließt, wie denn überhaupt der speculativen Anschauung das Materielle und Physische nur als Substrat und Vehikel geistiger Entwickelungen erscheint, und bloß als Ideensymbolik eine Geltung um seiner selbst willen ansprechen zu können scheint. Das Denken des Duns Scotus bleibt in dem Gegensatze zwischen Naturnothwendigkeit und geistiger Willensfreiheit befangen; die absolute Wirkungsfreiheit Gottes findet aber bei ihm eine durch die menschliche Denkvernunft nicht zu

[1] 1 dist. 45.

[2] 1 dist. 44.

beseitigende Schranke in der physikalischen Ordnung, daher er, wie früher erinnert wurde,[1] die im gläubigen Denken feststehende Allmacht Gottes für eine dem philosophischen Denken nicht erreichbare Wahrheit hält.

Duns Scotus geht in seiner Erweisung der Möglichkeit einer anderen Welteinrichtung, als die thatsächlich gegebene ist, von der Unterscheidung zwischen dem geordneten und absoluten Wirkungsvermögen aus.[2] Dieser Unterschied tritt an jedem mit Intellect und Willen begabten Agens hervor. Das Wirkungsvermögen heißt ein geordnetes, sofern es Princip einer der Lex recta entsprechenden Wirkungsweise ist; es heißt Potentia absoluta, sofern es praeter legem und contra legem sich zu bethätigen vermag.[3] Wenn die Lex recta unabhängig vom Willen des Agens besteht, so kann dessen Potentia absoluta sich über die Lex nicht hinaussetzen ohne ordnungswidrig zu handeln; ist sie vom Willen des Agens abhängig, so hängt es vom letzteren ab, ob es sich an die selbstgeschaffene Lex binden wolle oder nicht, weil in jedem Falle eben nur sein Wille das Gesetz bestimmt.[4] So ist auch bei Gott zwischen der Potentia absoluta und ordinata zu unterscheiden; das Eigenthümliche ist bei ihm nur, daß eine bestimmte Art der Ordinatio niemals die Potentia absoluta aufhebt, weil, was immer Gott will und anordnet, eine Lex recta ist; daher Gottes Wirken auch dann, wenn es praeter legem oder contra legem ist, ein geordnetes sein kann, während dieß bei den dem geordneten Willen Gottes unterworfenen willensfreien Creaturen unmöglich ist. Dasjenige, was an einer inneren Unmöglichkeit leidet, ist für Gott selbst de potentia absoluta unmöglich; alles Andere ist ihm contra legem d. i. trotz einer bereits bestehenden Ordination de potentia absoluta möglich, obschon das Wirklichwerden mit der bestehenden Ordination sich nicht verträgt, z. B. die Salvation des Judas. De potentia ordinata vermag Gott praeter legem dasjenige, was deßhalb niemals geschehen

[1] Siehe oben S. 343 ff.

[2] 1 dist. 44.

[3] Ideo dicunt Juristae, quod quis potest hoc facere de facto h. e. de potentia sua absoluta, vel de jure h. e. de potentia ordinata secundum jura. L. c., n. 1.

[4] Ista possunt exemplificari de principe et subditis, et lege positiva etc. Ibid.

wird, weil er der gemeingiltigen Wirkung der festgestellten Ordination nicht durch seine prävenirende Gnade zuvorkommt.[1]

Die Anordnungen des göttlichen Willens scheiden sich bei Duns Scotus in solche, durch welche Gott die sein eigenes Handeln bestimmenden Gesetze der Heilsordnung feststellt, und in solche, welche von ihm dem creatürlichen Willen als Normen des gesetzmäßigen Verhaltens auferlegt werden. Eine Anordnung ersterer Art ist z. B. jene, daß der zeitlebens in Unbußfertigkeit verharrende Mensch nicht selig werden könne; Anordnungen letzterer Art sind die zehn Gebote des Dekalogs, in welchen das natürliche Sittengesetz formulirt ist. Duns Scotus wendet seine Unterscheidung zwischen dem absoluten und geordneten Willen auch auf das natürliche Sittengesetz an, um zu ermitteln, was absolut und im strengsten Sinne als sittliches Gesetz zu gelten habe, so daß es selbst de absoluta Dei potentia nicht erlassen werden könnte, und was dagegen zufolge eines anders geordneten Willens Gottes auch nicht Gesetz sein könnte.[2] Als Gesetze ersterer Art bezeichnet er das erste und zweite Gebot des Dekalogs, bezüglich des dritten Gebotes hebt er hervor, daß wenigstens einzelne Bestimmungen desselben: Bezeichnung des bestimmten Tages, an welchem Gott in besonderer Weise geehrt werden soll und die Unterlassung aller knechtlichen Arbeiten an diesem Tage, nicht strenges Naturgesetz sein können. Eben so hält er die Gebote der zweiten Tafel nicht für absolut nothwendige, nicht anders sein könnende Anordnungen, da sich nicht zeigen läßt, daß sie die absolut nothwendigen Folgerungen aus irgend einem absolut verbindlichen, nicht anders sein könnenden sittlichen Gesetze seien. Man kann sie auf diese Weise weder aus irgend einer absolut verbindlichen allgemeinen Rechtsnorm,[3] noch aus dem Gebote der schuldigen Nächstenliebe ableiten wollen; letzteres

[1] Potentiâ absolutâ potest Judam salvare; potentia vero ordinata potest istum vel illum peccatorem salvare, licet nunquam salvabitur; sed lapidem nec potest beatificare potentia absoluta nec ordinata. L. c., n. 4.

[2] 3 dist. 37.

[3] Supposito isto principio juris positivi, pacifice esse vivendum in communitate vel politia, ex hoc non sequitur necessario: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius; posset enim stare pax in connivendo, etiamsi omnia essent eis communia ... Et ita est fere in omnibus juribus positivis, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges vel jura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivae. L. c., n. 8.

nicht, weil sie nicht als stringente Folgerungen aus diesem Gebote erscheinen,[1] und überdieß das Gebot der Nächstenliebe selber nicht Naturgesetz im strikten Wortsinne ist,[2] wie denn auch das Gebot der Gottesliebe, aus welchem man es ableiten will, seinerseits nicht als strictes Naturgesetz erwiesen werden kann.[3]

Die Beschlüsse des göttlichen Willens müssen in Erfüllung gehen, so gewiß Gott allmächtig ist und an den Beschlüssen seines Willens unveränderlich festhält.[4] Solche unabänderliche Willensbeschlüsse sind in erster Linie die dereinstige ewige Belohnung der Guten und ewige Bestrafung der Bösen, die durch ihre Schuld ewig Verworfene sind. Diese Beschlüsse sind Beschlüsse des geordneten göttlichen Willens, welche sich auf die ethische Ordnung im Allgemeinen beziehen. Von diesen allgemeinen Anordnungen sind die auf die einzelnen Glieder der gottgegründeten ethischen Ordnung gehenden Willensbeschlüsse Gottes zu unterscheiden;[5] sie unterscheiden sich von ersteren dadurch,

[1] Licet sit de lege naturae stricte, proximum esse diligendum, i. e. simpliciter volendum proximo, ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum, tamen ex hoc non sequuntur praecepta secundae tabulae, puta quod nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personae propriae, vel quod nolendum sit adulterari quoad bonum personae conjunctae sibi, vel quod nolendum sit furari quoad bonum fortunae, quo ille utitur, quod exhibenda sit parentibus reverentia tam in honoribus quam in sustentationibus, et ita de aliis praeceptis secundae tabulae; quia possibile est me velle proximum diligere Deum, et tamen nolle vel non velle sibi vitam corporalem, vel servare fidem conjugii, et sic de aliis. L. c., n. 11.

[2] Non debeo velle, bonum commune esse alicujus tantum et ita non amari ab alio; sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi illud bonum esse ejus; sicut Deus praedestinans unum et non alterum, vult bonum esse praedestinati, et non alterius. Et per idem ad illud, quod perfecte diligens vult dilectum condiligi, potest dici, quod hoc est verum ab eo scil., cujus amicitia placet dilecto, non autem est certum ex lege naturae de quocunque, quod ejus dilectio acceptetur a Deo dilecto. L. c., n. 10.

[3] Illud praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum, non est simpliciter de lege naturae, inquantum est affirmativum, sed inquantum est negativum, prohibens oppositum . . . . Nunc autem ex illa negativa non sequitur, quod volendum sit proximo diligere Deum, licet sequeretur ex affirmativa illa de qua non est certum, quod sit ex lege naturae stricte loquendo. Ibid.

[4] 1 dist. 47.

[5] Aliquid esse ordinatum et ordinate fieri est dupliciter: Uno modo ordine universali, quod pertinet ad legem communem, sicut ordinatum est secundum legem communem: omnem finaliter peccatorem esse damnandum;

daß sie nicht Gesetze der allgemeinen Ordnung sind, sondern autonome göttliche Entschließungen bezüglich der einzelnen, jener Ordnung eingefügten contingenten Existenzen zu ihrem Inhalte haben. Dahin gehören die Vorherbestimmungen zur Gnade und Glorie. Wie Gott ohne Verletzung der Gerechtigkeit praeter et contra legem handeln kann, so lassen um so mehr natürlich auch seine Prädestinationsbeschlüsse die Möglichkeit des Gegentheiles des Beschlossenen zu, die ihren Grund in der denknothwendigen Unabhängigkeit des göttlichen Wollens hat, und selbstverständlich nur in sensu divisionis, nicht in sensu compositionis gilt.[1] Es gibt keinen der Prädestination zur Gnade und Glorie entsprechenden positiven Willensact der Vorherbestimmung zur Sünde und Verdammniß, sondern bloß eine Unterlassung des Wollens einer Prädestination zur Gnade oder Glorie,[2] und im Zusammenhange damit eine Zulassung der Sünde oder der Verdammniß. Der göttliche Wille ist ein absolut gerechter Wille; denn recht ist

---

ut si rex statuat, quod omnis homicida moriatur. Secundo modo ordine particulari circa hoc judicium, ad quod non pertinet lex; quia lex est de universalibus casibus, de casu autem particulari non est lex, sed judicium secundum legem, quod est conclusio legis, ut quod iste homicida moriatur. 1 dist. 44, n. 3.

[1] Propositio: „qui est praedestinatus, potest damnari", distinquenda est secundum compositionem et divisionem; et in sensu compositionis per se extremum est homo vel persona praedestinata, sub ista determinatione praedestinatum esse; et iste sensus falsus est. In sensu autem divisionis sunt duae categoriae et enunciantur de persona aliqua beatificabili in una categorica esse praedestinatum, et in alia posse damnari; et ista duo sunt vera de eodem subjecto, nec ita vera, quod simul possunt esse opposita, nec etiam quod unum possit succedere alteri, quia in aeternitate est utrumque, sed vera simul inquantum volitio divina consideratur ut prior naturaliter transitu ipsius super illud objectum, quod est gloria isti. In illo priori naturaliter non repugnat sibi esse oppositi objecti, imo posset aequaliter esse oppositi, licet non simul amborum. 1 dist. 40, n. 2.

[2] Offertur voluntati Dei hunc peccaturum vel peccare. Primo voluntas ejus circa hunc non habet velle, velle enim ipsum habere peccatum non potest. Secundo potest intelligere voluntatem suam non volentem hoc, et tunc potest velle voluntatem suam non velle hoc; et ita dicitur volens sinere et voluntarie permittere, sicut ex alia parte praesentato sibi Juda primo Deus habet non velle sibi gloriam, et non primo nolle; et potest tunc secundo se reflectere super istam negationem actus et velle eam; et ita volens sive voluntariae non eligit Judam finaliter peccaturum, et non nolitionem gloriae sed non volitionem gloriae. 1 dist. 47, n. 3.

eben nur dasjenige, was er will und wirkt, die göttliche Gerechtigkeit deckt sich sonach, ihren Umfang betreffend, mit der Potentia absoluta Gottes.[1] Die göttliche Gerechtigkeit, in diesem Sinne aufgefaßt, muß der Sache und dem Begriffe nach Eine sein, und kann nur auf Einen Act und auf Ein Object gerichtet sein. Dieser Eine Act ist die unendliche Liebe Gottes zu sich selbst. Da aber die absoluta potentia Dei in diesem Einen Acte sich nicht erschöpft, so kann sie auch andere Acte haben, welche durch jenen Act geregelt werden, obschon der Modus derselben durch ihn nicht bestimmt wird. Unter den Modis sind die Eigenschaftsbestimmungen zu verstehen, unter welche jene nachfolgenden Acte fallen, sofern sie Acte der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. s. w. sind. Alle diese Acte müssen zufolge ihres bezeichneten Regulativs Actus recti sein; die Acte der göttlichen Gerechtigkeit scheiden sich aber erst zufolge ihres besonderen Modus von den anderweitig modificirten Acten Gottes ab. Demzufolge erscheint die Barmherzigkeit als etwas von der Gerechtigkeit formaliter Verschiedenes, sofern die Gerechtigkeit als Eigenschaft seines Handelns gegenüber den Creaturen ausgesagt wird,[2] indem da Gott im Hinwegsehen von den Forderungen der Gerechtigkeit Barmherzigkeit üben kann, und in den Bethätigungen seines Gerechtigkeitswaltens nicht bloß seine Wesensgüte, sondern auch die von ihm geforderten und geprüften Leistungen der Creaturen bestimmend einwirken.[3] Steht einerseits die

[1] Quidquid Deus faeciat vel agat, erit rectum et justum. Sic igitur justitia Dei erit aeque ampla sicut potentia absoluta Dei, et per consequens justitia in Deo non erit sicut habitus, qui determinat ad aliquid determinatum, et ad unam partem contradictionis, quia nullus habitus potest inclinare ad opposita, sed potentia voluntatis divinae absoluta est ad opposita; igitur et jusitia in Deo est ad opposita. Report. 4 dist. 46, qu. 4, n. 8.

[2] In Deo est duplex justitia. Una est rectitudo voluntatis . . . . et haec est in ordine bonitatis suae sive in ordine ad condecentiam bonitatis suae, qua est communicativus aliis, et praeter istam justitiam nunquam agit Deus. Alia est justitia in Deo . . . . secundum exigentiam et decentiam Dei, et hoc dupliciter, vel commutando vel distribuendo aliis, et praeter hunc ordinem justitiae aliquando agit. L. c., n. 7. Vgl. unten S. 387, Anm. 1 das Citat aus Anselm, aus welchem die in dieser Note enthaltene Unterscheidung der doppelten Gerechtigkeit und ihre Terminologie sich erklärt.

[3] Si accipiatur justitia secundo modo dicta misericordia non est justitia, nec e converso; quod patet, quia justitia requirit exigentiam illius, cum sit distributio vel commutatio, misericordia autem non requirit hoc. Unde secundum hoc misericordia plus est in Deo quam justitia, quia Deus tantum boni-

Barmherzigkeit als Gütigkeitserweisung an die Creatur über der Gerechtigkeit, so ist andererseits die Gerechtigkeit im ersteren Sinne zufolge ihrer absoluten Coincidenz mit dem göttlichen Willen ein Prius im Verhältniß zur Erbarmung, und ihrem Wesen nach nichts Anderes, als das Selbstwollen der absoluten Güte und Trefflichkeit, das als solches über alles Maaß hinausgestellt ist. Es ist in diesen Ausführungen nirgends der Gegensatz zu Thomas zu verkennen, welcher die Gerechtigkeit als etwas zum göttlichen Willen Hinzutretendes betrachtet,[1] und demzufolge den Satz aufstellt, daß Gott de potentia absoluta den Gerechten verdammen, den Ungerechten beseligen könne.[2] Sofern dieses Gott de potentia absoluta mögliche Handeln ein Handeln contra et praeter justitiam sein soll, glaubt Scotus bei Thomas einen Widerspruch mit anderweitigen Behauptungen desselben constatiren zu sollen;[3] nach Duns Scotus ist der göttliche Wille, soweit er de potentia absoluta ist, gar nicht den Creaturen zugekehrt, daher ihm nach dieser Seite betrachtet Thomas' Behauptung unmöglich erscheint, während umgekehrt der Begriff des göttlichen Willens es mit sich bringt, daß, was immer Gott wollen mag, dasselbe nur gerecht und niemals ungerecht sein kann.

Scotus drängt, wie sonst oftmals, so auch hier wieder auf Anselm zurück, und sucht betreffs der Priorität der göttlichen Gerechtigkeit vor der Barmherzigkeit und der Coincidenz der göttlichen

---

tate sua movetur ut misereatur; in operando autem opus justitiae, accipiendo justitiam secundo modo dictam, non solum bonitas divina est motivum, sed aliquid in creatura, quod exigit. L. c., n. 16.

[1] Justitia et voluntas in Deo sunt idem secundum rem, sed secundum rationem justitia aliquid supra voluntatem addit, scil. ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur. Sentt. dist. 46, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 4, solut. 1.

[2] Damnare Petrum, cui ex beneficio gratiae sibi collatae salus debetur, esset contrarium justitiae, unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinaria. Sed salvare Judam non esset justitiae contrarium, sed praeter eam; sed tamen esset contrarium ejus praescientiae et dispositioni, quae ei aeternam poenam paravit. L. c., solut. 2.

[3] Quomodo iste doctor hîc loquitur, nescio, quia dicit, quod de potentia ordinaria Deus non potest, sed de potentia absoluta; et alibi dicit, quod voluntas divina est prima regula, et ex hoc sequitur, quod omnis actio Dei sit prima rectitudo voluntatis Dei; igitur nihil potest agere nisi secundum justitiam, sive damnet justum, sive damnet injustum. Report. 4 dist. 46, qu. 4, n. 8.

Gerechtigkeit mit dem göttlichen Willen als solchem seine Uebereinstimmung mit Anselm zu erweisen.[1] Das eigentliche Motiv seines Widerstrebens gegen Thomas ist das Bemühen, die Absolutheit des göttlichen Willens gegen eine Bedingtheit derselben durch die Erkenntniß und Güte Gottes aufrecht zu halten. Daher existirt für ihn auch gar nicht das Frageproblem, wie die Contingenz des zeitlichen Geschehens und die Acte der creatürlichen Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorherwissen auszugleichen seien, da eben nur das durch den göttlichen Willen Vorausbestimmte wirklich werden kann.[2] Dasselbe Motiv der absoluten Unbedingtheit des göttlichen Willens bestimmt ihn, die innere Denknothwendigkeit sämmtlicher Gebote des Dekalogs zu bestreiten,[3] die nach Thomas nicht bloß darum zu gelten haben, weil Gott will, daß sie zu gelten haben, sondern wegen ihrer denknothwendigen Wahrheit und Verbindlichkeit von Gott gewollt sein müssen.

Dieser letzte Punkt führt uns auf die allgemeine Ansicht des Scotus von den sogenannten Eigenschaften Gottes im Verhältniß zur thomistischen Auffassung derselben. Thomas lehrt, daß die Satzungen des Dekalogs ein Formaliter bonum gebieten und ein Formaliter malum verbieten; formaliter bonum sei dasjenige, was den Menschen dem absolut Guten verähnliche, formaliter malum, was die entgegengesetzte Wirkung habe. Hier wird die göttliche Wesenheit als die absolute überseiende Form alles creatürlichen Seins vorausgesetzt, dessen Perfectionen in Gott eminent vorhanden und absolut geeiniget

[1] Scotus bezieht sich auf Anselm. Proslog., c. 10. Daselbst heißt es: Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitatis tuae condecens est (vgl. oben S. 387, Anm. 2). Nam parcendo malis ita justus es secundum te et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te etc.

[2] Hoc potest poni dupliciter: Uno modo per hoc, quod intellectus divinus videt determinationem voluntatis divinae, videlicet illud fore pro A, quia voluntas illa illud determinat fore pro ∞; scit enim illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem. Vel aliter: Intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re; aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram, et voluntas eligens unam partem, scil. conjunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum: hoc erit pro A; hoc autem existente determinate vero essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum. 1 dist. 39, n. 23.

[3] 3 dist. 37, n. 2 et 3.

seien, so daß die Wesensformen und Perfectionen der Creaturen nur lauter begränzte vielartige Nachbildungen der Einen absoluten göttlichen Wesenheit sein können. Demgemäß drücken die von uns im Denken unterschiedenen Perfectionen des göttlichen Wesens nur verschiedene Beziehungen des Einen absolut vollkommenen Wesens zu den Creaturen aus, sofern es in den Perfectionen desselben mannigfach und verschiedenartig nachgebildet erscheint. Scotus[1] erklärt sich auf das entschiedenste gegen diese bloß beziehungsweise Auffassung der attributalen göttlichen Perfectionen. Was an den Creaturen irgendwie schlechthin als Vollkommenheit erscheint, muß in Gott unabhängig von der Beziehung auf die Creatur ex se vorhanden sein. Das schlechthin Vollkommene an den Creaturen ist nicht das denselben essentiell Eignende, sondern ist in den das Bene esse derselben betreffenden accidentellen Perfectionen gegeben; also können auch die denselben entsprechenden attributalen Wesensbestimmungen Gottes nicht die Perfectio prima des göttlichen Wesens bedeuten, womit der Gedanke einer durch die göttliche Wesenheit repräsentirten Urform der geschöpflichen Wesensformen entfällt. Jede der göttlichen Eigenschaften enthält die göttliche Essenz nach allen Seiten und Beziehungen des Vollkommenseins; also können die einzelnen Eigenschaften Gottes nicht mit Beziehung auf die verschiedenartig diversificirten geschöpflichen Nachbildungen der Einen absoluten göttlichen Perfection unterschieden werden wollen.[2] Das Richtige ist vielmehr, daß an jedem einzelnen Dinge alle göttlichen Eigenschaften bethätiget erscheinen, umgekehrt aber in dem, was die Dinge schlechthin vollkommen macht, eben nur Eine bestimmte göttliche Eigenschaft, die Bonitas, sich ausdrückt. Der innere Zusammenhang dieser Polemik mit der scotistischen Lehre von den göttlichen Ideen liegt offen da; nebenbei tritt, wie in der Trinitätslehre, so auch in der Lehre von den göttlichen Attributen sein Bestreben hervor, das Göttliche distincter zu fassen,[3] als es in der,

[1] 1 dist. 8, qu. 4.

[2] Ratio idealis correspondet perfectioni creaturae, inquantum ea perficitur in esse quiditativo, et per consequens sub ratione illa, quâ essentia est limitata (unde et secundum diversos gradus limitationis creaturarum distinguuntur ideae), non autem inquantum ista essentia est perfecta simpliciter, quia sic correspondet omnibus unum attributum in Deo, ut bonitas aut perfectio simpliciter. L. c., n. 6.

[3] Er setzt auch ausdrücklich die Attributenlehre in ein inneres Verhältniß zur Trinitätslehre: Distinctio attributorum fundamentum est respectu distinctionis

Gott als absoluten Centralpunkt des Universums fassenden Anschauungsweise der Fall ist, wozu er sich wohl auch durch seine Grundanschauung vom göttlichen Wesen als der absoluten Unendlichkeit angetrieben fühlen mußte, um faßbare Anhaltspunkte für eine theologische Metaphysik zu gewinnen.[1]

Zwölftes Capitel.

Die Lehre des Duns Scotus von der creativen und gubernativen Thätigkeit Gottes.

Schaffen heißt aus nichts (de nihilo) hervorbringen.[2] Der Ausdruck: de nihilo, kann besagen, daß das Non esse dem Esse der Creatur sachlich, oder daß es demselben zeitlich vorausgehe. Im ersteren Sinne geben auch die Philosophen die Möglichkeit einer Creation zu; und das Wesen des in diesem Sinne verstandenen creatürlichen Seins ist dieß, daß es das Esse nicht formaliter aus sich selber hat, sondern nur durch eine außer ihm gelegene Ursache erlangen kann, womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß zum Begriffe der Creatur das Non esse gehört, welches vielmehr im wirklichen Sein völlig ausgeschlossen ist. Das Non esse bedeutet nur das seiner Natur nach früher Statthabende, welches durch die Creation aufgehoben wird; an sich gehört weder das Esse noch das Non esse zum Begriffe der Creatur.[3]

---

emanationum personalium, quia Filius procedit naturaliter nascendo . . . . Spiritus Sanctus libere spirando . . . quod non potest esse, nisi esset aliqua distinctio intellectus et voluntatis ad intra; sed productio personarum ad nihil extra comparatur; ergo etc. L. c., n. 7.

[1] Deus intelligit essentiam suam inquantum vera, non inquantum bona, et vult eam inquantum bona, non inquantum vera; ab aeterno etiam intellexit se intelligere essentiam et velle eam, similiter sine respectu ad extra, quia iste actus consequitur immaterialitatem naturalem; ergo sine tali respectu includit essentia sua rationem veri et boni, et similiter rationem intelligentis et intellecti, volentis et voliti formaliter distinctas. Ibid.

[2] 2 dist. 1, qu. 2.

[3] Sicut si dicatur in materia prius naturaliter esse privatio quam forma, non quidem quod ista duo simul adsint in materia, ita quod privatio prius insit quam forma; sed privatio pro tanto potest dici prior natura et prius

Aus dieser Begriffsbestimmung des göttlichen Seins ergibt sich ebensowohl die Möglichkeit einer creativen Thätigkeit, als auch die Unmöglichkeit eines strikten Erweises des zeitlichen Anfanges der Creatur, weil aus dem Esse post Non esse sich strenge nur eine sachliche, nicht aber eine zeitliche Priorität des Non esse vor dem Esse folgern läßt.

Eine weitere Folgerung aus dem Gesagten ist, daß nur Gott als Efficiens primum schaffen könne; denn Schaffen ist unmittelbares Hervorbringen, welches dem Primum efficiens so gewiß zusteht, als demselben sonst jede Thätigkeit abgesprochen werden müßte. [1] Daraus folgt aber zugleich auch, daß Gott schaffen können müsse, indem mit dem denknothwendigen Begriffe des Primum efficiens jener des Schaffens als eines Hervorbringens ohne jegliches andere Praesuppositum denknothwendig verknüpft ist.

Alles Geschaffene hat eine wesentliche Beziehung zu Gott, jedoch so, daß die Relation als solche vom Fundamente der Relation formaliter verschieden ist. [2] Das Wesen des Geschaffenen geht sonach nicht in seiner Beziehung zu Gott auf, obwohl es als Ausdruck des göttlichen Gedankens wesentlich auf denjenigen hinweist, der das Geschaffene zuerst dachte und dann kraft seines Willens wirklich machte. Das Gedankenmotiv dieser Auffassung des Verhältnisses der Creatur zu Gott ist, die reale Unterschiedenheit der creatürlichen Wesenheit von der göttlichen entschiedenst zu wahren, und die Aehnlichkeit der geschaffenen Wesenheiten mit der ungeschaffenen auf das ersteren durch den göttlichen Gedanken aufgedrückte Gepräge zu beschränken. Alle geschöpflichen Existenzen fallen primär in gleicher Weise unter den

natura in materia quam forma, quia privatio semper inesset materiae, nisi ab aliquo agente reciperet formam; ita quod ad habendum privationem sufficit sola materia cum negatione vel privatione causae extrinsecae, ad habendum autem formam requiritur causa extrinseca. L. c., n. 3.

[1] Si nihil immediate potest facere, tunc nec etiam mediate potest facere aliquid, quia est primum efficiens, et ita nullum effectum producet. L. c., n. 4.

[2] Fundamentum non est tantum relatio, quam continet per identitatem, sed est ita absolutum, sicut si relatio esset sibi addita vel omnino nullam haberet relationem, quia non est hoc ex imperfectione sua sed ex perfectione vel simpliciter vel aliqualiter; quia continet illam relationem per identitatem, ita quod ipsa continentia quasi praevenit ipsam accidentalitatem relationis, ne ipsa possit esse accidens, quia ipsa perfecte continetur in substantia; quae tamen relatio, si non sic contineretur, ex se non haberet forte, quod esset per accidens substantia. 2 dist 1, qu. 4, n. 25.

Gesichtspunkt göttlicher Werke; Duns Scotus will in dieser Hinsicht keinen Unterschied gemacht sehen zwischen den Engeln und den Körperwesen, und bekämpft daher die Ansicht Heinrich's von Gent, welcher, während er einerseits die Relation des Geschöpfes zu Gott mit dem Fundamente der Relation identificirt, die Relation der englischen Wesenheit zu Gott von der Wesenheit des Engels real unterschieden wissen wolle. Das Dringen auf die Unterscheidung der Relation vom Fundamente der Relation schließt zugleich auch eine Ablehnung der Ansicht Anselm's[1] in sich, daß die Creatur im Verhältniß zu Gott als Non ens zu bezeichnen sei.[2] Umgekehrt aber ist Duns Scotus geneigt zuzugeben, daß die Erhaltung der Creatur als continuirliche Creation derselben durch Gott zu fassen sei, womit sie in das für Scotus primär geltende Verhältniß der absoluten Abhängigkeit vom göttlichen Willen gesetzt erscheint.

Das göttliche Werk der Welterschaffung ist ein Werk der drei göttlichen Personen zumal, und hat den Hervorgang derselben aus der göttlichen Wesenheit zu seiner denknothwendigen Voraussetzung.[3] Die wesensnothwendige Production geht denknothwendig der contingenten Production desselben Principes voraus; Gott ist naturgemäß zuerst

[1] Vgl. Anselm. Monolog., c. 31.

[2] Scotus bringt diese Ablehnung zum Ausdrucke in seiner Erörterung der Frage, wie die Relation des geschöpflichen Seienden zu dem ihm vorausgegangenen Non esse zu fassen sei (2 dist. qu. 1, 4, n. 27). Er unterscheidet zwischen der Relatio ad non esse immediate praecedens, welche nur den ersten Moment des geschöpflichen Esse betreffen kann, und zwischen der Relation des Seienden zum Non esse indistincte, d. i. ohne Unterscheidung des ersten Momentes und aller nachfolgenden Momente des Seienden. Diesen doppelten Modus der Beziehung auf das Non esse betreffend heißt es: Videtur quod relatio (ad non esse) non sit eadem fundamento, quod sequitur ex illo secundo modo, prout tantum convenit rei in primo instanti, si idem respectus ad non esse maneat tantum in illo instanti, absolutum autem manet post illud instans, et manenti non manens non est idem realiter. Sed de ordine illo ad non esse indistincte accepto videtur idem, nisi probari possit contradictio, quod illa essentia posset esse absque respectu ad non esse duratione praecedens. Quod si probatur . . . . quod contradictio sit, lapidem esse sine respectu ad non esse praecedens duratione, tunc posset dici consequenter, quod iste respectus non differt a fundamento, nisi quod iste respectus non est dependentia ad aliquid, ad quod habens illum essentialiter dependeat . . . . Si autem non sit contradictio, lapidem esse sine tali ordine ad non esse, tunc planum est, istum ordinem non esse idem fundamento.

[3] 2 dist. 1, qu. 1, n. 8.

sich selber präsent, die Dinge außer ihm sind ihm erst in zweiter Linie präsent, also erst in zweiter Linie Object seines Denkens und Wollens; die Habitudo der göttlichen Natur zur Suppositirung ist denknothwendig ein Prius vor der Habitudo derselben ad actum secundum. Die immanente Productionsthätigkeit der göttlichen Wesenheit ist aber nicht in solcher Weise denknothwendige Voraussetzung der Productio ad extra, daß diese ohne jene gar nicht gedacht werden könnte.[1] Die Productio ad extra steht nur insofern in einem Abhängigkeitsverhältniß zu jener ad intra, als beide auf dieselbe principiirende Ursache zurückzuführen sind; keineswegs aber ist die Creation als solche durch die immanente Production als solche vermittelt, so daß, diese letztere hinweggedacht, auch jene denkunmöglich würde;[2] haben doch die Philosophen, die eine immanente Production in Gott nicht kannten oder nicht anerkannten, deßungeachtet den Gedanken des Schaffens als einen nothwendigen erkannt. Es ist demnach verfehlt, wenn Heinrich von Gent die Schöpferthätigkeit Gottes mit dem trinitarischen Processe in eine derartige Verbindung zu bringen sucht, daß sie erst mittelst des letzteren denkbar werden soll.[3] Er glaubt nämlich, daß die Thätigkeiten des göttlichen Erkennens und Wollens erst durch die Production des Sohnes und Geistes zu solchen Acten werden, aus welchen sich der göttliche Schaffensact erklären lasse; die Erkenntniß sei im Vater bloße Notitia simplex, und werde erst im Worte oder Sohne zur Notitia declarativa, dispositiva und ordinativa des zu Schaffenden; die Liebe, die im Vater und Sohne als simplex amor complacentiae vorhanden sei, erlange erst im heiligen Geiste den Charakter des Affectativum und Impulsivum ad opus, so daß die unmittelbaren Rationes formales und Productionsprincipien des creatürlichen Seins mit dem Sohne und Geiste als Verbum und Amor gegeben wären. Daraus würde indeß nur folgen,[4] daß der Vater formaliter, d. i. als Vater nicht schaffe, während umgekehrt auch dem Sohne und Geiste das Schaffen abgesprochen werden müßte, weil ein Principium quo

[1] L. c., n. 20 f.

[2] Exemplum, si ponatur, ignem habere duos istos effectus ordinatos, scil. calefacere et ignire; si essentialius se habet ignis ad utrumque, quam ignire ad calefacere, quamvis ignis praesupponat calefacere, si per impossibile ponatur ignem non posse calefacere, non propter hoc negandum est, ipsum posse ignire. Ibid.

[3] Vgl. Henric. Quodlib. VI, qu. 2.

[4] 2 dist. 1, qu. 1, n. 5 ff.

nicht zugleich Principium quod einer bestimmten Thatigkeit sein kann. Ferner sind die Begriffe einer Sapientia dispositiva und einer Amor affectativus, wofern sie nicht als Propria, sondern bloß als Appropriata der zweiten und dritten Person genommen werden, durchaus nicht geeignet, die Hypostasen des Sohnes und Geistes als die Principia formalia der Creationsthätigkeit erscheinen zu lassen; werden sie als Propria genommen, so involviren sie eine bereits als unthunlich abgewiesene[1] denknothwendige Beziehung jener Personen auf das geschöpfliche Sein. Duns Scotus kann auch nicht zugeben, daß im Worte sich die Intellectio essentialis Gottes vollenden solle, wie Heinrich annehme; die Production des Wortes ist eine nicht über das Agens hinausgreifende Action, Actionen solcher Art aber haben nicht die Perfection des Agens zu ihrer Folge oder Wirkung.[2] Endlich bestreitet Duns Scotus auch Heinrich's Behauptung, daß die Philosophen deßhalb die göttliche Production ad extra als nothwendig angenommen hätten, weil sie eine immanente Production der Sapientia dispositiva und des Amor affectativus nicht zugeben wollten. Die Volitio essentialis Gottes geht nicht nothwendig auf etwas von Gott Verschiedenes; Gott könnte selbst für den unmöglichen Fall, daß es keine Productio ad intra gäbe, nichts Anderes als nur sich selbst nothwendig wollen, weil er sonst widersinnigerweise in ein Abhängigkeitsverhältniß zur Creatur gesetzt würde.

Heinrich hätte allerdings wohl richtiger gesagt, daß die Philosophen die göttliche Productio ad extra aus Unkenntniß einer Productio ad intra für nothwendig hielten; sofern die Productio ad intra den denknothwendigen Begriff der absoluten Selbstvollendung Gottes ergibt, bietet sie allerdings dem neuzeitlichen speculativen Theismus die Unterlage zur Erweisung der Zeitlichkeit des Weltanfanges und der über jede Art von Necessitirung hinausgestellten Freiheit des göttlichen Schaffens. Wenn Duns Scotus in der Fassung, welche Heinrich dem Trinitätsbegriffe gab, diese Freiheit Gottes gefährdet fand, so versah er doch selber es seinerseits darin, daß er die Bedeutung des Trinitätsbegriffes für eine speculative Kosmologie gar nicht erkannte, und daß er, von einem denknothwendigen concreten

[1] Siehe oben S. 371 ff.

[2] Sicut calidum inquantum calidum non perficitur calefactione, quae recipitur in passo. L. c., n. 7.

Inhalt der Schöpfungsidee völlig hinwegsehend das göttliche Schöpfungswerk mit einseitiger Ausschließlichkeit auf den Gedanken der Contingenz stellte.

Die Erschaffung und Erhaltung der Dinge ist ein Werk der drei göttlichen Personen zumal, weil die nach außen wirkende göttliche Wesenheit eben in ihnen subsistirt; auch das göttliche Wirken auf die bestehende Creatur ist ein Wirken aller drei Personen zumal, soweit nicht die besondere Art des Wirkens ein Auseinandertreten der jeder der drei Personen im Besonderen zukommenden Wirksamkeiten bedingt. Die Unterschiede ihres Wirkens treten aber erst im Bereiche der ethischen und übernatürlichen Ordnung hervor; im Bereiche der Naturordnung ist nur das Wirken der Einen untheilbaren göttlichen Wesenheit erkennbar, und selbst dieses für uns Zeitmenschen nur auf unvollkommene Weise, da die natürliche Menschenvernunft den theologischen Begriff der göttlichen Allmacht mit dem denknothwendigen Begriffe von Gott als Grundursache und Zweckursache der geschaffenen Dinge nur höchst unzureichend zu vermitteln vermag. [1] Die natürliche Vernunft gelangt aus sich selber wohl bis dahin, einzusehen, daß Gott eine unendliche Macht zukommen müsse, d. h. eine Macht, welche nicht den Beschränkungen der geschöpflichen Wirkungsmächte unterworfen ist, indem der absolut ersten Ursache das Können der secundären Ursachen in eminenter, absoluter Weise zukommen muß. Da aber der Begriff der Causa prima das Vorhandensein secundärer Ursachen involvirt, und die Wirkungsweisen der Causae secundae eben nicht jene der Causae prima sind, so scheint es, als ob die Causa prima zu einer Causa secunda degradirt würde, wenn man ihr das Vermögen zuspräche, dasjenige, was durch die Causa secunda gewirkt wird, unmittelbar selber zu wirken. Damit erscheint aber ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die bereits festgestellte Ordnung der Natur als eine natürliche Unmöglichkeit, [2] und Duns Scotus muß, um die Möglichkeit der Wunder zu retten, auf den souveränen göttlichen

[1] 1 dist. 42.

[2] Propositio: „Quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate," non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita. Si omnipotentia, ex qua dependet, esset nota ratione naturali, facile esset probare ipsis philosophis multas veritates et propositiones, quas ipsi negant; et facile esset eis probare saltem possibilitatem multorum, quae credimus, quae ipsi negant. L. c., n. 3.

Willen zurückgreifen, welchem zufolge seit ewig festgestellt ist, daß in den auf natürlichem Wege erkennbaren Zusammenhang der sichtbaren Dinge jene Thatsachen und Erscheinungen eingreifen sollten, welche aus demselben nicht nur nicht erklärbar sind, sondern demselben sogar widerstreiten. Daß übrigens Gott ein unmittelbares Eingreifen in den Naturzusammenhang sich vorbehalten habe, sei bereits aus der fortgesetzten Neuschöpfung von Menschenseelen zu ersehen, durch welche die sichtbare Wirklichkeit zum Substrate höherer über dieselbe hinausgreifender göttlicher Wirksamkeiten herabgesetzt erscheint.

Um das Wunder nicht bloß als etwas praeter vel contra naturam sich Ereignendes zu erfassen, ist es nothwendig, den Gedanken der göttlichen Weltvollendung in das philosophische Denken aufzunehmen, und denselben als denknothwendigen Abschluß einer speculativen Kosmologie zu erkennen. Für diesen Fall erscheint das Wunder als zeitliches, sporadisches Durchleuchten der absolut vollendeten Wirklichkeit in der unvollendeten und zufolge des Sündenfalles auch depotenzirten und desordinirten sichtbaren Wirklichkeit, somit als das wahrhaft Ordnungsgemäße, dessen vollkommene Manifestation eben nur durch die zeitliche Unvollendung und Desordination der sichtbaren Wirklichkeit gehemmt ist. Eine solche Auffassung kann aber nicht leicht platzgreifen, wenn man mit dem Gedanken der Zeitlichkeit der Weltschöpfung nicht entschieden Ernst zu machen weiß. Duns Scotus bringt es, in den Gedankenkreis des aristotelischen Kosmismus festgebannt, nicht viel weiter als bis dahin, daß er die Lehre von einem ewigen Kreislaufe der Dinge oder von einer in bestimmten Weltperioden sich stetig wiederholenden Rückkehr auf den ersten Anfang der Dinge von sich weist;[1] der Gedanke hingegen eines dereinstigen absoluten Abschlusses der zeitlichen Weltdinge in Gott ist seinem empiristischen Intellectualismus fremd, und ehe er sich entschlösse, an die wenigstens in der speculativen Anthropologie der zeitgenössischen Scholastik gegebenen Anhaltspunkte jenes Gedankens anzuknüpfen, zerschlägt er vielmehr die fundamentalen Anhaltspunkte desselben durch seine Anstreitung der philosophischen Erweisbarkeit der Seelenunsterblichkeit. Von der zukünftigen Auferstehung behauptet er,[2] daß sie zwar von Seite des Leibes nichts Gewaltsames oder Widernatürliches in sich schließe, aber von Seite ihrer activen Ursache etwas Uebernatürliches sei, somit gleichfalls außer dem Bereiche

[1] Report. 4 dist. 43, qu. 3, n. 2—4.

[2] Report. 4 dist. 43, qu. 4.

der natürlichen Beweisbarkeit liege, und die vom Apostel Paulus für sie angeführten Gründe bloße Congruenzgründe seien. Daß die Angemessenheitsgründe auf andere, aus Wesen und Idee des Menschen sich ergebende Gründe sich zurückführen lassen, und aus diesen ihre eigentliche Beweiskraft ziehen, und daß die ideale Begründung, obschon den Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher, demonstrirbarer und nicht demonstrirbarer Wahrheit nicht aufhebend, doch denselben überbrücke, und das als göttliche Wahrheit Geglaubte zugleich auch als das menschlich Wahre erweise, will er nicht zugeben, obschon wir ihn oben[1] die zukünftige vollkommene Einigung von Geist und Leib als die der Idee des Menschen adäquate Einigung postuliren hörten. Weil er aber das ideell Geforderte als bloßes Postulat betrachtet, Postulate jedoch nicht Gegenstand der Demonstration sind, weil er überdies das Postulat des vollendeten Menschenwesens nicht im organischen Zusammenhange mit der Idee der zukünftigen vollendeten Weltwirklichkeit zu fassen weiß, so schließt er den Gedanken der Weltvollendung überhaupt aus dem Bereiche der philosophischen Kosmologie aus, und constatirt einfach den Mangel einer vollkommenen Congruenz zwischen der als Resultat der natürlichen Denkvernunft überkommenen antiken Kosmologie und der die übernatürliche Wirklichkeit umfassenden christlichen Glaubenswelt, deren Bereiche auch das gläubig als Factum angenommene Wunder angehört. Es muß auffallen, daß Duns Scotus, welcher der Incarnation des Gottessohnes eine vom Factum des Sündenfalles unabhängige ideelle Bedeutung beimißt, und so weit geht, zu behaupten, daß wenn Gott überhaupt schaffen wollte, vor Allem Christus in der Schöpfung nicht fehlen durfte, nicht darauf kam, in Verbindung mit der Christologie die universalkosmische abschließende Bedeutung des Menschenwesens als solchen zu würdigen, und auf diesem Wege einen concreten ideell nothwendigen Inhalt der Schöpfungsidee zu gewinnen. Man kann den Grund hiefür nur in seinem abstract metaphysischen Denkverfahren finden; Christus ist ihm nämlich nicht wegen der organischen Connexität der Idee Christi mit der Idee der Menschheit und des Kosmos im Allgemeinen, sondern nur als Repräsentation des Vollkommensten, was nach Gott sich denken läßt, das Denknothwendigste dessen, was nach und außer Gott sein kann:[2] dem-

[1] Siehe oben S. 281.

[2] Report. 3 dist., 7, qu. 7, n. 4 ff.

zufolge kann er sagen, daß wenn Gott schaffen, aber nur Ein Geschöpf erschaffen wollte, Christus das Ziel und Object seiner Schöpferthätigkeit sein müßte.

Das Werk der göttlichen Weltleitung fällt in der wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung, welche Scotus demselben angedeihen läßt, durchwegs mit seiner Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung zusammen, welche, wie wir bereits aus seiner Lehre vom souveränen göttlichen Willen wissen, die Ursache des göttlichen Vorherwissens ist. Schon diese Grundauffassung der Lehre von der göttlichen Weltleitung läßt vermuthen, daß Duns Scotus derselben keine eingehende Behandlung werde gewidmet haben; sie konnte ihm kein Object eingehender Denkvermittelungen darbieten, da sie sich einfach auf die Lehre von dem absolut entscheidenden göttlichen Willen als absolutem Grunde des contingenten Geschehens reducirt. Für Scotus besteht einzig die Aufgabe, seine Lehre vom absolut bestimmenden göttlichen Willen gegen jede Art deterministischer Ausdeutung zu wahren. Er wälzt den Vorwurf des Determinismus auf Jene ab, welche wie Thomas Aquinas die wesenhafte Allgegenwart Gottes aus der göttlichen Allwirksamkeit beweisen,[1] oder die determinirende Wirkung eines göttlichen Vorherwissens dadurch zu beseitigen suchen, daß sie das in eine zeitliche Aufeinanderfolge Auseinandertretende vor Gottes Blicke in der Simultaneität einer ewigen Gegenwart erscheinen lassen, und die Zeit als etwas für Gott nicht Existirendes ansehen.[2] In beiden Fällen sieht Scotus das Selbstsein und die Causalität der contingenten Wirkungsursachen durch eine störende Ingerenz der Idee der göttlichen Absolutheit in den Causalzusammenhang des creatürlichen Weltdaseins beeinträchtiget;[3] diese störende Ingerenz scheint ihm dadurch beseitiget, daß er den Nachdruck auf das Vorausgegangensein des göttlichen Bestimmens legt, welches überdieß nicht nur selber, weil es auf außergöttliche Dinge sich bezieht, contingenter Natur ist, sondern auch jenes geschöpfliche Thun oder Geschehen als ein contingentes, somit

---

[1] 1 dist. 37.

[2] 1 dist. 39, qu. 6, n. 8 ff.

[3] Si immensitas non est ratio coexistendi loco nisi actuali et non potentiali, quia non est, pari ratione aeternitas non erit ratio coexistendi alicui nisi existenti, quia illud, quod non est, nulli potest coexistere. Coexistere dicit relationem realem; sed relatio non est realis, cujus fundamentum non est reale. L. c., n. 9.

nicht nothwendiges will und feststellt. Von dieser Lösung des Problems muß nun freilich gesagt werden, daß sie eine rein begriffliche sei, welche in's Wesen der Sache nicht eingeht. Um die Lehre von der göttlichen Weltregierung in befriedigender Weise darzulegen, muß auf die concreten Verhältnisse des zeitlichen Weltdaseins eingegangen, das Füreinander der Natur- und Geistwelt, so wie die Coincidenz der Entwickelung beider in einem letzten gemeinsamen Ziele aufgewiesen werden; da ferner die concrete Veranschaulichung der Aufeinanderbeziehung beider im menschlichen Zeitdasein und dessen geschichtlicher Auswickelung sich darstellt, so muß speciell auf die Menschheitsgeschichte als die lebendige Veranschaulichung des gubernativen göttlichen Waltens in der Entwickelung der irdischen Zeiten eingegangen, und die geschichtliche Entwickelung der Menschheit vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus angeschaut, zu einer demonstrativen Aufzeigung der göttlichen Weltleitung ausgestaltet werden. Daß über der natürlichen Wirklichkeit das geschichtliche Zeitdasein als ein höheres geistiges Erfahrungsgebiet sich aufschließe, aus welchem die den Zwecken der Theologie dienende Weltkunde eben so zu schöpfen habe, wie aus der rationalen Beobachtung der sichtbaren Naturwirklichkeit, lag noch außer dem Bewußtsein des Zeitalters, welchem Duns Scotus angehörte;[1] es war jedoch nicht nothwendig, daß das Problem der göttlichen Weltleitung so sehr aus dem Gesichtskreise der theologischen Betrachtung trat, wie bei Duns Scotus der Fall ist. In der theologischen Summe des Thomas Aquinas ist es ausdrücklich als specielles Problem der christlich-kirchlichen Glaubenslehre namhaft gemacht,[2] und auch der Bedeutung und Wirksamkeit der heilsgeschichtlichen Potenzen mehr Beachtung gewidmet als bei Duns Scotus, bei welchem das gesammte geistige Interesse von der abstract metaphysischen oder dialektischen Erörterung und Zergliederung der Lehrformeln des kirchlichen Bekenntnisses gefangen genommen ist.

Auf die Heilsgeschichte bezieht sich das der Gotteslehre angehörige Problem von der Sendung der göttlichen Personen, welches die heilsökonomische Seite der ontologischen Trinitätslehre betrifft. Der Lombarde hatte unter Berufung auf Augustinus gelehrt, daß das Mittere allen drei göttlichen Personen, das Mitti hingegen bloß den zwei originirten

[1] Vgl. hierüber unsere Bemerkungen in unserer Abhandlung über Baco's Kosmologie u. s. w., S. 122 ff.

[2] 1 qu. 116.

Personen zukomme, indem das Mitti, obschon es eine Beziehung auf die Creatur ausdrücke, indirect doch auch eine Bezugnahme auf die Processio aeterna in Gott involvire. Duns Scotus[1] beanständet diese Begründung, und glaubt insgemein, daß man richtiger sage, das Mittere komme den producirenden, das Mitti den producirten Personen zu. Nur um der Auctorität Augustin's willen, welcher den heiligen Geist zum Sender des zu incarnirenden Gotteswortes machen zu wollen scheint, ist Scotus geneigt, den vom Lombarden aufgestellten Lehrsatz zuzugeben, der aber dann anders erklärt und begründet werden müsse. Das Mitti müsse so gefaßt werden, daß es als Actus essentialis erscheine, ohne connotative Beziehung des Mitti auf den Producens des Missus, sofern der Producens als Mittens gemeint sein soll.[2] Im entgegengesetzten Falle läßt sich der Folgerung nicht entgehen, daß auch der Vater ein Missus, oder das incarnirte Wort kein Missus a Spiritu Sancto sein könne.[3] Uebrigens entbehrt die Lehre von der Sendung der göttlichen Personen bei Scotus jener methodischen Ausführung und Behandlung, die ihr bei Alexander Halesius,[4] Bonaventura[5] und Thomas Aquinas[6] gegeben ist; er setzt die Unterscheidung zwischen der Missio invisibilis und visibilis des

[1] 1 dist. 15.

[2] Mitti dicit respectum rationis ad mittentem formaliter, sed connotat respectum aeternum, non quidem ad mittentem, qua mittens, sed ad aliquem indistincte. Unde haec propositio est neganda, quod mitti nullum respectum dicit, nisi ad eum cui mittitur, vel ad mittentem, si intelligatur inquantum mittens, et hoc tam de principali significato quam de connotato. Dicit enim connotando respectum procedentis, et hoc ad producens non inquantum mittens, quia etiam aliqua persona mittens potest esse non producens, licet semper producens sit mittens. L. c., n. 6.

[3] Si mitti importat aliquo modo duplicem respectum aeternum et temporalem, cum non dicat respectum nisi ad eum cui mittitur et ad mittentem, patet quod primus est communis tribus, quia est respectus ad extra; secundus est aut realis aut rationis. Si rationis, ergo potest esse in Patre respectu sui, sicut Pater potest dari et dare; non enim repugnat Patri mitti propter respectum rationis tantum. Si mitti dicat respectum realem tantum ad mittentem, puta processionem a mittente, igitur mittere non est essentiale, quia tunc Spiritus Sanctus non mitteret Filium, cum non producat eum. L. c., n. 2.

[4] Summ. theolog. I, qu. 71—74.

[5] Sentt. I, dist. 15 ff.

[6] 1 qu. 43.

Wortes und des Geistes als etwas gemeinhin Bekanntes voraus, auf dessen Besprechung er nicht ex professo eingeht, indem er sich vorbehält, den sachlichen Inhalt derselben in anderen Lehrstücken, die darauf Bezug haben, unterzubringen. Sehr kurz faßt er sich auch über die Missio Angelorum;[1] etwas eingehender äußert er sich über den Modus der Belehrung, welche den Menschen durch Engel zu Theil werden könne.[2] Es liegt nicht im Vermögen des Engels, dem Menschen unmittelbar eine Species intelligibilis einzuzeugen, weil diese im Menschen nur aus einer Sinnesvorstellung heraus entwickelt werden könne.[3] Aber er kann dem Menschen durch sinnliche Zeichen[4] incomplexe Notionen vergegenwärtigen, diese zu einfachen Begriffen und complexen Notionen verbinden, mehrere complexe Notionen zu einer zusammenhängenden Rede aneinanderreihen, und auf diese Art den Menschen auf Erkenntnisse hinleiten, auf welche dieser aus sich allein nicht kommen würde. Ohne sinnliches Medium vermag der Engel im Menschen keine sinnliche Vorstellung zu erzeugen; ob er das in einem Menschen vorhandene Sinnenbild auf das entsprechende Organ eines anderen Menschen zu übertragen vermöge, ist zweifelhaft, eben so, ob er die Umsetzung einer bereits vorhandenen Sinnesvorstellung in eine Intellection anzuregen vermöge; wohl aber vermag er sicher das Hinderniß einer solchen Umsetzung, die Aufregung der Säfte und Lebensgeister zu beschwichtigen.

In die theologische Weltlehre gehört selbstverständlich die Erörterung über die Natur des Bösen und des Uebels, welche beide unter dem gemeinsamen Namen Malum zusammengefaßt sind. Was ist das Malum, und woher stammt es? Zunächst steht fest, daß es nicht, wie ein Bonum primum, so auch ein Malum primum geben könne, weil der Begriff desselben einen Widerspruch in sich

[1] 2 dist. 10.

[2] 2 dist. 11.

[3] Scotus hält indeß für möglich, quod angelus posset aliquid operari circa intellectum possibilem, non immediate causando speciem intelligibilem ut totalis causa, sed ut causa partialis, per intellectum suum agentem coagens intellectui agenti hominis. L. c., n. 7.

[4] Sive utendo signis ad placitum institutis, et hoc in corpore assumto, vel modo alio formando talia signa, vel utendo signis naturalibus, scil. ipsis rebus adhibendo eas praesentes sensibus, a quibus sensus ordinate mutantur, et ex eis phantasmata ordinate generantur, et sic ulterius ex eis species intelligibiles ordinate astrahuntur. L. c., n. 5.

schließt.[1] Das Malum ist sonach nur unter Voraussetzung des Guten denkbar, und kann, soweit überhaupt eine Ursache desselben denkbar ist, diese nur im Bonum haben. Unter Verweisung auf Augustinus[2] bezeichnet Scotus den geschöpflichen Willen als die Ursache des Bösen, und es fragt sich nur, wie dasselbe aus dem Willen ursprünge.

Mit dieser Gedankenwendung ist die Erörterung der Natur des Bösen auf den Boden der Thelematologie und Hamartiologie hinüber gespielt, und wird von Scotus auch durchwegs innerhalb der Grenzen Beider festgehalten. Hiemit ist aber die eigentlich metaphysische Seite des Problems völlig bei Seite geschoben; denn die Widerlegung des Manichäismus ist doch nur eine rein negative Lösung der Frage nach der Natur des Bösen; es wird nur declarirt, daß das Böse nichts Substanzielles sei, es wird aber nicht gesagt, was es in Wirklichkeit sei. Ja selber der Begriff des Bösen als solchen verliert sich völlig aus der Untersuchung; es ist nur von Sünde, Schuld und Strafe die Rede, also von Begriffen, welche der Religion und Ethik angehören, während Name und Begriff des Bösen den metaphysischen Sinn und Begriff des Malum ausdrücken und bezeichnen. Es wird nicht zu viel gesagt sein, wenn behauptet wird, daß der Begriff des Bösen als solchen noch bis heute keine genügende Beleuchtung erfahren hat, so tiefsinnige und anregende Erörterungen über denselben auch in der neudeutschen Speculation thatsächlich gepflogen worden sind; in der That ist das Böse eine geheimnißvolle Macht, welche für den Metaphysiker ein eben so räthselhaftes Problem ist, wie für die Arzneikunde das Grundwesen bestimmter Seuchen, für den Physiker die Natur zerstörender Gifte, während andererseits die Analogie dieser physischen lebensfeindlichen Potenzen und Mächte mit der das Denken des Metaphysikers beschäftigenden Natur des Bösen als solchen nahe genug liegt. Das Böse ist seinem Begriffe nach die geistige Macht der radicalen Zerstörung; Seuche und Gift sind der Widerschein und das Nachbild dieser geistigen Zerstörungsmacht in der physischen Wirklichkeit.

[1] Nullum malum est primum malum, alioquin illud in se careret summa perfectione nata sibi convenire; sed nulli nata est convenire summa perfectio, nisi summo bono in natura; igitur summum malum esset summum bonum in natura et ita Deus. . . . Si ponatur summum malum primum ex aequo ad summum bonum, oportet quod illud sit necesse esse et omnino independens et impartitum; et tamen ista non conveniunt enti nisi perfectissimo. 2 dist. 37, qu. 1, n. 12.

[2] Civ. Dei XII, 6.

Auguſtinus bezeichnete das Weſen des Böſen als Tendenz zur Vernichtigung, ſomit als einen corroſiven Schaden, und wählte als ſprachliche Bezeichnung dieſer Vernichtigungstendenz den Ausdruck Deficere,[1] wobei freilich ein reales Subject vorausgeſetzt wird, an welchem das Deficere zur Erſcheinung kommt, und dieſes Deficere ſelber ſich zum Begriffe einer bloßen Kraftnachlaſſung, eines bloßen Mangels des Geſollten abzuſchwächen ſcheint. Als die Potenz, an welcher dieſes Deficere zur Erſcheinung kommt, wird von Auguſtinus der böſe gewordene Wille bezeichnet, und die Urſache ſeiner Verböſerung eine Causa deficiens (im Gegenſatze zur Causa efficiens) genannt. Der Ausdruck Causa deficiens iſt offenbar doppelſinnig, nimmt aber, ſofern er nach Auguſtin's Erläuterung[2] eine Causa deficiens boni zu bedeuten hat, einen Sinn an, durch welchen nach Scotus' Dafürhalten die Schuld der Sünde auf Gott zurückfällt;[3] inſofern Gott nach außen nur contingente Wirkungen ſetzt, und demzufolge auch die Rectitudo voluntatis nicht als eine nothwendige verleiht, erſcheint er als Causa defectiva um ſo mehr, als im Sinne dieſer Auffaſſungsweiſe die tota rectitudo voluntatis deßhalb nicht vorhanden iſt, weil Gott ſie nicht als Erſtwirkender ſetzte.[4] Deß-

---

[1] Deficere non jam nihil est, sed ad nihilum tendere. Cum enim ea quae magis sunt, declinant ad ea, quae minus sunt, non illa in quae declinant, sed illa quae declinant, deficiunt, et minus esse incipiunt quam erant. Contr. Secundin. Manich., c. 11. — Omnis inter nos discretio est, quod vos substantiam quamdam malum esse dicitis, nos vero non substantiam, sed inclinationem ab eo, quod magis est, ad id quod minus est, malum esse dicimus. O. c., c. 12.

[2] Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non est enim efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio, sed defectio; deficere namque ab illo, quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. Causas porro istarum defectionum, cum efficientes non sint sed deficientes, velle invenire tale est, ac si velit quisquam videre tenebras aut audire silentium. Civ. Dei XII, c. 7. — Nec talem voluntatem facit, nisi defectio qua deseritur Deus, cujus etiam defectionis causa deficit. O. c. XII, c. 9.

[3] Non efficere rectitudinem, quae deberet effici, est quasi causare effective vel defective peccatum; sed hoc ita convenit Deo sicut voluntati creatae. 2 dist. 37, qu. 1, n. 18.

[4] Accipio tempus in quo voluntas peccat, et divido in duo instantia naturae *A* et *B*; in *A* comparatur Deus ad voluntatem ut causa prior, in *B* voluntas comparatur ad se ut causa posterior. Tunc quaero, aut in *A*

ungeachtet kann Scotus zufolge seiner uns hinlänglich bekannten Ansicht von der allbestimmenden Macht des göttlichen Willens nicht zugeben, daß der sündige Wille der Creatur außer Relation zur göttlichen Willensentschließung stünde. Er glaubt, um dieser Rücksicht gerecht zu werden, zwischen der Causa deficiens und Causa efficiens der Sünde, zwischen dem formalen und materialen Momente der sündigen Handlung unterscheiden zu müssen. Das materiale Moment ist der positive Act des sündigenden Willens, das formale Moment ist die Privatio debitae justitiae. Rücksichtlich dieser letzteren gibt es keine Causa efficiens, sondern bloß eine Causa deficiens, und diese letztere ist einzig in der Defectibilität des creatürlichen Willens zu suchen. Der Wille als solcher ist selbst nicht in contingenter Weise die nächste Ursache der Sünde;[1] sondern seine creatürliche Limitation oder Verengerung macht ihn dazu.[2]

Ist aber damit wirklich schon jede göttliche Miturheberschaft der Sünde beseitiget? Der geschöpfliche Wille ist doch nicht absolut auf sich selber gestellt, und kann schließlich nichts anderes wirken, als was Gott will, daß geschehe. Hier kommt es nun darauf an zu zeigen, daß im Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Willens der Defect einzig auf Seite des menschlichen Willens liege, was Duns Scotus, nicht ohne Widerspruch mit sich selbst, nur mittelst Annahme einer Bedingtheit der göttlichen Willensentschließungen durch das göttliche Vorherwissen der menschlichen Willenshandlungen zu erweisen

---

Deus causat rectitudinem, et sequitur, voluntas etiam causat in *B* illam; alioquin si voluntas causaret in *B* peccatum, oppositum rectitudini simul esset in voluntate, et per consequens simul erunt in voluntate illud peccatum et rectitudo sibi opposita. Igitur oportet dicere, quod Deus non causat rectitudinem, et per consequens, quod voluntas in *B* non causat; hoc enim praeexigit naturaliter Deum in *A* non causa. L. c., n. 19.

[1] Voluntas in communi est perfectio simpliciter, propter quod ponitur formaliter in Deo. Et voluntas sub ista ratione non est proxima causa etiam contingens respectu peccati; quia tunc quodlibet inferius sub ipsa haberet talem rationem causalitatis, et ita voluntas divina. 2 dist. 37, qu. 2, n. 9.

[2] Quia pro quanto intelligitur ista differentia superaddi, accidit sibi per accidens esse causa respectu peccati; sicut si diceretur, quod animal non est per se causa intelligendi, sed per accidens, quia animal perfectissimum intelligit; non quod perfectissimum sit propria ratio intelligendi, quia animali simpliciter accidit, sed rationale, quod animali accidit ut differentia generi, quod rationale circumloquimur per hoc quod est perfectissimum. L. c., n. 10

vermag.[1] In solcher Weise wird wenigstens Scotus von der Mehrheit seiner Ausleger verstanden,[2] obschon Duns Scotus auch eine vom Gedanken des göttlichen Vorausbestimmens unabhängige Lösung der Frage versucht,[3] wobei jedoch abermals unerklärt bleibt, wie der allbestimmende göttliche Wille zu seinem vollen Rechte komme, wenn es in der Macht des freien Willens steht, das nicht zu wirken, was der göttliche Wille seiner Natur nach wollen muß. Scotus bespricht einige Aeußerungen Augustins und Anselms, die darauf abzielen, die Miturheberschaft Gottes an der Sünde abzuweisen, aber nicht so sehr Beweise, als von der absoluten Vollkommenheit Gottes hergenommene Postulirungen des zu Erweisenden sind. Scotus selber macht dieß bemerklich;[4] es werde in den bezüglichen Aussprüchen nicht gezeigt, daß Gott, indem er dem creatürlichen Willen die Mitwirkung der Gnade entzieht, nicht Mitursache am sündigen Handeln des der Gnade beraubten Willens sei. Gegen die Art, in welcher Anselm die Unmöglichkeit einer göttlichen Miturheberschaft an der Sünde zu erweisen sucht,[5] bemerkt Scotus, daß aus ihr das Nichtsündigenkönnen des

---

[1] Universaliter, quidquid Deus dat antecedenter, daret illud consequenter quantum est ex se, nisi esset impedimentum; dando autem voluntatem liberam dedit antecedenter opera recta, quae sunt in potestate voluntatis, et ideo, quantum est ex parte sui, dedit rectitudinem omni actui voluntatis, et voluntati ex consequenti daret, si ipsa voluntas quemcunque actum elicitum recte ageret ex parte sui. Est igitur defectus in effectu duarum causarum non propter defectum causae superioris sed inferioris; non quia causa superior causet rectitudinem in effectu et inferior obliquitatem, sed quia causa superior, quantum est de se, causaret, si causa inferior secundum suam causalitatem causaret. L. c., n. 14.

[2] Die Ansichten derselben finden sich in Wadding's Ausgabe verzeichnet. L. c., im Scholium vor n. 14 ff.

[3] Sicut in uno instanti naturae materia materiat et efficiens efficit, ita duae causae efficientis ordinatae in uno instanti naturae causant effectum communem, ita quod neutra tunc causat sine altera; sed quod effectus non rectus causetur, hoc non est nunc propter causam priorem, quae quantum ex se recte causaret, si secunda causaret, sed propter defectum causae secundae, quae in potestate sua habet concausare causae primae vel non concausare; et si non concausat illi ut tenetur, non est rectitudo in effectu communi ambarum. L. c., n. 15.

[4] L. c., n. 12 f.

[5] Die bezügliche Stelle bei Anselm lautet: Totam substantiam, quam de nihilo fecit, Deus potest in nihilum redigere; a voluntate vero habente rectitudinem non valet illam separare . . . . Si Deus rectitudinem tollit ab

geschöpflichen Willens folgen würde.[1] Scotus glaubt indeß, daß Anselms Argumentation bestehen könne, wenn man zwischen der Voluntas Dei antecedens und consequens unterscheide;[2] es falle ihr aber jedenfalls zur Last, daß sie einzig nur Gottes Potentia ordinata im Auge habe, und nicht beachte, was Gott de potentia absoluta vermöge;[3] auch beweise sie nur, daß Gott nicht durch einen positiven Act den geschöpflichen Willen seiner Rectitudo entkleiden könne, wodurch indeß eine negative Ablation der Rectitudo (als bloßes Geschehenlassen) durchaus nicht ausgeschlossen sei. So leitet also die Erörterung über das göttliche Geschehenlassen wieder auf die scotische Lehre von der Potentia absoluta und ordinaria Gottes zurück, in welche wir die im vorigen Abschnitte entwickelte Gotteslehre auslaufen sahen.[4] Verwirft man die vorerwähnte Bedingtheit des göttlichen Willens durch die Voraussicht der menschlichen Handlungen als eine mit dem

---

aliquo, non vult eum velle, quod vult eum velle . . . Igitur nihil magis impossibile, quam Deum rectitudinem voluntatis auferre, quod tamen facere dicitur, qando non facit, ut eadem rectitudo non auferatur. De lib. arbitr., c. 8.

[1] Videtur concludere, quod homo non possit peccare, quod consequens est falsum; igitur ratio non concludit. Quod autem illud consequens sequeretur ex illa ratione, probo: Possum peccare in *A*, ergo Deus potest non velle me esse rectum in *A*; sequitur enim in illis de inesse, si pecco in *A*, ergo non vult me esse rectum in *A*, quia ex opposito sequitur oppositum; si vult me esse rectum in *A*, non vult me velle illud in *A*, quod vult me velle in *A*; ergo Deus potest non velle, me velle in *A*, quod ipse vult me velle in *A*, quod est impossibile. 2 dist. 37, qu. 2, n. 13.

[2] Rectum velle includit velle quod Deus vult eam velle; vult itaque voluntate signi et antecedente, non voluntate beneplaciti et consequente. Nam pro instanti, pro quo voluntas, creata peccat, Deus non vult eam velle hoc voluntate consequente vel voluntate beneplaciti. Quando igitur infertur, quod Deus non vult me velle, quod vult me velle, non est contradictio, quia negatur voluntas beneplaciti et consequens, et affirmatur voluntas signi et antecedens. L. c., n. 18.

[3] Non probat plus ista ratio, nisi quod sine demerito voluntatis creatae non potest Deus de potentia ordinata auferre voluntati rectitudinem, sed non probat hoc de potentia absoluta; nec etiam probat, quod Deus non posset negative auferre, et hoc propter demeritum voluntatis creatae. Ibid.

[4] Quod Deus in se peccare non possit, patet per hoc, quod non potest a se averti, nec formaliter, quia non potest se non deligere summe et ordinate . . . . nec etiam virtualiter potest a se averti, quia nihil aliud a se est necessarium sibi ad volendum se; quodcunque enim aliud a se est, quia ab eo volitum, et hoc modo volitum, et pro tunc et pro tunc, ex hoc est sic ordinate volendum. L. c., n. 16.

Geiste der scotistischen Doctrin nicht verträgliche Entlastung des göttlichen Willens von der Miturheberschaft am Sündigen des der Gnade entbehrenden menschlichen Willens, so muß auf den echt scotistischen Gedanken recurrirt werden, daß der absolute göttliche Wille nicht unter das Maaß unserer ethischen Denkgewohnheiten gestellt werden könne, die ja selber eine Schöpfung jenes Willens sind. Die Möglichkeit zu sündigen ist in Gott durch seine wesensnothwendige absolute Liebe zu sich selber ausgeschlossen.

Dem Malum culpae entspricht der göttlichen Ordnung gemäß das Malum poenae. Die Strafe ist Beraubung des Bonum conveniens und Zufügung des Malum disconveniens.[1] Das Bonum conveniens scheidet sich in das Honestum und Commodum; ersteres ist gleichbedeutend mit dem Bonum gratiae, dessen Verlust seine Causa dispositiva in der Culpa hat, während als Causa positiva die mit der Deformität der Schuld behaftete sündhafte Handlung zu bezeichnen ist. Daraus folgt, daß primär die Sünde sich selber Strafe ist. Das Bonum commodum ist ein Bonum perceptibile, dessen Carenz Poena damni heißt. Das Malum disconveniens ist die Tristitia als das dem sündigen Handeln entsprechende nachfolgende Leiden. Dieses Leiden resultirt naturgemäß aus dem Verluste des Bonum commodum oder der Beatitudo, und macht sich zunächst als nagender Wurm oder peinigender Vorwurf über den selbstverschuldeten Verlust der Seligkeit vernehmbar,[2] woran sich weiter verzehrender Schmerz über das Entbehrenmüssen der Seligkeit reiht;[3] als dritte und vierte Art der Tristitia schließen sich weiter noch die durch die Incarceratio

---

[1] Report. 4 dist. 46, qu. 4, n. 19 ff.

[2] Tristatur de obstinatione sua in peccato, quae est prima privatio, vel saltem tristatur de peccato, quod commisit in vita, in quo nunc sine remissione derelictus est. Non quidem tristatur de hoc vel illo secundum se, quia talis privatio, sed quia demeritum respectu poenae damni; h. e. tristatur, non quia Deum offendit, sed quia commodo, quo immoderate appetit, se peccando privat, et ita tristitia potest dici poena vermis. 4 dist. 46, qu. 4, n. 5.

[3] Tristitia de carentia boni commodi, scil. beatitudinis vel non est nominata, vel potest dici tristitia absorptive, quia ejus desiderium maxime inest naturae, et specialiter sibi sine freno justitiae derelictae, ejus perpetua carentia percepta contristat totaliter absorbendo; vel nominatur poena damni, ut sit constructio transitiva i. e. poena de damno; nam vocando solam carentiam commodi poenam damni, constructio est intransitiva. Ibid.

und Excoecatio causirten Qualzustände an.[1] Die Incarceratio bedeutet die Detention im Straffeuer, die Excoecatio den aus der perpetuirlichen widerwilligen Anschauung dieses Detentionsortes entspringenden geistigen Schmachtenszustand. Die aus dieser Detention entspringende Tristitia, welche gleichsehr die gefallenen Engel und die verworfenen Seelen drückt,[2] muß unterschieden werden von dem sinnlichen Schmerze, welchen die Detention im Orte des Feuers den zur ewigen Pein auferstehenden Menschenleibern verursacht.[3]

Die Strafe ist ein Uebel für den Gestraften, aber ein Bonum im Verhältniß zur Ordnung des Weltganzen, indem sie die durch die Sünde geschaffene Störung der Ordnung wieder ausgleicht und zu dem Bonum naturae, das dem Sünder verbleibt, die nöthige Habitudo bona hinzutreten läßt, welche dem Stande der Verschuldung angemessen ist. Die Strafe ist das der göttlichen Bonitas entsprechende

[1] Duplex est tristitia de positivo disconveniente: una de detentione ignis perpetua tanquam diffinitive locantis, alia de detentione intelligentiae in consideratione intensa ignis ut objecti; quae duo positiva, scil. duae detentiones, sunt nolita, et ideo disconvenietia, non sic quod destruat naturam potentiae, cui insunt, sed sicut est disconveniens gravi esse sursum, et esset ibi triste, si esset ab eo perceptum; et illae duae tristitiae de duplici detentione possunt sic nominari poena incarcerationis prima, poena excoecationis secunda, ut sit constructio transitiva accipiendo poenam pro tristitia, et illud additum in genitivo pro objecto contristante. L. c., n. 5.

[2] Licet ignis virtute sua naturali non posset causare in spiritum aliquam dispositionem repugnantem suae essentiae . . . . tamen virtute justitiae increatae et ex ordinatione voluntatis divinae principaliter eos punientis et dirigentis illum ignem ad illorum spirituum cruciatum potest intellectum angeli immutare ad considerationem ejus in tantum, quod impedit eum a consideratione omnium aliorum, quod est contra voluntatem ejus, et grave onus ejus, quia quantum ex se posset in considerationem cujuslibet . . . . Igitur virtute Dei ut principaliter agentis immutat ita vehementer intellectum ad considerationem ejus, quod non potest in considerationem aliorum, quae potest naturaliter cognoscere, si dimitteretur sibi. Report. 4 dist. 44, qu. 3, n. 12.

[3] Accipiendo dolorem, ut distinguitur contra tristitiam. non potest esse in spiritibus, nec angelis nec anima. Et ratio hujus est, quia dolor ut distinguitur contra tristitiam, non est nisi quaedam disconvenientia causata in organo sensus ex excellentia objecti sensibilis, et est totius compositi ex anima et parte corporis sic mixta . . . . Potest tamen dici, quod aliqua poena quasi corporalis est in anima damnata, quae non est in angelo damnato, de malo futuro et de combustione reali, quam sustinebit in corpore post resurrectionem. L. c., n. 13.

Bonum justitiae, durch welches die Culpa ordinirt d. i. der Ordnung unterworfen wird.[1] Daher der Ausspruch des Boethius, daß es für den im Bösen Verharrenden nichts Besseres und Angemesseneres gebe als die Strafe. Gott offenbart im Strafen nicht bloß seine Gerechtigkeit, sondern auch sein Erbarmen, indem er seine Strafgerechtigkeit nicht im Vollmaaß ihrer Strenge walten läßt. Dagegen kann nicht die ewige Dauer der Strafleiden der Verworfenen als Einwand geltend gemacht werden. Die Ewigkeit der Strafe ist durch die unvergängliche Dauer der Person des Sündigenden bedingt, deren Erhaltung ein Werk der göttlichen Güte ist; auch verhängt Gott das perpetuirliche Strafleiden nicht in jenem Intensitätsgrade, welcher stattfinden müßte, wenn er die volle Strenge seiner Strafgerechtigkeit walten lassen wollte. Wenn weiter bemerkt wird, daß die mit einer Strafe zu verbindenden Zwecke der Besserung, Heilung, Präservirung vor künftigen Verfehlungen durch die Strafleiden der Verdammten nicht erreicht werden können, so wird hiebei außer Acht gelassen, daß die Feststellung und Ankündigung einer ewigen Strafdauer bei denjenigen, welche noch nicht dem Stande der Verworfenen angehören, jene Zwecke wirklich effectuiren kann, und es nur vom selbsteigenen Wollen des Menschen abhängt, ob sie auch wirklich erreicht werden.

Dreizehntes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie des Duns Scotus.

Duns Scotus setzt das Wesen der Sünde in das ungeordnete Begehren nach Glückseligkeit, durch welches sich der Mensch in Widerstreit mit der durch den göttlichen Willen festgestellten Ordnung bringt. Dieser Widerstreit reflectirt sich im sündigenden Subjecte als Wider-

[1] Sicut est duplex bonum in genere scil. delectabile et honestum, bonum autem honestum est, quo modo homo bene meretur, bonum vero commodi est, quod redditur ei pro praemio, et habet quamdam habitudinem bonam ad bonum meriti, scil. justitiam, ita est in proposito, quia malum inhonestum culpae et malum incommodi poenae habent habitudinem justitiae. Sicut enim est habitudo inter duo bona praedicta, sic est habitudo inter haec duo mala eis opposita. Report. 4 dist. 46, qu. 4, n. 21.

[2] De consolatione, tib. IV.

ſtreit zwiſchen der Affectio justitiae und Affectio commodi. Die Justitia als Habitus oder Beſitz des geſchöpflichen Subjectes kann eine dreifache ſein: Justitia infusa sive gratuita, Justitia acquisita, Justitia innata, welche letztere mit der Willensfreiheit zuſammenfällt.[1] Wäre der Wille nichts anderes, als einzig ein intellectives Begehren, ſo könnte ein ſolcher Widerſtreit nicht eintreten; der Wille könnte ſeinem natürlichen Zuge folgend nicht anders, als das durch die intellective Cognition ihm gezeigte Bonum intelligibile begehren, und müßte ganz in den Acten dieſes Begehrens aufgehen. Zufolge der ihm angeborenen Freiheit aber kann er dieſes Begehren einem regelnden Maaße unterwerfen, und iſt ſchuldig, die durch den göttlichen Willen feſtgeſtellte Norm ſeines natürlichen Begehrens als dieſe Regel anzuerkennen; und eben dadurch, daß er ſeine Acte einem regelnden Maaße unterſtellt, bekundet er ſich als intellectiver Wille im Unterſchiede vom blinden naturnothwendigen Triebe. Seine Aufgabe als intellectiver Wille iſt, ſich ſelber ſo in ſeiner Gewalt zu haben, daß er jede Unordnung im Begehren nach Glückſeligkeit ferne hält, und die Affectio commodi durch die Affectio justitiae disciplinirt. Dieſe Disciplin des Willens ſoll bewirken, daß er das Glückſeligſein nicht in eigenſüchtiger Weiſe, nicht mit Ungeduld, nicht ohne das von Gott ihm zur Pflicht gemachte und von der Gnade abhängige ſittliche Verdienſt begehrt. In der Auflehnung gegen die nothwendige Disciplin der Affectio commodi hatte die Sünde des Engels ihren inneren Entſtehungsgrund und Anfang;[2] indem er die Beatitudo ausſchließlich um ihrer ſelbſt willen wollte ohne Rückſicht auf Gott und ſein Geſetz, ohne die ſchuldige Liebe und Unterwerfung unter Denjenigen, durch welchen und in welchem ſie zu erlangen war, fiel er der extremſten Verböſerung anheim.[3]

---

[1] 2 dist. 5, qu. 2, n. 8 ff.

[2] Debuit libera voluntas moderari affectionem quantum ad istas circumstantias, quas recta ratio habuit ostendere; quia beatitudo debuit minus appeti sibi quam Deo, et debuit appeti pro tempore, pro quo Deus voluit, et ex meritis, pro quibus Deus voluit eam debere appeti. Ergo si aliquo istorum modorum sequebatur affectionem commodi, non moderando eam per justitiam h. e. per infusam, si habuit, vel acquisitam, vel innatam sive naturalem, quae est ipsa libertas, peccavit. L. c., n. 9.

[3] Primo inordinate concupito ... inordinate ulterius concupivit sibi aliquod bonum, scil. excellentiam respectu aliorum, et habuit inordinata nolle, nolendo sibi opposita eorum, quae concupivit, puta nolendo beati-

Die Sünde Adams unterscheidet sich von der Sünde des Engels dadurch, daß sie nicht in ungeordneter Selbstliebe, sondern in ungeordneter Liebe zu der ihm beigesellten Gattin ihre Wurzel hatte. Dieser Unterschied des beiderseitigen Sündigens ist im Wesensunterschiede zwischen Mensch und Engel gegründet; da Adam seinem Wesen nach tiefer gestellt war als die Engel, so konnte er auch nicht so schwer wie diese sündigen, namentlich konnte seine Sünde nicht aus ungeordneter Selbstliebe urspringen.[1] Die ungeordnete Gattenliebe, durch welche Adam sich zur Sünde verleiten ließ, war ferner keine libidinose, aus einem unreinen Begehren entspringende Liebe, da es im Urzustande des Menschen eine Libido überhaupt noch gar nicht gab; endlich war die Handlung, zu welcher er sich verleiten ließ, nämlich der Genuß der Frucht, keine ihrer Natur nach unsittliche Handlung, sondern nur durch ein besonderes, zur Prüfung des Gehorsams der Protoplasten erlassenes Gebot verpönt. Adam verfehlte sich durch seine Nachgibigkeit gegen das Weib nicht direct gegen das Gebot der Gottesliebe, und auch gegen das Gebot der Nächstenliebe nur durch ein Ueberschreiten des richtigen Maaßes, was minder schwer gefehlt ist als der Mangel an Liebe oder der positive Haß als directes Gegentheil der schuldigen Nächstenliebe; die Handlung, zu welcher er sich verleiten ließ, war ihrer inneren Beschaffenheit nach völlig indifferenter Natur, so daß sie, von dem speciellen sie verpönenden Verbote abgesehen, selbst mit der geringsten Verletzung einer natürlichen Sittlichkeitsregel nicht in Vergleich kommt. Schwerer als Adam fehlte Eva, welche zum Gelüsten nach Gleichsein mit Gott sich verleiten ließ; indeß wird die Verantwortlichkeit ihres Handelns durch jene Adams überwogen, der als Mann über das Weib gestellt und zu einem

---

tudinem sibi minus inesse quam Deo in se, sive quam Deum esse, vel nolendo exspectare beatitudinem usque ad terminum viae, vel nolendo eam habere ex meritis, sed ex se, et ex consequenti, nolendo subesse Deo, et tandem nolendo Deum esse, in quo tanquam in summo malo consummata videtur malitia. Sicut enim formaliter nullus actus est melior, quam Deum diligere, ita nullus pejor est, quam Deum odire. L. c., n. 13.

[1] Primum peccatum Adae non fuit ex immoderato amore sui, sicut primum peccatum angeli. Angelus per essentiam suam intelligit se primo, et homo prius intelligit aliam quam se, et utitur objecto sensibili in sui cognitione. Primum ergo peccatum hominis non potuit esse immoderatus amor sui, sed secundum quod dicit Augustinus (Gen. ad lit. XI, c. 42) immoderatus amor amicitiae uxoris. 2 dist. 21, qu. 2. n. 2.

höheren Grade von Umsicht und Selbstständigkeit des Willens befähiget war, überdieß auch einer Versuchung leichtester Art unterlag, indem er sich zu einer Handlung verleiten ließ, zu welcher keinerlei Anreiz in seiner Natur lag. Seine Schuld ist um so größer, weil die Erhaltung der Justitia originalis für das ihm entstammende Geschlecht von seinem Verhalten, nicht von jenem Evas abhängig war, während Eva, wenn sie allein sündigte, jene Gerechtigkeit nur für sich allein verlieren konnte. Hat sie also auch formaliter schwerer gesündiget als Adam, so ist doch accidentaliter die Sünde und Schuld Adams die größere.

Alexander Halesius[1] und Thomas Aquinas[2] behaupten die Undenkbarkeit einer läßlichen Sünde während der Dauer des Standes der ursprünglichen Gerechtigkeit; jede, auch die geringste Sünde hätte zum Verluste der Justitia originalis führen müssen. Duns Scotus gibt die Summa rectitudo des Urzustandes zu, will aber, daß man sie als jene fasse, welche dem ersten Menschen als Zeitmenschen möglich war; der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde behaupte für das gesammte seiner Natur nach unvollendete Dasein des Zeitmenschen sein denknothwendiges Recht.[3] Wenn ferner gesagt wird, die Verderbung der Menschennatur habe nur mit der Desordination der höheren Kräfte im Menschen beginnen können, weil die Desordination der niederen Kräfte erst in Folge der Desordination der höheren eintreten konnte, daher diese ihrer Natur nach eine folgenschwerste, tiefstverschuldete sein müsse, so sieht Duns Scotus auch hierin eine Uebertreibung.[4] Der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde besteht darin, daß die erstere eine Auflehnung gegen etwas Gebotenes,

[1] Summ. theolog. II, qu. 103, mbr. 6.

[2] 2, 1 qu. 89, art. 3.

[3] Mortale plus repugnat quoad intentionem et quoad necessitatem illi rectitudini non solum habituali sed etiam actuali, quam venialis obliquitas, quia illa potuit stare cum summa rectitudine habituali tunc possibili viatori, sicut cum certitudine intellectus de aliqua conclusione potest stare opinio de alia, quia non repugnant; et forte etiam non repugnabit actuali, sicut nunc actum maximum et valde excellentem potest sequi aliqua vana gloria, quae est peccatum veniale, nec veniale illud tolleret meritum istius actus sic meritorii. 2 dist. 31, qu. 1, n. 4.

[4] Non omnis desordinatio in virtute superiori est peccatum mortale; nam levis motus per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei est deordinatio in portione vel virtute superiori . . . et tamen non omnis motus levis est ibi peccatum mortale, licet in superiori virtute sit gravius peccatum quam in inferiori. Ibid.

also mit Rücksicht auf die sittlichen Lebenszwecke Nothwendiges, letztere eine Vernachlässigung dessen, was als zweckdienlich nicht befohlen sondern gerathen ist, in sich schließt;[1] dieser Unterscheidung zufolge waren im Urzustande Verfehlungen möglich, die nicht unmittelbar den Verlust der Gerechtigkeit nach sich zogen, wenn sie auch eine Verzögerung der Erreichung des letzten höchsten Zieles zur Folge haben mußten.

Die Justitia originalis, deren Verlust Adam durch seine Sünde sich und dem ihm entstammten Geschlechte zuzog, war ein übernatürliches Geschenk, kraft dessen der vollkommene Einklang aller Seelenkräfte erwirkt wurde, so daß die sinnliche Natur sich nicht gegen das maaßgebende Wollen der höheren Natur auflehnte, oder wenigstens ohne Schwierigkeit und widerwilliges Sträuben von der höheren Natur geregelt und geleitet werden konnte.[2]

Es muß dem menschlichen Willen eine übernatürliche Qualität eigen gewesen sein, welche es ihm möglich machte, sich ohne Anstrengung und Selbstüberwindung von den Gegenständen des sinnlichen Begehrens abzuwenden, weil ihm das Ziel des geistigen Begehrens viel größere Reize bot. Somit wäre die Justitia originalis primär in der Lebendigkeit und Energie der sieghaften Freude an dem Objecte des höheren geistigen Begehrens zu suchen; nebenbei hält es Duns Scotus für zulässig, noch andere übernatürliche Dona anzunehmen, durch welche die sinnlichen Begehrungskräfte von den natürlichen Objecten ihres Begehrens abgelenkt und auf das Object des geistigen Begehrens hingelenkt wurden, obschon ihm eine derartige Annahme nicht schlechthin nothwendig dünkt.[3] Daß die Justitia originalis un-

[1] Peccatum mortale est deordinatio opposita ordinationi, sine qua finis non potest sequi aliquo modo; quae quidem ordinatio habet praeceptum, contra quod ordinatio fit; et ideo omnis desordinatio cadens sub praecepto avertit a fine necessario. Sed alia est ordinatio, quae potest esse respectu finis sequendi, quae non est necessaria sed utilis, quae non est de praecepto sed potius de consilio; et deordinatio opposita huic est peccatum veniale, nec facit cadere a fine necessario, sed facit, quod actus non procedat meliori modo quo potest. L. c., n. 3.

[2] 2 dist. 29, n. 4.

[3] Si voluntas abstinet delectabiliter a condelectando potentiae inferiori, totus homo delectabiliter abstinet a delectabili appetitus sensitivi inferioris; non autem totus homo cum tristitia abstinet, si vis illa inferior abstinet cum tristitia. Hoc enim convenit homini simpliciter, quod ei convenit secundum potentiam superiorem; nec propter hoc ab eo negatur, etsi non conveniat ei secundum potentiam. Ibid.

mittelbar durch sich selber auch die Unsterblichkeit des Leibes gewirkt hätte, wie Thomas lehrt,[1] kann Duns Scotus nicht zugeben; denn der irdische Menschenkörper ist und bleibt seiner Natur nach auflöslich, und es hätte ohne anderweitige Vorkehrungen nothwendig der Moment kommen müssen, in welchem zufolge der Erschöpfung des Humidum radicale durch die Action der natürlichen Lebenswärme der Tod hätte eintreten müssen. Wol aber läßt sich denken, daß die im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit Verharrenden früher von der Erde hinweggenommen worden wären, ehe das natürliche Todesloos sie ereilen konnte; auch würden alle den Tod beschleunigenden oder gewaltsam herbeiführenden Ursachen hinweggefallen sein, theils wegen Unterlassung aller Handlungen, welche Leben und Gesundheit bedrohen, theils wegen des besonderen göttlichen Schutzes gegen die Vergewaltigung durch böse Geister oder böse Menschen, theils wegen der Immunität des ursprünglichen Menschen von Bedrohungen und Schädigungen durch die Thierwelt. Endlich ist auch der conservirende Einfluß des ursprünglichen Menschenaufenthaltes in Rechnung zu bringen, des Paradieses nämlich, welches die allergünstigsten Bedingungen langjähriger Lebensdauer darbot.[2]

Durch Adams Sünde gieng die Justitia originalis nicht blos ihm, sondern dem gesammten ihm entstammenden Geschlechte verloren. Die Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit wird jedem Adamssprossen als Sünde angerechnet, weil jeder diese Gerechtigkeit haben sollte, und dieselbe in Adams Person auch wirklich dem gesammten Geschlechte verliehen wurde.[3] Sie ist durch die Voluntas Dei antecedens dem Adam formaliter verliehen worden, und würde, so weit es von Gott allein abhieng, ohne specielle Gnadenverleihung auch auf alle Adamssprossen übergegangen sein, wenn nicht durch Menschenschuld ein Hinderniß dieses Uebergehens gesetzt worden wäre. Sie constituirte den gesollten Stand der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, dessen Mangel

[1] Scilicet propter aliquam qualitatem supranaturalem traditam animae in statu illo, quae quidem conservasset corpus a corruptione. Non tamen video, quod illa qualitas posset facere, quod tale corpus non pateretur a contrario; et sic tantum potuisset pati, quod fuisset mortuum, nec aliquid morti repugnans necessario includebatur in innocentia. L. c., n. 2.

[2] Die Frage über die Lage des Paradieses läßt Scotus (2 dist. 18, qu. 2) gleich Roger Baco (vgl. unsere Abhandlung über Baco's Kosmologie u. s. w., S. 114 f.) unentschieden.

[3] 2 dist. 22, n. 8 ff.

Gott als Sünde anrechnen muß; da Gott sie verlieh, so sollte sie vorhanden sein,[1] und ihr Nichtvorhandensein constatirt einen von Adam ererbten Stand der Sünde, welcher als ein vermöge der Abstammung von Adam überkommener Peccatum originis heißt. Man beanständet den Ausdruck Peccatum, weil jede Sünde etwas Willentliches sein müsse; man übersieht jedoch, daß Willentliches und Selbstgewolltes nicht identische Begriffe sind.[2] Eben so unzulänglich ist die Einrede, daß das Unvermeidliche nicht Sünde sein könne, das Vorhandensein des Peccatum originis aber den Abkömmlingen Adams unvermeidlich eigne; sie beweist nur, daß das Peccatum originis kein Peccatum actuale sei.[3]

Man hat am Peccatum originis ein doppeltes Moment zu unterscheiden, das formale und das materiale. Das formale Moment, oder dasjenige, wodurch das Wesen des Peccatum originis constituirt wird, ist die Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit,[4] also nicht die Concupiscenz, die etwas rein Natürliches ist und nicht dem Willen, sondern der Sinnlichkeit angehört, und überdieß auch in den von der Sündenschuld durch die Verzeihungsgnade Gereinigten nicht ausgelöscht ist. Das materiale Moment des Peccatum originale ist die Verpflichtung zum Besitze der Justitia originalis, indem diese

[1] Ratio debiti tam ex parte doni quod debetur, quam ex parte voluntatis quae debet, ipsa ratio dantis, qui dat donum receptum et dat voluntati recipienti; ergo datio ejusdem rationis sufficit ad hoc quod voluntas sit debitrix, qualis sufficit ad hoc, quod donum sit debitum, sufficit datio voluntate antecedente, sive virtualiter dare, licet non in se formaliter; ergo ad hoc quod voluntus sit debitrix, sufficit similis datio facta illi voluntati. L. c., n. 11.

[2] Voluntarium potest accipi vel pro eo, quod est in voluntate, vel prout communiter sumitur et magis proprie pro eo quod est in voluntatis potestate, ut est activa. Primo modo istud peccatum posset dici voluntarium, quia ipsum sicut quodlibet peccatum est in voluntate, ubi solum nata est esse injustitia secundum justitiam sibi oppositam. Secundo modo peccatum non oportet esse voluntarium ipsi habenti, sed ei vel alii, a quo contrahitur istud peccatum. L. c., n. 14.

[3] Peccare potest esse vel elicere actum peccandi vel habere peccatum. Primo modo potest concedi illa auctoritas, quia parvuli non eliciunt actum peccandi, quia illud peccatum non est eis actuale, sed tantum contractum a parentibus. Secundo modo propositio est falsa, nisi intelligatur in generali sic, quod nec in se ipso vitari potest, nec in illo per quem contrahit peccatum. Ibid.

[4] 2 dist. 30, qu. 3.

nach Gottes vorausgehendem Willen von Adam, dem sie zuerst verliehen war, auf alle Nachkommen desselben übergehen sollte. Das materiale Moment des Peccatum hat sonach eine positive Ursache, ja sogar eine doppelte;[1] für die Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit läßt sich allerdings nur eine negative Ursache anführen, nämlich das Nichtverleihen von Seite Gottes, welches aber seinerseits selbst wieder in Adam's Sünde als Causa demeritoria gegründet ist.

Das Peccatum originale für sich allein kann blos eine Poena damni, keineswegs eine Poena sensus nach sich ziehen, weder eine poena sensus exterioris, da die ungetauft verstorbenen Kinder sich durch keine ungeordnete sinnliche Begierlichkeit actuell versündigen konnten, noch eine poena sensus interioris, da die Tristitia einer murrenden Auflehnung gegen die göttliche Anordnung gleich käme, und in ihnen, die gar nicht zum actuellen Wollen gelangten, absurder Weise eine ungeordnete Willensdisposition involviren würde. Eine Traurigkeit über Nichterlangung der übernatürlichen Seligkeit würde als Stimmung der Hoffnungslosigkeit der Verzweiflung gleichkommen, welche unter allen Peinen der Verdammten die größte ist; und abgesehen hievon wäre die Tristitia ein viel größeres Leiden, als der sinnliche Schmerz, dessen sie durch das Urtheil des gerechten Gottes überhoben sind. Es fehlt ihnen vielmehr nicht an den Freuden einer natürlichen Seligkeit, insbesondere nicht an den Freuden natürlicher Erkenntniß, welche sich zufolge des Wegfalles der für uns Zeitmenschen bestehenden Hindernisse vollkommener entwickeln können muß, als es für uns in diesem Zeitleben möglich ist; selbstverständlich fallen für sie auch jene Hindernisse der Erkenntnißthätigkeit weg, welche für die zur Poena sensus Verdammten vermöge der Incarceratio[2] bestehen. Von den Freuden der übernatürlichen Seligkeit haben sie entweder überhaupt keine Kenntniß, daher sie das Entbehren derselben nicht betrüben kann; oder sofern sie eine Kenntniß von derselben haben, so werden über den Mangel derselben sich nicht betrüben, indem sie der

[1] Debitum istud est a Deo statuente legem istam: „Do justitiam tibi Adae et omnibus filiis tuis naturalibus, do eadem ratione quantum est ex parte mea", et ideo ex hac datione tenentur omnes eam habere; et ex parte propagantis, per cujus actionem iste est naturalis filius Adae. Ergo hoc debitum per nullas rimas ignotas intrat, sed per istas duas causas positivas. **2 dist. 32, n. 15.**

[2] Siehe oben S. 409.

göttlichen Anordnung sich willig unterwerfen, und nebstdem auch sich bewußt sind, dieselbe nicht durch selbsteigene persönliche Verschuldung verwirkt zu haben.

Das Peccatum originis fordert zu seiner Beseitigung etwas, wodurch die Carenz der gesollten Gerechtigkeit aufgehoben wird;[1] dies ist die Gnade, welche zwar in Bezug auf eine gewisse accidentelle Bedingung den Menschen mit Gott als letztem Zwecke nicht so innig wie die Justitia originalis, dem Wesen nach aber inniger verbindet. Demnach wird der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit durch die Taufgnade vollkommener aufgehoben, als es durch Restituirung in den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit möglich wäre; und die Carenz der letzteren hört auf eine Schuld zu sein, weil diese durch die Verleihung der Taufgnade bezahlt und in die Verpflichtung, ein von der Justitia originalis verschiedenes Donum zu besitzen, verwandelt ist. Dieses Donum ist der Habitus charitatis, welcher formaliter mit dem Habitus gratiae identisch ist,[2] und den Menschen zu Handlungen befähiget, welche für das ewige Leben verdienstlich sind.

Obschon der des Habitus gratiae ermangelnde Mensch außer Verbindung mit Gott steht, und nichts für das ewige Leben Verdienstliches wirken kann, so darf ihm deßungeachtet nicht das Vermögen, durch sein Thun und Lassen den göttlichen Geboten zu entsprechen, aberkannt werden.[3] Der des Habitus gratiae ermangelnde Mensch ist eben einfach der auf seine natürlichen Kräfte reducirte Mensch, der als solcher einen freien Willen hat; dieser freie Wille wäre ein leerer Name, wenn dem Menschen das Vermögen abgienge, den göttlichen Geboten zu entsprechen. Die Forderung, die göttlichen Gebote zu erfüllen, besteht auch für den der Gnade beraubten Menschen, sei es, daß er derselben niemals theilhaft geworden oder der-

[1] 2 dist. 32, n. 13.

[2] Charitas dicitur, qua habens eam habet Deum carum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem seu diligentem, non autem dilectum ..... Possumus concedere, quod licet idem absolutum sit in anima, qer quod anima diligit Deum, et per quod acceptatur speciali acceptatione a Deo et ordinatur ad beatitudinem, alia et alia ratio est in isto absoluto .... nec tamen ista distinctio rationum vel non convertibilitas concludit, quod ubi concurrunt in eadem anima gratia et charitas, quod sint distincta secundum formam. 2 dist. 27, n. 4.

[3] 2 dist. 28.

selben durch eigene Schuld wieder verlustig gegangen sei; ebenso fest steht aber, daß Gott nicht das Unmögliche gebiete. Also muß es dem im Stande todsündlicher Verschuldung befindlichen Menschen möglich sein, die göttlichen Gebote zu befolgen; es wäre ja sonst dem gefallenen Menschen unmöglich, sich zum Empfange der Heilsgnade zu disponiren. Auch wäre es ungerecht, die mitunter nicht aus dem Motive der übernatürlichen Liebe hervorgegangenen Erfüllungen der göttlichen Gebote an Jenen, welche im Stande der Gnade sich befinden, als gute Handlungen gelten zu lassen, während dieselben Handlungen an den der Gnade Beraubten nicht als gute Handlungen gelten sollten, wenn sie auch aus denselben Motiven natürlicher Güte hervorgegangen wären. Obschon indeß Duns Scotus die Möglichkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote durch den der Gnade ermangelnden Menschen vertritt, so besteht diese Möglichkeit nach seinen eigenen Erklärungen doch nur an sich und abgesehen von den concreten Verhältnissen und Bedingungen des sittlichen Handelns und Wirkens. Obschon nämlich der Mensch das Gebot, Gott über Alles zu lieben, aus sich allein zu erfüllen im Stande sein muß, da dieß ein natürliches Gebot ist, so kommt es doch im Verhalten diesem Gebote gegenüber zu einem entscheidenden Momente, in welchem der Mensch entweder der in Folge der Erweckung des schuldigen Liebesactes ihm angebotenen Gnade sich hingibt und in den Stand der Gerechtigkeit versetzt wird, oder aber, wofern er die Anregungen der Gnade von sich weist, eben dadurch sich zum Tode versündiget. Dieser kritische Moment tritt bei allen Menschen ein; auch die Heiden haben für oder wider die Anregungen der von Gott ihnen angebotenen Gnade sich zu entscheiden, und sind, wofern sie derselben widerstreben, unvermögend zur Erfüllung aller natürlichen Gerechtigkeit.[1] Auch läßt sich die natürliche Gerechtigkeit der Heiden nicht außer aller Relation zum christlichen Heilsglauben denken;[2] und diese

[1] Si non erant obligati ad legem Moysi nisi filii Israel, alii gentiles potuerunt juste vivere servando legem naturae; et tunc ipsi facti sunt sibi ipsis lex, i. e. per legem naturae scriptam in cordibus eorum interius direxerunt se recte vivendo, sicut Judaei per legem scriptam; sed isti non bene vixerunt sine omni gratia, quia gratia potuit esse in eis supposita hypothesi. L. c., n. 8.

[2] Sicut creator est principium essendi in natura condita, ita et redemtor est principium reparationis in natura lapsa; ergo nullus potest recreari sine recreatore et redemtore, sicut nec esse sine creatore. Sicut igitur fides de creatore semper fuit necessaria ad salutem, ita fides redemtoris semper fuit

wenn auch noch so unvollkommene Relation schloß auch bereits eine, wenn schon unvollkommene Selbstbeziehung der tugendhaften Heiden auf Gott als übernatürliches Ziel und Object des menschlichen Thuns und Strebens in sich, so daß auch in dieser Beziehung alle wirkliche Tugend und Gerechtigkeit dem Boden der reinen Natürlichkeit enthoben erscheint. Die natürliche Gerechtigkeit fordert die Uebung aller sogenannten moralischen Tugenden; da aber die Acte dieser Tugenden nur durch die Acte der theologischen Tugenden ihre nothwendige Beziehung auf den absoluten Zweck erlangen, so konnte auch die natürliche Gerechtigkeit der Heiden einer wenigstens unvollkommenen und theilweisen Uebung der Acte des Glaubens nnd der Liebe niemals ermangeln.[1]

Es ist eine natürliche Pflicht, Gott über Alles zu lieben;[2] und eben so gewiß ist, daß sich der Act dieser schuldigen Liebe vollkommener üben läßt in Kraft eines Habitus dieser Tugend, als durch das bloße Vermögen des Willens ohne charitativen Habitus. Daß dieser nur durch übernatürliche Gnadenspendung erlangt werden könne, läßt sich durch bloße Vernunftgründe eben so wenig strenge erweisen, als dasselbe sich von den Tugenden des Glaubens und Hoffens erweisen läßt; es ist aber kirchlicher Glaubenssatz, daß Glaube, Hoffnung und Liebe eingegossene Tugenden seien, und es ist auch angemessen dafürzuhalten,

---

necessaria ad salutem post lapsum generis humani. Sed illa fides mediatoris potest esse explicita .... sed sic explicite credere in redemtorem non fuit necesse pro omni statu, sed hoc idem potuit credi magis confuse, scil. quod Deus ordinaret aliquam viam redemtionis. ... Habentes legem Mosaicam tenebantur credere magis explicite quam non habentes, quia ipsi habuerunt fidem redemtoris magis explicite traditam in Prophetis et Psalmis. 3 dist. 25, qu. 1, n. 9.

[1] Sicut actus virtutum moralium fuerunt necessarii cuilibet salvando, sic actus praecepti affirmativi sunt necessarii, qui obligant semper, sed non pro semper sed pro aliquando, quando scil. concurrunt debitae circumstantiae, scil. quando, propter quid, sicut oportet et quomodo etc. Et sic actus virtutum theologicarum sunt pro aliquando necessarii, quia actus virtutum moralium non ordinantur in finem, nisi per actus theologicarum. Unde sicut quilibet tenetur diligere Deum pro omni statu, si habuerit usum rationis, et hoc pro aliquando, quando scil. circumstantiae debitae diligendi Deum concurrunt, ita eodem modo dicendum est de actu fidei, quod habens usum rationis pro omni statu tenetur credere in unum Deum factorem coeli et terrae, et hoc pro aliquando. L. c., n. 3.

[2] 3 dist. 27, n. 2.

daß die unmittelbar auf Gott bezüglichen Acte der menschlichen Seele unmittelbar durch Gott causirt werden, indem der edelste und vornehmste Theil der Seele nur unmittelbar durch Gott selbst seine Vollendung erlangen zu können scheint.[1] Ex puris naturalibus Gott über Alles lieben zu können, muß wenigstens für den Urstand des gottgeschaffenen Menschen beansprucht werden;[2] aus Aristoteles könnte man dieses Vermögen sogar für den Menschen im Stande der gefallenen Natur zu beweisen sich versucht fühlen.[3]

Der Habitus charitatis ist ein von den beiden anderen eingegossenen Tugendhabitus des Glaubens und Hoffens verschiedener Habitus,[4] welcher formaliter mit der Heilsgnade identisch ist.[5] Das Verhältniß der Charitas zur gläubigen Hoffnung ist jenes der Affectio justitiae zur Affectio commodi; die Charitas ist die Vollendung des auf das Gerechte als solches gerichteten Willens. Die Liebe zu Gott über Alles um seiner selbst willen[6] kann in doppeltem Sinne verstanden werden, extensiv und intensiv. Extensiv Gott über Alles lieben heißt, lieber wollen, daß alles Andere außer Gott nicht sei, als daß er nicht sei; intensiv Gott über Alles lieben heißt, das Bene esse Gott inniger wünschen als irgend einer Creatur. Gott wird nur dann, wenn er extensiv und intensiv über Alles geliebt wird, in Wahrheit über Alles geliebt. Eine solche Liebe zu Gott ist dem zeit-

[1] L. c., n. 19.

[2] L. c., n. 15.

[3] Vult Philosophus (9 Ethic.), quod fortis politicus secundum rectam rationem debet se morti exponere pro bono reipublicae; Philosophus tamen non ponebat talem habiturum aliquod praemium post vitam .... Secundum autem rectam rationem magis diligendum est bonum divinum, quam bonum alicujus particularis; igitur secundum rectam rationem quilibet debet velle se non esse propter bonum divinum. L. c., n. 13.

[4] Haec virtus distincta est a fide, quia actus ejus non est credere similiter a spe, quia actus ejus non est concupiscere bonum amantis, sed tendere in objectum secundum se, etiamsi per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas ejus ad amantem. 3 dist. 27, n. 2.

[5] Gratia formaliter est virtus, quae est charitas; et quaecunque excellentiae attribuuntur gratiae et charitati, et e converso; utraque enim formaliter aequaliter dividit inter filios regni et perditionis (Civ. Dei XV, c. 18), utraque est etiam forma virtutis, et neutra potest esse informis; utraque etiam conjungit ultimo fini perfecta conjunctione, qualis potest esse in via; et si poneretur distincta, altera superflueret, quia reliqua sufficeret. 2 dist. 27, n. 3.

[6] Haec est ratio charitatis, scil. quod est amicitia Dei, ut est in se bonum. 3 dist. 31, n. 7.

lichen Erdenmenschen möglich, obschon nur in unvollkommener Weise, weil das Lieben ex toto corde, ex tota anima etc. eine Sammlung der seelischen Kräfte des Menschen heischt, die in diesem Zeitleben nur unvollkommen erreicht wird.

Die Charitas ist wesentlichst eine Liebe Gottes um seiner selbst willen.[1] Gott kann nur als absolut vollkommene Wesenheit dasjenige Object sein, wodurch das Begehren des intellectiven Willens vollkommen befriediget wird; dieses Begehren bliebe unerfüllt, wenn Gott nicht als absolut vollkommenes Wesen Gegenstand der Liebe wäre. Dazu tritt als weiteres secundäres Liebesmotiv die huldreiche göttliche Liebe, deren Erweisungen der Mensch mit dankbarer Gegenliebe zu erwiedern sich angetrieben fühlt.[2] Nur in uneigentlicher Weise kann Gott endlich auch, sofern er Objectum beatificum ist, als Object der Charitas genommen werden, weil die Beatification dem Acte der Liebe erst nachfolgt, somit nicht eigentlich eine Ratio formalis desselben constituirt.[3] Damit besteht indeß ganz wohl zusammen, daß die Liebe erst in den zur seligen Vereinigung mit Gott Gelangten eine ganz vollkommene und von jenen Mängeln frei ist, die ihr aus dem vorhin angeführten Grunde im zeitlichen Erdendasein anhaften. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind indeß etwas Accidentelles im Verhältniß zum Wesen der Charitas; die Charitas ist vollkommen, wenn dem Liebenden das Object der Charitas präsent ist; unvollkommen bleibt sie, so lange ihr das Object noch nicht präsent geworden ist. Dadurch, daß die Unvollkommenheit des zeitlichen Liebesactes etwas Accidentelles ist, unterscheidet sich dieser vom zeitlichen Hoffnungs-

---

[1] 3 dist. 27, n. 7 ff.

[2] Sicut in nobis primo amatur aliquis propter bonum honestum, secundo quia scitur redamans, illa redamatio in eo est specialis ratio amabilitatis in eo, alliciens ad amandum alia, quam propter bonum honestum: ita in Deo non sola bonitas infinita vel haec natura ut haec natura allicit ad amandum, sed quod haec bonitas amaverit me communicando se mihi, secundario hoc allicit; et in isto gradu amabilitatis potest poni omne illud, in quo invenitur ratio amabilitatis, et potest se demonstrare redamare, sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum. L. c., n. 8.

[3] Impropriissime dicunt dicentes Deum, inquantum est objectum beatificum, esse objectum charitatis, si intelligant per beatificum respectum actualem, inquantum scil. terminat respectum actus beatificandi. Si autem intelligant respectum aptitudinalem, tunc illa non est ratio determinandi, nisi quia natura est ratio determinandi. L. c., n. 9.

acte, der seiner Natur nach eine Imperfection in sich schließt; und der Grund dieser Imperfection liegt darin, daß er Gott nur als Objectum absens zum Gegenstande haben kann.[1] Darum muß der Habitus spei gleich dem Habitus fidei als etwas der zeitlichen Unvollkommenheit Angehöriges dereinst vergehen, wie er denn schon an sich, obwol gleich der Charitas eine Virtus appetitiva, darin von der Charitas wesentlich unterschieden ist, daß dasjenige, was in der Charitas bloß ein secundäres Moment ist, nämlich die Beziehung auf Gott als Bonum commodum, das specifische Wesen des Habitus spei ausmacht.[2]

Bei dem Umstande, daß Gnade und Charitas formaliter dasselbe sind, mußte Scotus die Behauptung des Lombarden, daß die Charitas mit dem heiligen Geiste identisch sei, einer besonderen Prüfung werth erscheinen. Der Lombarde lehrt, daß der heilige Geist den Willen zu den für das ewige Leben verdienstlichen Acten auf andere Art bewege, als zu den Acten des Glaubens und Hoffens, nämlich nicht durch Vermittelung eines der Seele verliehenen übernatürlichen Habitus, sondern unmittelbar durch sich selbst. Scotus sucht zu zeigen,[3] daß der Lombarde nicht den charitativen Habitus schlechthin leugnen wolle; seine wahre Meinung sei vielmehr diese, daß die Einwohnung (habitatio) des heiligen Geistes unmittelbar selber jener Habitus sei, der den Willen zu den Liebesacten bewege, während die Habitus des Glaubens und Hoffens durch übernatürliche Perfectionen der intellectiven und volitiven Potenz causirt werden müssen; damit soll die Präeminenz des charitativen Habitus und seiner Acte vor den minder vollkommenen Habitus und Acten des Glaubens und Hoffens constatirt, und ersichtlich gemacht werden, wie die Liebe selbst dann nicht aufhören könne, wenn das Glauben und Hoffen vorübergegangen sein wird, ja gerade dann erst vollkommen walten müsse, wenn die Seele ganz und vollkommen Tempel Gottes durch die ihr einwohnende Gottheit geworden sein

[1] Spes non inclinat ad actum tendendi in bonum commodum absolute, sed ad actum imperfectum ex absentia objecti, ita quod illa imperfectio non accidat actui, inquantum est hujus habitus, sed sit de ratione ejus. Charitas autem est principium et habitus tendendi in Deum, ut est bonum in se, ita quod actui, ut est ejus, accidat perfectio et imperfectio ex praesentia vel absentia objecti; sed ad actum perfectum inclinat ex praesentia objecti, et ad actum imperfectum ex absentia. 3 dist. 31, n. 8.

[2] Vgl. oben S. 421., Anm. 4.

[3] 1 dist. 17, qu. 3, n. 30 f.

wird. Daß die in solcher Art aufgefaßte Ansicht des Lombarden der selbsteigenen Anschauung des Scotus nicht ferne stehe, geht aus dem oben Gesagten hervor; ja Duns Scotus geht noch weiter, und stellt den Satz auf, daß Gott de potentia absoluta die Seele in puris naturalibus selig machen könne. Es ist sonach einzig auf Rechnung der Potentia ordinata Gottes zu setzen, daß die Seele um eines in ihr creirten übernatürlichen Habitus willen vor Gott als der Freundschaft und Seligkeit werth erscheint.[1] Dem Einwand gegenüber, daß für diesen Fall das Mereri nicht in die Macht des Merens gegeben sei, macht Scotus bemerklich, daß das Können des Merens die denknothwendige Unterlage der completa ratio meriti als Causa dispositiva derselben constituire;[2] da ferner der meritorische Act ein Act der freithätigen Willenspotenz sei, so könne man nicht sagen, daß Gott zufolge der von seiner Anordnung abhängigen Acceptation des meritorischen Actes der eigentliche Merens sei.[3] Das Wahre ist vielmehr, daß von einem Meritum überhaupt nur beziehungsweise die Rede sein könne, sofern nämlich Gott von Ewigkeit her gewollt hat, daß ein von ihm vorhergesehener Act als verdienstlich für das ewige Leben gelten solle; denn an sich hat keine menschliche Handlung auf ewigen Lohn Anspruch, und demzufolge ist jede göttliche Prämiation verdienstlicher Handlungen eine Praemiatio ultra condignum. Das Denknothwendige im Begriffe eines supranaturalen Habitus justitiae reducirt sich für Duns Scotus auf den Begriff einer Acceptatio habitualis;[4] Alles was man zur Begründung einer anderweitigen

---

[1] Ratio meriti complete est ex ordinatione voluntatis divinae illius actus ad praemium. L. c., n. 25.

[2] Actus qui est meritum, est in potestate mea supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam; sed completio in ratione meriti non est in potestate mea nisi dispositive; tamen sic dispositive, quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum, sicut semper sequitur animatio ad organizationem factam a causa naturali. Ibid.

[3] Licet principalius i. e. ultimum et completivum in merito sit a Deo, non sequitur tamen: ergo Deus meretur; quia meritum est actus potentiae liberae et secundum inclinationem gratiae elicitus, acceptus Deo ut praemiabilis beatitudine; et ita mereri est sic agere; Deus autem non sit agit. Ibid.

[4] Ultra omnes conditiones praedictas (Aufzählung derselben in der nächstfolgenden Anmerkung) creditur esse una conditio in actu, videlicet quod est

Auffassung dieses Habitus als einer übernatürlichen Steigerung des menschlichen Könnens herbeizieht, lässt sich theils nicht erweisen, theils auf andere Art erklären; überdieß würde eine derartige über das Maaß nüchterner Besonnenheit hinausgehende Auffassungsweise zu dem glaubenswidrigen Satze führen, daß sich der Mensch im sicheren Besitze der Charitas wissen könne.[1] Damit soll indeß nicht gesagt sein, daß dieser supranaturale Habitus nicht auch eine active Macht im Menschen sei; widrigenfalls wäre der augustinische Spruch unwahr, daß die Gnade zum freien Willen wie der Reiter zum Pferde sich verhalte, und müßte es für möglich gehalten werden, daß der Mensch ohne jenen Habitus Gott innigst lieben könne. Aber die Hauptbedeutung desselben liegt doch darin, daß er die menschlichen Handlungen Gott wohlgefällig macht;[2] und nur aus diesem Gesichtspunkte lässt er sich als die primäre Ursache unserer Beseligung erweisen.

Diese Anschauung vom Wesen des Habitus gratiae ruht auf der allgemeinen Ansicht des Scotus über das Wesen des psychischen Habitus. Ohne sich gerade bestimmt für eine aus zweien von ihm als probabel zugelassenen Auffassungsweisen des psychischen Habitus zu entscheiden, bevorzugt er doch diejenige, welche dem Habitus die active Förderung einer Wirkungsweise zuschreibt, zu der die des Habitus entbehrende Potenz durch sich selber befähiget ist, während andererseits der Habitus für sich allein ohne Activität der Potenz eine Wirkung

---

acceptabilis Deo .... ex acceptatione speciali, quae est in voluntate divina: ordinatio hujus actus ad vitam aeternam, tanquam meriti condigni ad praemium. Hoc modo credimus etiam naturam nostram beatificabilem justam esse habitualiter acceptam; hoc est quando non actualiter operatur, adhuc tamen voluntas divina eam ordinat ad vitam aeternam tanquam dignam tanto bono secundum dispositionem, quam habet habitualiter in se. L. c., n. 22.

[1] Ex nullo actu quem experimur, nec ex substantia actus, nec ex intensione actus, nec ex delectatione sive facilitatione in operando, neque ex bonitate sive rectitudine morali actus possumus concludere, aliquem talem habitum supernaturalem inesse; quia quocunque istorum dato posset aliquis habens charitatem cognoscere certitudinaliter se esse in charitate; ex hoc scil., quod actum illum sibi experiretur inesse vel actum sic intensum sibi inesse vel sic delectabiliter vel faciliter inesse vel rectae rationi consonum esse. L. c., n. 21.

[2] Magis enim acceptatur actus ut dignus praemio, quia est elicitus a charitate, quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur. L. c., n. 27.

zu setzen außer Stande wäre.[1] Diese Auffassungsweise steht im Zusammenhange mit der Lehre des Duns Scotus, daß der Habitus als Virtus nicht das Wirkungsprincip der moralischen Güte einer bestimmten Handlung sei,[2] deren Richtigkeit vielmehr in ihrer Convenienz mit allen bei der sittlichen Handlung nach richtigem Einsehen in Betracht kommenden Umständen derselben besteht.[3] So ist auch jeder moralische Habitus ein Tugendhabitus nur insofern, als er im Einklange mit dem Intellectivhabitus der Prudenz steht.[4] Der mensch-

[1] Scotus erläutert dieß durch Vergleichung des Habitus mit dem physischen Schwerzuge: Si esset in lapide gravitas aliqua, quae non esset sufficiens principium activum respectu descensus deorsum, esset tamen partiale principium activum . . . . ista inquam gravitas diminuta cum alia potentia motiva principaliter movente ad descensum posset diminute agere, ita quod potentia alia motiva ex aequali conatu agente descensus esset velocior, qui causaretur ab ista potentia motiva et gravitate diminute intrinseca movente, quam ille, qui causaretur a sola potentia motiva extrinseca cum aequali conatu movente. Potentia tamen motiva extrinseca posset cum tanto conatu movere corpus neutrum, cujus nulla esset gravitas nec levitas, sicut illud corpus moveretur et a gravitate intrinseca et a potentia motiva extrinseca remisse agente. L. c., n. 6. — Die andere, von Scotus als probabel zugelassene Ansicht spricht dem Habitus die Bedeutung eines Activprincipes völlig ab, und wird von ihm so formulirt: Habitus tantum inclinat ad operationem quasi actus prior conveniens cum actu secundo, et determinans ad actum illum; sicut gravitas est actus prior determinans et inclinans ad determinatum ubi. 1 dist. 17, qu. 2, n. 12. Die Gründe, aus welchen Scotus die erstere Ansicht vorzieht, wurden bereits angegeben; sie beruhen auf dem theologischen Motive, der habituellen Gnade der Charakter eines wirksamen Agens zu wahren.

[2] Si habitus inquantum virtus esset principium activum bonitatis in actu, cum habitus non sit nisi virtus ex respectu, scil. ex conformitate ejus ad prudentiam (siehe oben S. 306, Anm. 1), ergo aliqua ratio relativa in habitu esset ratio principii activi, quod est impossibile. 1 dist. 17, qu. 3, n. 3.

[3] Sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figurae et coloris, et aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem: ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregationem debitae proportionis ad omnia, ad quae debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad objectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modum; et hoc specialiter, ut ista dicantur a recta ratione debere convenire actui. Ita quod pro omnibus possumus dicere, quod convenientia actus ad rationem rectam est, qua posita actus est bonus; qua non posita, quibuscunque aliis conveniat, non est bonus. Ibid.

[4] Ista qualitas, quae est materialiter virtus moralis, quae per hoc habet completive rationem virtutis moralis, quia coexistit prudentiae, se

lichen Prudenz, welcher jeder moralische Willenshabitus, um wirkliche Tugend zu sein, conform sein muß, entspricht in den Bethätigungen des charitativen Habitus die göttliche Genehmhaltung, welcher zufolge der Handelnde ein Gerechter vor Gott ist, und seine Handlungen als meritorische Acte gelten.

Vierzehntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie des Duns Scotus.

Die Incarnationslehre nimmt in der Theologia Contingentium den obersten Rang ein; wir wissen bereits, daß wenn Gott schaffen wollte, der Gottmensch Christus in der Schöpfung nicht fehlen durfte. Die Schöpfung ist nicht ohne Christus denkbar, obschon Christus ohne die Erschaffung aller anderen Dinge außer der Menschheit Christi denkbar ist.

Es handelt sich vor Allem um die Erhärtung der Denkmöglichkeit der Incarnation. Das Verhältniß zwischen Göttlichem und Menschlichem im Gottmenschen Christus ist eine Relatio ordinis, vermöge welcher das Menschliche in Christus auf das Göttliche real bezogen ist. Dieses Verhältniß ist weder ein Verhältniß des Causatum zum Causans, indem als Causans nur alle drei Personen dee Gottheit zumal angesehen werden können, noch ein Verhältniß des Posterius causatum zum Prius causatum, weil das göttliche Wort überhaupt kein Causatum ist. Es ist somit ein eigenartiges, von jedem anderen Ordnungs- und Dependenzverhältniß[1] verschiedenes Dependenzverhältniß, welches sich indeß einigermaßen durch das Verhältniß

habet ad prudentiam, quando inest sicut causa secunda ad primam; et hoc respectu ejusdem effectus communis eliciendi ab eis. Tunc enim prudentia est quasi causa prior et habitus moralis est quasi causa posterior; istae autem duae causae simul concurrentes ad actum eliciendum possunt ei tribuere bonitatem moralem, quam non posset solus habitus secundus sibi tribuere, si esset sine prudentia vel sine ratione recta. Tribuere quidem bonitatem moralem est tribuere conformitatem ad rationem rectam, et hoc tribuit qualitas illa non ex hoc quod qualitas solum, sed quia in causando coexistit prudentiae simul inclinanti. L. c., n. 14.

[1] Vgl. über diese anderen Dependenzverhältnisse oben S. 246 ff.

des Accidens zum Träger des Accidens erläutern läßt, von der Seite nämlich, als sich das Accidens als Naturaliter posterius zum Subjecte als Naturaliter prius verhält und als ein durch sein Subject Getragenes erscheint.[1] Diesem Verhältniß kommt das in Christi Person dargestellte Dependenzverhältniß einer menschlichen Natur zu einer göttlichen Person am nächsten; indem nämlich die menschliche Natur Christi zunächst nicht die göttliche Natur, sondern eine göttliche Person zu ihrem Terminus hat, steht dieses Verhältniß ganz außerhalb jenes eines Causatum zu seinem Causans.

Es soll nun erwiesen werden, daß das in der Person des Gottmenschen aufgezeigte Dependenzverhältniß auch ohne Widerspruch denkbar sei. Ein Widerspruch würde sich ergeben, wenn entweder überhaupt eine göttliche Person die menschliche Natur in der bezeichneten Weise nicht an sich nehmen könnte; oder wenn dieß einer bestimmten göttlichen Person unmöglich wäre. Ersteres wäre der Fall, wenn die göttliche Person durch Annahme der menschlichen Natur einer Zusammensetzung mit etwas anderem von ihr Verschiedenem unterworfen, oder zur bloßen Potenzialität herabgedrückt würde, oder sonst irgend einer Beschränkung sich zu unterziehen hätte. Nichts von allem Diesem ist der Fall; denn um den Terminus des erwähnten Dependenzverhältnisses abgeben zu können, ist nichts Anderes nothwendig, als dieß, daß die göttliche Person etwas an sich Unabhängiges sei, und von solcher Entität, wie sie zur Terminirung jenes Dependenzverhältnisses erforderlich ist. Man kann auch nicht sagen, es involvire einen Widerspruch, daß gerade diese und keine andere göttliche Person die menschliche Natur annehme; denn obschon die Terminirung einer Dependenz, welche das creatürliche Sein als solches betrifft, allen drei Personen gemeinsam ist, weil eben die göttliche Natur als solche das Terminans ist, so reicht doch für die Termination eines Dependenzverhältnisses, dessen

[1] Accidens ad substantiam sive ad subjectum suum duplicem habet habitudinem, scil. informantis ad informatum, et ista necessario includit imperfectionem in subjecto informato ... aliam habet ut posterius naturaliter ad prius, a quo dependet, non ut ab aliqua causa, quia si habet subjectum pro aliqua causa, habet ipsam pro causa materiali, et hoc est, inquantum informat ipsum. Si igitur istae duae habitudines accidentis ad subjectum ab invicem distinguantur, altera necessario est ad subjectum sub ratione imperfectionis in ipso subjecto, scil. potentialitatis, altera nullam imperfectionem necessario ponit in eo, sed tantum prioritatem naturalem et sustentationem respectu subjecti. 3 dist. 1, qu. 1, n. 3.

Terminus zunächst eine göttliche Person ist, Eine der drei göttlichen Personen mit Ausschluß der beiden anderen aus. Es ist im Gegentheile undenkbar, daß alle drei Personen zugleich eine numerisch dieselbige Menschennatur annehmen.[1] Wenn man nämlich die Unendlichkeit der göttlichen Natur auch daraus erweist, daß sie in drei Personen subsistiren könne, so würde mit gleichem Rechte eine in drei göttlichen Personen seiende Menschennatur gleichfalls als unendlich gelten dürfen; sie müßte ferner auch eben so mehrere geschaffene Personalitäten, oder eine geschaffene und eine ungeschaffene Personalität zugleich haben können.

Duns Scotus hält diese abstract metaphysische Denkbarmachung der Incarnation für die einzig mögliche, und bemängelt andere Erklärungsweisen, welche die Möglichkeit der Incarnation auf speculativem Wege zu erweisen suchen. Thomas Aquinas und Varro lehren, daß eine göttliche Person virtuell alle Vollkommenheiten einer geschaffenen Person in sich schließe, also bei einer geschöpflichen Natur die Stelle einer geschöpflichen Person vertreten und den Dependenzterminus der geschöpflichen Natur abgeben könne. Dieses Argument ist nach Scotus schon deßhalb verfehlt, weil nach der Ansicht seiner Vertreter die Realitas personalis nicht eine Vollkommenheit schlechthin ausdrücken soll, während doch andererseits dasjenige, was viele Perfectionen virtuell und geradezu im unendlichen Maaße in sich enthält, als schlechthin Vollkommenes gedacht werden müßte. Wenn es ferner feststeht, daß die göttliche Essenz nicht formaliter die Essenz einer geschöpflichen Person sein kann, trotzdem daß sie Perfectionen einer geschaffenen Natur vollkommener in sich enthält, als eine göttliche Person die Perfectionen einer geschaffenen Person in sich enthält, so wird um so weniger eine göttliche Person formaliter die Stelle einer geschöpflichen Personalität suppliren können.

Um die Möglichkeit der Incarnation vollständig zu erweisen, muß gezeigt werden, daß sie auch von Seite der anzunehmenden menschlichen Natur keinen Widerspruch in sich schließe. Es widerspricht keiner geschöpflichen Natur, in ein Dependenzverhältniß zum göttlichen Worte gestellt zu werden. Man kann zugeben, daß die Personalität einer geschaffenen Natur eine Negirung der Dependentia aptitudinalis in sich schließe; die Non dependentia aptitudinalis widerstreitet jedoch

[1] 3 dist. 1, qu. 2, n. 3.

nicht der Dependentia actualis, da sie die Aptitudo obedientiae nicht ausschließt, welche durch eine übernatürliche Action erwirkt wird.[1] Wenn nun ein übernatürliches Agens eine derartige obedientiale Dependenz erwirkt, so personirt die in's Obedienzverhältniß gesetzte geschöpfliche Natur in jener Personalität, von welcher sie abhängt. Hat eine solche übernatürliche Action nicht statt, so personirt die geschöpfliche Natur in sich selbst formaliter kraft jener Negirung der Dependentia aptitudinalis, ohne jedoch etwas Positives zu der als Haec natura gegebenen positiven Entität hinzuzufügen. Mittelst dieser Darlegung will Duns Scotus eine mittlere Stellung nehmen zwischen Jenen, welche, wie die Thomisten, gemeinhin behaupten, daß die Personalität durch ein positives Superadditum naturae constituirt werde, und zwischen Jenen, nach deren Ansicht das Personsein durch eine bloße Negation der Dependentia actualis constituirt werde. Aus letzterer Ansicht würde folgen, daß die vom Leibe getrennte Seele eine Person wäre, was Richard a St. Victore[2] ausdrücklich als falsch erklärt; aus der ersteren Ansicht aber würde folgen, daß es in der menschlichen Natur eine positive Entität gebe, welche vom göttlichen Worte nicht assumirt werden könnte und somit unerlösbar wäre; daß ferner die vom Worte angenommene Menschheit nicht eine vollkommen actuirte Menschennatur wäre, und eine intellectuelle Natur ohne alle Personaliät eine actuell existente und eine Haec natura sein könnte.

So löblich das Bestreben des Duns Scotus ist, die im Begriffe der menschlichen Person gegebenen Schwierigkeiten der Denkbarmachung der Incarnation zu beseitigen, so mißlich erscheint andererseits sein Bemühen, die Möglichkeitsfrage mit völligem Absehen von speculativen

---

[1] Distinguendum est inter dependentiam actualem, potentialem et aptitudinalem; et hoc vocando aptitudinalem, quae semper, quantum est de se, esset in actu, quomodo grave aptum natum est esse in centro, ubi semper esset, quantum est de se, nisi esset impeditum. Et potentialem voco absolute illam, ubi nulla est impossibilitas ex repugnantia vel incompossibilitate terminorum, et ista impossibilitas potest esse quandoque respectu potentiae activae supernaturalis, non tamen naturalis. 3 dist. 1, qu. 1, n. 9.

[2] Trin. IV, c. 23. Richard bezieht sich hier auf die von Boetius gegebene Definition der Person als Rationalis naturae individua substantia, und prüft sodann die Anwendung dieser Definition auf die Substantia humana, angelica, divina. Der Ausdruck Substantia humana besage bereits, daß die Personalität nicht von der Seele für sich allein, sondern von dem aus Leib und Seele bestehenden Wesen ausgesagt werden soll.

Motiven in's Reine zu bringen. Die von ihm in Bezug auf die Incarnation aufgestellten Möglichkeiten stehen zwar im vollkommenen Einklange mit seinen uns sattsam bekannten, auf den abstracten Allmöglichkeitsgedanken gestellten Lehren über göttliches und menschliches Können, führen aber zu Behauptungen, die einem auf die speculative Erfassung der concreten Wirklichkeit gerichteten Denken nicht bloß als müßige, sondern geradezu unzulässige und anstößige Möglichkeiten erscheinen. Nach Scotus erscheint es als möglich, daß Gott nicht bloß die Menschennatur, sondern jedwede andere geschöpfliche Natur annehmen könnte,[1] daß das göttliche Wort mehrere menschliche Naturen zugleich hätte annehmen können,[2] daß nicht bloß Gott, sondern auch eine geschöpfliche Natur eine andere in die hypostatische Einigung mit sich aufzunehmen vermöchte.[3] Er hat in diesen Annahmen nicht bloß den speculativen Thomismus und Heinrich von Gent, sondern seine unmittelbaren Vorgänger aus seiner eigenen Ordensgenossenschaft, Varro und Richard von Media Villa gegen sich, während umgekehrt in diesem Punkte Occam nur auf den von Scotus geebneten Wegen weiter schritt.

Die ratio formalis der Terminirung der menschlichen Natur Christi durch die göttliche ist die persönliche Proprietät des Wortes.[4] Die persönliche Proprietät des assumirenden Wortes muß dafür genommen werden, weil, wie schon gesagt, die Essenz desselben nicht die Ratio formalis der Terminirung sein kann. Die persönliche Proprietät des Sohnes läßt sich nicht zur bloßen Ratio terminandi sine qua non herabdrücken; sie könnte für diesen Fall überhaupt gar nicht Ratio terminativa sein, sondern hätte einfach der Essenz als Ratio terminandi zu weichen.[5]

Das Wort hat unmittelbar die gesammte Menschennatur an sich genommen, nicht, wie Varro behauptet, den Leib durch Vermittelung der Seele des Menschen Jesus.[6] Denn aus letzterer Annahme würde

[1] 3 dist. 2, qu. 1, n. 5 f. und 9.

[2] 3 dist. 1, qu. 3.

[3] 3 dist. 1, qu. 4.

[4] 3 dist. 1, qu. 5, n. 5 f.

[5] In quocunque est formalis ratio agendi et prius naturâ, quam actio ejus sit elicita actu, vel terminus productus, illud ei est ratio et principium agendi. Si autem posterius habet, non agit illo formaliter; similiter nec si simul natura cum termino habeatur, quia tunc Filius generaret se. L. c., n. 6.

[6] 3 dist. 2, qu. 2, n. 2 ff.

folgen, daß Christus im Beginne der Incarnation nicht sofort schon Mensch geworden sei, da er zuerst nur einen Theil der Menschennatur an sich genommen hätte; ja er könnte in Folge dessen überhaupt nicht Mensch sein.[1] Im Begriffe der Personalität liegt die Incommunicabilität; diese wird aber der gottmenschlichen Person Christi nicht durch die menschliche Seele, sondern durch den Leib zu Theil, da Principium quo der Incommunicabilität zu sein, weit mehr der Materie als der Form zukommt.[2] Der Menschenkörper hat einen von der Seele unabhängigen Seinsbestand, und ist sonach einer unmittelbaren, nicht durch die Seele vermittelten Assumtion fähig; demzufolge konnte der Leib Christi, wenn er nicht unmittelbar vom ewigen Worte assumirt wurde, vom göttlichen Vater assumirt werden. So wäre es also denkbar, daß derselbe Mensch Jesus von zwei göttlichen Personen assumirt worden wäre, jedoch so, daß keine derselben Mensch geworden wäre; es wäre also wohl ein Mensch Jesus, aber keine Person vorhanden, welche man sich als Christus zu denken hätte, ausgenommen, man wollte den Menschen Jesus für sich als Person nehmen; für diesen Fall aber wäre die Menschheit Jesu in ihren beiden Wesensbestandtheilen Seele und Leib doppelt hypostasirt, nämlich der Leib durch die Seele, und beide durch die beiden göttlichen Assumenten. Hätte das ewige Wort den menschlichen Leib durch Vermittelung der menschlichen Seele Jesu angenommen, so würde im Tode Christi eine neue Assumtion stattgehabt haben, weil der mit der Gottheit vereinigt bleibende Leichnam Christi nunmehr unmittelbar vom Logos hätte assumirt werden müssen. Duns Scotus weist übrigens den Gedanken eines Medium der Assumtion der Menschennatur nicht schlechthin ab; er unterscheidet zwischen einem Medium quod und Medium quo, und gibt zu, daß die menschliche Seele Christi Medium quo der

[1] Probo: Si accidens esset compositum ex partibus essentialibus potentiali *A* et actuali *B*, subjectum non denominatur ab accidente, quia denominatur a solo *B* . . . . *A* simili humana natura composita ex anima et corpore non dicetur de Verbo denominative propter solam unionem animae ad ipsum corpus, quia unio deberet esse ratio talis denominationis; quia tunc corpus posset dici homo propter unionem animae ad corpus. L. c., n. 3.

[2] Sicut in natura per se personata magis appropriatur incommunicabilitas isti corpori quam animae, ita quando personatur in altero per prius, videtur (si sit ibi aliquis ordo) terminari ipsa dependentia corporis, ut sit subsistens, quam ipsa dependentia animae. Ibid.

Assumtion gewesen sein könne.[1] Ein Medium quod kann nicht zugegeben werden, weil die menschliche Natur in ihrer Ganzheit ein Primo personabile in se ist, und demzufolge auch, wenn sie in einem anderen primo personirt ist, in ihrer Ganzheit personiren muß, während keiner ihrer beiden Wesensbestandtheile für sich allein und dem anderen vorausgehend personabel ist.[2]

Die unmittelbare Assumtion der Menschennatur durch das göttliche Wort schließt auch die von Bonaventura[3] behauptete Vermittelung der Annahme durch die Gnade aus.[4] Die menschliche Natur würde, wenn sie nicht unmittelbar assumirt würde, in demselben Momente, in welchem sie zufolge der Assumtion im Worte personirt, in sich selber personiren; dieser Moment geht aber offenbar dem Momente des Gnadenempfanges voraus, weil dieser, durch welchen ein Habitus operandi verliehen wird, das operative Suppositum als ein bereits fertig vorhandenes involvirt. Die Personation kommt der Natur als solcher zu, die Gnade per accidens tritt somit als das Spätere zur Natur hinzu. Christo ist die Fülle der Gnade darum verliehen worden, weil er der Eingeborne des ewigen Vaters ist (Joh. 1, 14), diese Verleihung somit ein Consequenz dessen, was er seiner Person nach ist. Die Seele Christi ist im Verhältniß zur Gnade ein Prius, existirte aber keinen einzigen Moment vor ihrer Assumtion durch das ewige Wort.

Seele und Leib Christi wurden in demselben Momente, ohne früher gewesen zu sein, vom ewigen Worte assumirt; demzufolge kann die Animation des Leibes Christi nicht der Incarnation des ewigen Wortes zeitlich vorausgegangen sein. Wäre letzteres der Fall, so wäre Maria nicht Gottesmutter, sondern Mutter eines Menschen, dessen Natur nachträglich mit Gott geeiniget worden wäre.[5] Auch

[1] Loquendo de medio, scil. quo, potest concedi, quod anima est medium ejus in ista assumtione, et hoc respectu totius, quia est formalis ratio hujus naturae, qua haec natura est unibilis, sicut ipsa est, qua formaliter homo est risibilis, non tantum ut principium effectivum, sed ut subjectum proximum. L. c., n. 5.

[2] In eodem instanti naturae, in quo materia praecedit totum, vel forma, neutrum natum est esse persona, sed tunc primo, quando ex istis unitis est tota natura, tunc ipsa tota est persona in se, si non impediatur ab assumente. Ibid.

[3] Sentt. III, dist. 2, art. 3, qu. 2.

[4] 3 dist. 2, qu. 2, n. 12 f.

[5] 3 dist. 2, qu. 3.

die Organisation des Leibes Christi muß als gleichzeitig mit dem Momente der Incarnation genommen werden. Man kann das Wort Organisation in mehrfachem Sinne verstehen; soll durch dasselbe die Induction der Form, welche zur Reception der intellectiven Seele befähiget, bedeutet werden, so geht auch bei den von menschlichen Eltern gezeugten Kindern die Organisation des Leibes nicht der Animation desselben voraus; man könnte ja sonst nicht sagen, daß der menschliche Vater einen Menschen erzeuge. Versteht man unter Organisation die Induction der intellectiven Seele, so muß man dafürhalten, daß im Incarnationsacte alle Inductionen der partiellen Substanzialformen in denselben Moment fielen.[1] Man kann endlich unter Organisation jene Transmutation verstehen, welche der Induction der zur Reception der Intellectivform disponirenden Form vorausgeht.[2] Es scheint nun allerdings, als ob ein solches Vorausgehen dieser Transmutation vor der Incarnation eine Mitwirkung der heiligen Jungfrau zu derselben leichter denkbar mache; andererseits aber wird, wenn man hierin eine zeitliche Succession ausschließt, besser die Idee gewahrt, daß dem fertigen Entschlusse der heiligen Jungfrau, sich dem göttlichen Rathschlusse zu unterwerfen, ohne Zwischenmoment der Act der Incarnation folgte. Die active Mitwirkung der heiligen Jungfrau bleibt indeß auch für diesen Fall gewahrt, und dieß um so leichter, da der eigentliche Bildner des Leibes Christi der heilige Geist, die heilige Jungfrau aber bloß eine secundäre Activursache des Werkes dieser Bildung war.[3]

---

[1] Nulla pars prior tempore alia; quia pars, quae assumebatur a Verbo, nunquam praefuit in supposito, quod contigisset, si fuisset prior tempore. L. c., n. 5.

[2] Potest intelligi transmutatio praecedens istam ultimam inductionem formae organicae disponentis ad formam intellectivam. Praecedunt autem duae transmutationes, videlicet motus localis, quo materia defertur ad locum convenientem generationi; et alteratio, qua materia in loco debito alteratur et disponitur ad formam corporis organici inducendam. L. c., n. 4.

[3] In formatione corporis nostri praecedit motus localis de loco ipsius corporis corrumpendi ad locum convenientem generationi ipsius corporis organici ex eo. Hunc motum localem sequitur figuratio illius corporis, quae non est sine motu locali. Tertio sequitur condensatio illius corporis corrumpendi, quae est quaedam alteratio praecedens generationem corporis densioris ex isto corpore rariori, et ista alteratio non est sine loci mutatione .... Si negentur ibi fuisse illi tres motus, sed quod tantum fuerit in instanti uno ... adhuc dico quod B. Virgo potuit cooperari Spiritui Sancto in ista actione

Die Annahme einer activen, wenn auch secundären Mitwirkung der heiligen Jungfrau im Incarnationsacte steht zweifelsohne im Zusammenhange mit seiner Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau. Dieß erhellt indirect aus seinem Gegensatze zu den Anschauungen über beide Lehrpunkte bei Thomas Aquinas und Bonaventura. Thomas Aquinas läßt die heilige Jungfrau wie jedes andere Menschenweib im Conceptionsacte sich nur passiv verhalten; dieses rein passive Verhalten macht es erklärlich, wie sie, obschon nicht eine vom ersten Momente ihres Daseins an sündenfreie Creatur doch die Mutter des ewigen Gottessohnes zu werden gewürdiget werden konnte. Bonaventura vertheidiget wohl die active Mitwirkung der heiligen Jungfrau im Incarnationsacte[1], mindert aber dieselbe in dem Grade, als es ihm nothwendig däucht, um sie mit seiner Ueberzeugung vom Empfangensein der heiligen Jungfrau in der Erbsünde[2] in Einklang bringen zu können. Dem Leibe der heiligen Jungfrau sei der Stoff des Leibes Christi entnommen gewesen; diesem Stoffe wohnte eine active Kraft ein, welche sich bei der Bildung des Leibes Christi bethätiget haben würde, wenn nicht der heilige Geist dem Wirken jener Kraft zuvorgekommen wäre, indem er selbst uno instanti den Leib Christi bildete. Bonaventura verdeutlichet seinen Gedanken durch Vergleichung des Stoffes des Leibes Christi mit der Ruthe Aarons, welche die Kraft hatte, allmälig Blüthen und Früchte aus sich hervorzutreiben, ohne daß diese Kraft sich actuell bethätigte, weil ihr Gottes Kraft zuvorkam, welche jene Blüthen und Früchte aus der Ruthe in Einem Momente hervorbrachte. Duns Scotus[3] erwidert, daß die völlige Suspendirung der mütterlichen Kraft im Stoffe des Kindesleibes jeden mütterlichen Antheil an der Bildung jenes Stoffes, somit die Mutterschaft selber aufhebe. Somit könnte Maria nicht als wirkliche Mutter Jesu bezeichnet werden. Auch gegen Varro, welcher der heiligen Jungfrau eine übernatürliche Kraft zur Bildung des Leibes Jesu verliehen werden läßt, erklärt sich Scotus;[4] da die übernatürliche

instantanea et quantum ad formam substantialem istius termini, et quantum ad ubi et ad figuram et densitatem, licet subito inductas. 3 dist. 4, qu. 1, n. 7 et 8.

[1] Sentt. III, dist. 4, art. 3, qu. 1 et 2.

[2] Sentt. III, dist. 3, art. 1, qu. 2.

[3] 3 dist. 4, qu. 1, n. 5

[4] L. c., n. 6.

Kraft zur Natur als Accidens hinzutritt, so würde Maria nicht durch sich, wie jedes andere Menschenweib, sondern nur mittelst jenes nicht zu ihrer Natur gehörigen Accidens zur Bildung des Leibes Christi mitgewirkt haben, wäre also wieder nicht wahrhaft Mutter. Auch ist nicht zu begreifen, wie jenes supranaturale Accidens in der Virtus vegetativa des Leibes der Jungfrau soll subjectiren können; und wie ein Accidens die Ratio formalis einer substanziellen Hervorbringung soll abgeben können; wie endlich ein Accidens im Momente das soll hervorbringen können, was die in der Natur der Mutter gelegene Kraft nicht im Momente hervorbringen kann.

Duns Scotus hat in seiner Vertretung des activen Antheiles der Mutter an der Bildung des Kindesleibes wohl entschieden die Auctorität des Aristoteles gegen sich, welcher in seinen zoologischen Schriften wiederholt lehrt, daß die Mutter bloß den Stoff des zu erzeugenden Gebildes liefere, die active Kraft der Gestaltung aber im väterlichen Samen enthalten liege. Gleichwol glaubt Scotus[1] bei Aristoteles Anhaltspunkte für seine Ansicht zu finden. Aristoteles[2] lehre, daß Mann und Weib Wesen derselben Species seien; daraus ergebe sich, daß auch ihre natürlichen Vermöglichkeiten derselben Art sein müssen.[3] Weiter lehre Aristoteles,[4] daß die Liebe des Vaters zum Sohne größer sei, als jene des Sohnes zum Vater; den Grund dessen findet er darin, daß es Jedem natürlich sei, sein Werk zu lieben. Noch mehr als der Vater liebe die Mutter ihren Sohn; also müsse der Sohn in gewisser Weise auch das Werk der Mutter sein. Die Kinder sehen oft genug ihren Müttern ähnlicher als ihren Vätern; dieß lasse sich nur aus dem activen Antheile der Mutter an der Bildung des Kindesleibes erklären. Es will Duns Scotus insgemein bedünken, daß, wenn der Zeugungssame kein Activprincip der Generation, sondern bloß der, der Generation vorausgehenden Alteration sein sollte, die Mutter unmittelbar durch sich selbst in Kraft der Virtus vegetativa Bildnerin des Kindes sei, und vielleicht sogar mehr als

[1] L. c., n. 3 f.

[2] Vgl. Aristot. Metaph. IX, p. 1058. a, lin. 29.

[3] Igitur, si formam unius consequitur naturaliter vegetativa activa, similiter et alterius. Confirmatur ratio, quia anima vegetativa hujus et illius differrent sicut activa et passiva, et ita essent potentiae omnino alterius rationis. 3 dist. 4, qu. 1, n. 3.

[4] Siehe Aristot. Ethic. Nicomach. VIII, p. 1158. b, lin. 16; 1159. a, lin. 27 f.; 1163. b, lin. 19; IX, p. 1166. a, lin. 8 f.

der Vater, was um so glaublicher erscheint, da die Concurrenz des Vaters zum Zeugungsacte sich auf die Absonderung des Samens beschränkt, während alles Weitere bis zum Momente der Geburt von der Mutter abzuhängen scheint.[1]

Das Verhältniß zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus betreffend, besteht Duns Scotus darauf, daß der menschlichen Natur ein besonderes, von jenem der göttlichen Natur unterschiedenes Esse actualis existentiae zukomme.[2] Heinrich von Gent will dieß nicht zugeben, und glaubt, daß das Esse existentiae der menschlichen Natur gemeinhin vom Suppositum derselben, im gegebenen Falle also vom göttlichen Suppositum derselben abhänge. Aber daraus, daß das göttliche Suppositum die menschliche Natur trägt, folgt doch nicht, daß sein Esse existentiae auch jenes der durch es getragenen menschlichen Natur sei. Die menschliche Natur Christi hört dadurch, daß sie in etwas außer ihr Seiendem suppositirt, nicht auf, ihr besonderes Esse für sich zu haben; denn die Personalität fügt ja, wie oben bemerkt wurde, zum Esse naturae nichts als eine doppelte Negation hinzu, deren Wegfall in der menschlichen Natur Christi diese nicht ihres Esse berauben kann. Das Sein der menschlichen Natur kommt in der hypostatischen Union des Wortes mit ihr zum Sein des Wortes hinzu, ohne in dasselbe überzugehen; also muß es, obschon durch das hypostatische Wort getragen, doch als ein vom Sein desselben unterschiedenes bestehen. Die menschliche Natur Christi muß ihr eigenes Esse existentiae haben, weil dieses der Terminus ihrer Generation war. Christo kam eine geschöpfliche Lebendigkeit zu, weil er sonst nicht hätte am Kreuze sterben können; Vivere ist aber ohne Esse nicht denkbar. Die Seele Christi wurde erschaffen; alles Erschaffene hat eine actuelle Existenz. Die menschliche Natur Christi ist eine Hervorbringung des dreieinigen Gottes; eine causative Production hat aber ein Creatum existens zu ihrem Terminus. Würde die menschliche Natur vom Worte getrennt, so würde sie nicht ein neues Sein erlangen, sondern eben dasjenige, welches sie bis dahin hatte, behalten.[3]

[1] 3 dist. 4, qu. 1, n. 13.

[2] 3 dist. 6, qu. 1.

[3] Alle diese Argumente sind auch gegen Thomas gerichtet. Vgl. Thom. Quodlib. IX, art. 3: In Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae; ideo oportet dicere, quod esse substantiale, quod proprie

Die bestimmtere Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen in Christus in Verbindung mit dem activen Antheile, welcher der Mutter Christi an der Bildung der Leiblichkeit Christi zukommen soll, bestimmt Scotus, im Gegensatze zu Thomas und Bonaventura zwei Filiationen Christi zu behaupten.[1] Nach Bonaventura's Dafürhalten[2] bezieht sich die Filiation per se auf das Suppositum, nicht auf die Natur; in Christo sei nur Ein Suppositum vorhanden. Scotus erwidert, die Filiation müsse eine Plurification zulassen, wenn das Fundament der Filiation plurificirt werde. Eine Unmöglichkeit dessen könnte nur darauf gestützt werden, daß entweder insgemein die Relation als solche, oder daß jene bestimmte Relation, von welcher im gegebenen Falle die Rede ist (nämlich die Filiation), keine Plurification zulasse. Im ersteren Falle würde Christus in nichts von demjenigen, was er mit Anderem gemeinsam hat, diesem Anderen ähnlich oder gleich sein können;[3] gegen die zweite Annahme streitet das Trinitätsdogma, welches dem göttlichen Vater eine doppelte Relatio originis zuweist. Was Christo stricte mit Bezug auf seine ewige Personalität zukommt, kann von ihm nicht als Menschen ausgesagt werden; würde auch die Sohnschaft Christi dahin gehören, so müßte man behaupten, daß Christus als Mensch nicht Sohn sein könne. Thomas, Heinrich, Gottfried von Fontaines lehnen die doppelte Filiation aus dem Grunde ab, weil zwei Dispositionen derselben Art nicht Einem und demselben zukommen können. Scotus bestreitet die Richtigkeit dieses Satzes,[4] der schon durch die thatsächliche Erfahrung widerlegt werde.[5] Ein Vater, aus dessen mehreren Söhnen einer

attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino.

[1] 3 dist. 8.

[2] Sentt. III, dist. 8, art. 2, qu. 2.

[3] Quia tunc, si Christus fuisset albus, non fuisset realiter similis alii albo, nec fuisset realiter aequalis alii habenti tantam quantitatem, quantam ipse habuit; tunc etiam in suppositis creatis relationes non possent plurificari plurificatis fundamentis. 3 dist. 8, n. 3.

[4] In omni ordine essentiali cum unitate prioris essentialiter potest stare pluralitas posterioris naturaliter non per se nec adaequate inhaerentis priori. L. c., n. 6.

[5] Plures species phantasticae sunt in eodem organo phantasiae; alioquin deleta specie unius imaginabilis non posset aliquis perfecte imaginari aliquod imaginabile. Ibid.

stirbt, hört auf, dem Verstorbenen Vater zu sein, bleibt es aber für die Ueberlebenden; also kann ein und dasselbe Subject Träger mehrerer Paternitäten zugleich sein. Was von der Paternität gilt, wird in gleicher Weise auch von der Filiation zu gelten haben. Eine Unterschiedenheit und Mehrheit des Prius involvirt selbstverständlich auch eine Unterschiedenheit und Mehrheit des Posterius; Prius ist aber nicht bloß das bezogene Suppositum, sondern auch das Fundament der Relation; ist nun, wie in der gottmenschlichen Person Christi, ein doppeltes Fundament der Relation, nämlich göttliche und menschliche Natur in demselben Suppositum vorhanden, so ist damit auch eine doppelte Relation, speciell eine doppelte Filiation involvirt. Schließlich muß noch als unwahr bezeichnet werden, daß, wie Thomas behauptet, die ewige und die zeitliche Sohnschaft Christi ejusdem speciei seien; somit fällt die Unterlage der Bestreitung einer doppelten Filiation hinweg. In Christo sind somit wesenhaft zwei Filiationen vorhanden, so gewiß in ihm zwei Naturen sind, deren eine reell auf den göttlichen Vater als Erzeuger, die andere reell auf seine menschliche Mutter als deren geschöpfliche Bildnerin bezogen ist. Subject der Relation ist Christus als die Eine und dieselbe Person, welche mittelst der ersten Filiation ewig auf den göttlichen Vater, mittelst der zweiten zeitlich auf die menschliche Mutter bezogen ist.

Ein Corollar der Annahme einer doppelten Filiation ist die von Duns Scotus zugelassene Probabilität des Satzes, daß Christus als Mensch Adoptivsohn Gottes sei[1] — eine Lehre, zu welcher er sich in den Reportatis Parisiensibus förmlich bekennt. Daß die altchristlichen Lehrer kein Adoptionsverhältniß des Menschen in Christus zugeben wollten, erkläre sich aus der Rücksicht auf die Nestorianer, welche keine natürliche Sohnschaft Christi zugeben wollten; aus einem ähnlichen Grunde habe Johannes Damascenus die Bezeichnung der Mutter Christi als Christotokos verworfen. Scotus folgert die Probabilität der Adoptivschaft Christi daraus, daß Christus als Mensch ein Merens war, was er zufolge des geordneten Willens Gottes nur in Kraft der Gratia habitualis sein konnte; die Verleihung derselben involvire aber eine Adoption von Seite Gottes, die nicht negirt werden zu können scheint, da die Extraneitas a generatione naturali am Menschen Christus nur wegen der ihm im ersten Momente seines

[1] 3 dist. 10.

Seins verliehenen Gratia habitualis negirt wird.[1] Gleichwohl will sich Duns Scotus den Unterschied nicht verhehlen, welcher zwischen der mit dem göttlichem Worte hypostatisch geeinigten Menschheit Christi und zwischen jedem anderen Menschen besteht, und gibt zu, daß aus diesem Unterschiede sich Gründe eruiren lassen, welche die Annahme einer Adoptivschaft Christi unthunlich erscheinen lassen.[2]

Scotus vertheidiget die Impeccabilität Christi,[3] leitet aber dieselbe nicht aus der hypostatischen Union der Menschheit mit der Gottheit, sondern aus der Fülle der Gnade ab, welche auch alle anderen Seligen impeccabel macht. Christus war zufolge der ihm verliehenen Gnadenfülle selig vom ersten Momente seines irdischen Seins angefangen; seinem menschlichen Willen wurde jedoch dispensativ die Macht des Verdienens eingeräumt. Die Behauptung, daß Christus unmittelbar in Folge der hypostatischen Union impeccabel gewesen sei, würde zur nothwendigen Folge haben, daß der Mensch Christus in Folge der hypostatischen Union selig war, welches letztere Scotus als eine unerweisliche Behauptung Heinrich's von Gent ablehnt.[4] Die Fruition besteht in einer Liebesgemeinschaft mit Gott, deren Acte das natürliche Können des Willens noch weit mehr überschreiten, als die

[1] Ista negatio extraneitatis in Christo non est nisi propter gratiam habitualem Christi, quia propter illam solam habet jus in haereditate aeterna, non autem per solam unionem personalem; quia si illa fuisset sine gratia habituali, posset Christus secundum humanam naturam non habere jus in haereditate illa; sed si ista gratia habitualis fuisset collata illi naturae in primo instanti, existenti tamen in proprio supposito, illud suppositum vere diceretur Filius adoptivus; ergo et modo non negabitur propter extraneitatem, quia modo est illa carentia juris ad illam haereditatem, quae tunc fuisset. L. c., n. 6.

[2] Pro tanto dicunt Sancti, quod Christus non est filius adoptivus Dei . . . quia ille, qui debet esse filius adoptivus alicujus, oportet quod sic generetur, quod sua generatio non requirat concomitanter de congruo, quod habeat jus haereditandi. Et ideo beata Virgo potest dici adoptari, quia sua generatio non requirit concomitanter de congruo, quod habeat jus haereditandi. Sed generatio Christi hominis naturaliter requirit eum concomitanter habere jus haereditandi, quia hoc requirit unio personalis de congruo, imo magis de congruo, quam passio exhibita pro aliis; sed si aliquis ex generatione naturali haberet concomitanter passionem Christi sibi applicitam, de congruo concomitanter haberet jus haereditandi, igitur magis generatio naturae humanae unita Verbo. Report. 3 dist. 10. n. 4.

[3] 3 dist. 12.

[4] 3 dist. 2, qu. 1, n. 3 f.

durch die Gnade ermöglichten Acte der meritorischen Liebe; also ist die Fruition nur in Folge einer supraturalen Form des Willens möglich, welche mit der Assumtion der Menschheit Christi durch das Wort nicht unmittelbar gegeben war.[1]

Christo wurde das denkbar höchste Maaß schaffbarer Gnade verliehen, wie keiner anderen Creatur; eine derartige Begnadung einer anderen Creatur wäre auch de potentia Dei ordinata gar nicht möglich.[2] Der Seele Christi konnte dieses höchste Maaß von Gnade verliehen werden, trotzdem daß sie im natürlichen Wesensrange unter den Engeln steht, weil in Bezug auf die Receptivität für die Gnade die Menschenseele und der Engelgeist nicht differiren;[3] beide stehen als intellectuelle Naturen in demselben Proportionsverhältniß zur Gnade als übernatürlichem Perfectionsprincip.[4] Man wendet ein, daß die Seele Christi als Menschenseele nicht die höchste Inclination zur Gnade haben konnte und weil unter dem Engel stehend, auch durch ein nicht absolut größtes Maaß von Gnade vollkommen in Gott befriediget werden konnte. Man vermißt in diesem Einwande die nöthige Unterscheidung zwischen Fundament und Object der Inclination; und eben die Beschaffenheit des Objectes involvirt die Nothwendigkeit eines höchsten Maaßes der Gnade, welches nothwendig

[1] Voluntas humana assumta a Verbo est voluntas naturae humanae univoce cum nostra; igitur ipsa non potest frui sine charitate. Ibid.

[2] Licet Deus de potentia absoluta posset tantam gratiam conferre alii naturae, sive assumtae sive forte non assumtae, non tamen de potentia ordinata; quia secundum leges jam positas a sapientia divina non erit nisi unum caput in ecclesia, a quo fit influentia gratiarum in membris. 3 dist. 13, qu. 4, n. 8.

[3] Exemplum: Sicut albedo est ejusdem rationis in lapide et ligno, ita ista ut comparantur ad albedinem, non sunt alterius rationis, imo accidit eis esse alterius rationis, ut recipiunt formam ejusdem rationis. Gratia autem animae et angeli est ejusdem speciei, alioquin una universaliter excederet aliam, et ita omnis gratia animae esset major quacunque gratia angeli vel e converso; utrumque est falsum; ergo ambo ista comparantur ad gratiam, non ut sunt in substantia alterius rationis, sed ista alteritas accidit eis ut recipiant tale accidens. L. c., n. 6.

[4] Quando inter aliqua extrema communia est proportio ut inter aliqua extrema illius proportionis, ipsa est inter quaecunque contenta sub altero extremo. Exemplum: Calefactivum et calefactibile sunt prima extrema fundata super habens calorem in actu et in potentia; in quibuscunque ergo inveniuntur istae rationes actualiter calidi et potentialiter calidi, illis potest inesse talis proportio. L. c., n. 7.

war, auf daß Christus dasjenige sei und als dasjenige sich erweise, was zu sein und zu wirken er vorausbestimmt war.[1] Weßhalb schuf Gott für diesen Zweck nicht statt einer höchsten Gnade eine höchste Natur? Weil eine denkbar höchste geschaffene Natur nicht jenen Einfluß auf die ihr unterstellten Naturen nehmen könnte, welchen ein mit dem absolut größten Maaße der Gnade ausgerüstetes Wesen auf die ihrem Wirken unterstellten Naturen nehmen kann.[2]

Aus denselben Gründen, mittelst welcher gezeigt wird, daß Christo die höchste supranaturale Vervollkommnung des Willens zu Theil geworden sei, läßt sich auch zeigen, daß sein menschlicher Intellect der vollkommensten Anschauung des göttlichen Wortes sich erfreute — und zwar unmittelbar ohne Prädisposition durch eine vorausgehende andere Information des Intellectes. Eine prädisponirende Information wäre nicht bloß überflüssig,[3] sondern sogar zweckwidrig,[4] sofern zufolge derselben der Intellect nur per accidens beseliget würde,[5] und beeinträchtiget überdieß die absolute Macht der göttlichen Causalität.[6] Gemeinhin ist in der natürlichen Intellection ein der Visio voraus-

[1] Licet posset quietari per quamcunque gratiam, sicut et quaecunque anima, non tamen summe quietaretur sine summa gratia, quia nec summe conjungeretur objecto, in quo est perfecta quies, nisi haberet summam gratiam. L. c., n. 17.

[2] Summa natura creata, si esset, non haberet influentiam in alias naturas, sicut nec modo superior species in universo necessario influit in inferiorem. Ibid.

[3] Si aliqua forma esset necessaria in intellectu prior ipsa visione, dicatur *A*. Aut ergo *A* se haberet in ratione causae efficientis aut in ratione causae materialis . . . Si *A* primo modo se haberet, sine *A* visio posset inesse intellectui; quidquid enim potest Deus per causam efficientem mediam, potest etiam immediate, et hoc in quocunque, quod est receptivum illius. 3 dist. 14, qu. 2, n. 2.

[4] Secundo modo (siehe vor. Anm.) non potest poni *A* necessarium in proposito, quia tunc intellectus, ut est aliquid animae, esset beatus in *A*, quia receptivum multarum formarum immediate quietatur, quando habet perfectissimam formam, cujus est capax. Ibid.

[5] Intellectus non beatificaretur modo nisi per accidens, sicut substantia quantum ad potentiam passivam ejus quietaretur per accidens, per colorem possibilem inesse superficiei. Ibid.

[6] Illa forma non potest esse necessario ratio, qua objectum sit praesens ut visum, quia si vult videtur, si non vult non videtur. Illa etiam non posita potest objectum voluntarie se repraesentare intellectui, et hoc actu causando visionem in intellectu. Ibid.

gehendes Lumen nur wegen der Unvollkommenheit des Objectes nöthig, welches entweder seiner Natur nach nicht actu intelligibile, oder als solches zu schwach ist, um durch sich selber die actuelle Intellection hervorrufen zu können. Endlich hat man auch noch in Erwägung zu ziehen, daß es einen zur Visio beata disponirenden Habitus aus dem Grunde nicht geben könne, weil an sich der Actus im Verhältniß zum Habitus ein Prius ist, und das durch einen Habitus zu Leistende wegfällt, wenn, wie im gegebenen Falle, der Actus nicht etwas Transeuntes, sondern etwas im Intellecte Permanirendes ist. Allerdings ist die Visio beata in dem bezeichneten Sinne bloß etwas Passives, und befähiget nicht zur activen Elicirung derselben, wozu eben ein Habitus oder Lumen nöthig ist. Indeß hält Duns Scotus dafür, daß Gott, wie bezüglich des Willens Christi die summa Fruitio ohne das Vorhandensein einer summa Gratia,[1] so auch im Intellecte Christi eine active Mitwirkung in der Visio beata erwirken könnte.[2]

Die Seele Christi schaut im göttlichen Worte Alles, was das Wort selber schaut.[3] Dieß ergibt sich aus der Natur des geschöpflichen Intellectes, der das Seiende als solches zu seinem Objecte, und somit auch ein natürliches Verlangen hat, alles Intelligible zu erkennen. Seine natürliche Perfection würde darin bestehen, alles Intelligible durch sich selber zu erkennen; dem entsprechend muß seine übernatürliche Perfection in der Visio beata darin bestehen, daß er Alles im ewigen Worte erkennt. Diese Anschauungsweise des Duns Scotus ist seinen allgemeinen erkenntnißtheoretischen Anschauungen conform, und confligirt selbstverständlich mit den Aufstellungen Heinrich's, Bonaventura's und Thomas Aquinas' in dem erwähnten Lehrpunkte. Thomas unterscheidet, das göttliche Erkennen betreffend, zwischen der Scientia visionis und zwischen der Scientia simplicis notitiae; nur an ersterer, nicht an letzterer will er die menschliche Seele Christi theilhaben lassen; Alles erkennen, was das Wort erkennt, hieße Gott begreifen. Scotus bestreitet diese Folgerung;[4] wer Gott als intensive infinitus erkennt, hat ihn deßhalb noch nicht in Ansehung dieser seiner intensiven Unendlichkeit begriffen; um so weniger hat er ihn in dieser Hinsicht

[1] 3 dist. 13, qu. 4, n. 19.
[2] 3 dist. 14, qu. 2, n. 5.
[3] L. c., n. 16.
[4] L. c., n. 9.

begriffen, wenn er die Gott zufolge seiner intensiven Unendlichkeit möglichen unendlich vielen Wirkungen nach außen erkennt; ja er begreift keine einzige derselben, noch auch das dieselben schöpferisch causirende ewige Wort von Seite seines ursächlichen Wirkens. So sehr indeß Scotus die Begrenztheit des geschöpflichen Fassungsvermögens urgirt, so wenig kann er zugeben, daß die Erkenntniß des unendlich Vielen, was im Erkennen des Wortes umfaßt ist, dem Wesen des creatürlichen Intellectes widerstreite; kann der menschliche Intellect zwei Dinge auf einmal im göttlichen Worte schauen, so kann er auch unendlich viele Dinge auf einmal in demselben schauen, und das wirkliche Statthaben eines solchen Schauens würde an sich genommen keinen höheren Vollkommenheitsgrad des geschöpflichen Seins involviren, als die nicht zu bestreitende Vermöglichkeit jenes Schauens.[1] Eine simultane Actualität unendlich vieler Schauungen will indeß Scotus nicht vertreten; er entscheidet sich vielmehr für ein habituelles Schauen der Seele Christi im göttlichen Worte, jedoch nicht in jenem Sinne, wie Heinrich und Bonaventura dasselbe auffassen, nämlich als ein habituelles Erkennen unendlich vieler Objecte in Kraft Eines Habitus. Scotus zeiht diese Aufstellung einer inneren Undenkbarkeit. Es gibt keinen Habitus, der unendlich viele Objecte umfaßte, weil er dem Wesen der Geschöpflichkeit widerstreitend von intensiver Unendlichkeit sein müßte. Wollte man dieser Consequenz ausweichend sagen, er begründe bloß unendlich viele Beziehungen zu unendlich vielen Objecten, so ergäbe sich hieraus als Consequenz, daß der menschliche Intellect Christi trotz seiner Endlichkeit unendlich Vieles actualiter zu erkennen vermöge, was eben nicht zugegeben werden will.[2] Es ist übrigens durchaus unrichtig, daß ein geschöpflicher Habitus das Fundament

[1] Quod apparet, quia ipsi actus sunt extra rationem receptivi, et patet in exemplo de materia et forma; ergo intellectus non concluditur esse perfectior, si est in actu secundum omnes suas potentias passivas, quam quando est in potentia ad illos actus; sed intellectus est simul in potentia ad infinitas visiones, patet enim, quod est in potentia ad quemcunque actum ex natura sua et simul in potentia ad omnes; ergo si esset in actu secundum omnes istos actus, non sequeretur tunc major infinitas quam modo. L. c., n. 16.

[2] Per hoc enim ponitur fundare infinitos respectus, ut non sequatur aliqua infinitas fundamenti in se; ergo a simili non est inconveniens, quod aliquis actus sit infinitorum actualiter per infinitos respectus ad infinita, et tamen quod actus non sit in se infinitus. L. c., n. 14.

der Beziehung zu unendlich vielen Objecten abgeben könne.[1] Man wird also das Habitualiter intelligere so auszudeuten haben, daß dem denkunmöglichen Habitus das ewige Wort substituirt werde, welches als zuerst Geschautes dem in dasselbe Schauenden auch alles dasjenige vernehmbar macht, was dem Worte actuell gegenwärtig ist.[2] Das ewige Wort gleicht einem Spiegel, in welchem dem schauenden creatürlichen Intellecte dasjenige gezeigt wird, was derselbe nach dem Willen des Wortes in dem ihm vorgehaltenen Spiegel schauen soll und darf. Der Unterschied zwischen der Seele Christi und allen übrigen ist dieser, daß der Seele Christi Alles, allen übrigen Seligen aber nicht Alles schaubar ist;[3] und auch die Seele Christi schaut die unendliche Vielheit dessen, was der göttliche Spiegel ihr darbietet, nicht in Einem Acte.

Gemäß der von Thomas Aquinas formulirten theologischen Lehre kommt der Seele Christi außer der Visio beata auch eine Scientia infusa und Scientia acquisita zu. Bei Duns Scotus tritt an die Stelle der Unterscheidung zwischen Scientia infusa und acquisita die Unterscheidung zwischen Cognitio abstractiva[4] und

[1] Illud etiam de respectibus non concludit, quia aliqui respectus possunt fundari super idem, et aliqui non. Si enim essent infinitae albedines, super istam naturam albedinis fundarentur infinitae similitudines, quia unitas ipsa naturae, quae est proxima ratio fundandi similitudinem, quantum est de se, posset esse in infinitis. Sed relationes alicujus posterioris essentialiter non possunt esse infinitae ad aliquod prius essentialiter, maxime quando illa prioritas est perfectionis, puta efficientiae vel finalitatis, quia quanto aliquid simul potest esse talis causa plurium, tanto est perfectius, et ita si potest esse simul infinitorum, potest simul esse infinitum. Tales autem non sunt respectus habitus ad objectum ut primo cognitum, quia objectum est ratio, quare habitus habet primo esse. Ibid.

[2] Non est ergo aliquis unus habitus in anima illa, qui unica sua ratione ostendat infinita; sed actus quo videtur Verbum primo, est actus primus praesens, quo sibi relucent omnia, quae lucent in Verbo, et hoc, quia Verbum est sibi manifestativum, ut speculum voluntarium repraesentans omnia. L. c., n. 20.

[3] Verbum cuilibet alii beato est speculum repraesentans determinata, ultra quae non potest velle ordinate videre alia; sed huic est speculum repraesentans omnia, et ideo ipsa potest ordinate velle videre omnia quotcunque infinitorum, ad quae est in potentia propinqua ad videndum, sicut si essent sibi praesentia per proprium habitum, vel per aliquem actum primum cognitivum, qui posset dici habitus. Ibid.

[4] Ueber den Begriff der Cognitio abstractiva siehe oben S. 321, Anm. 2.

intuitiva. Jede dieser beiden Erkenntnisse kann sowohl die Natur eines Dinges, als auch das singuläre Sein desselben als Hoc esse zum Gegenstande haben. Der Seele Christi darf die abstractive Kenntniß der Quiditäten aller Dinge nicht fehlen, da sie ja auch im Engelgeiste vorhanden ist, und mit der Anschauung derselben Quiditäten im ewigen Worte sich ganz wohl verträgt. Man kann zugeben, daß der Seele Christi neben der abstractiven Erkenntniß der Quiditäten der Dinge auch die Erkenntniß mehrerer Singularia durch besondere Species infusas eingegossen war, während sie zur Erkenntniß anderer Singularia nur durch eine Action derselben auf den Intellect Christi gelangen konnte.[1] Indem Scotus die Vollkommenheit der abstractiven Erkenntniß der Seele Christi nur in Bezug auf die Quiditäten der Dinge zuläßt, die abstractive Erkenntniß der Singularia aber nur als eine theilweise zugibt, stellt er sich in Gegensatz zu Thomas Aquinas, welcher die Cognitio infusa als eine in ihrer Art vom Anfange her vollkommene erklärt, welche einer weiteren Entwickelung oder Mehrung nicht fähig gewesen wäre. Natürlich bezieht sich die Cognitio infusa nicht auf die Singularia als solche, sondern auch die Wesenheiten als solche, die allein das Intelligible an den Dingen sind. Wir sehen hier, wie sich die erkenntnißtheoretischen Gegensätze zwischen Thomas und Scotus auf christologischem Gebiete reflectiren. Dieß zeigt sich auch in den Erklärungen des Scotus über die Cognitio intuitiva, welche er der von Thomas der Seele Christi beigelegten Cognitio acquisita substituirt. Die Cognitio intuitiva — lehrt Scotus — war der Seele Christi durch das Schauen in das ewige Wort nur unvollkommen gegeben; denn sie erkannte damit die Dinge nicht in genere proprio,[2] und der Mangel einer solchen Erkenntniß konnte ihr auch nicht durch die eingegossene Cognitio abstractiva ersetzt werden, weil diese eben von der actualen Existenz der Dinge abstrahirt, und somit das Existirende nicht als Existirendes kenntlich macht.[3] Eine Erkenntniß

---

[1] 3 dist. 14, qu. 3, n. 5.

[2] Non enim esset nata sic cognosci sessio Petri, nisi esset praesens in se; et ideo cum multa objecta non fuerint nec esse potuerint praesentia illi intellectui secundum existentiam actualem illorum, non potuit habere notitiam intuitivam. L. c., n. 6.

[3] Species infusa . . . . non est ratio cognoscendi existens ut existens, tum quia veritates cognoscibiles cognitione intuitiva de praesentibus, ut

der Dinge in genere proprio konnte somit die Seele Christi nur von den actuell sich ihr präsentirenden Dingen haben, und war hierin selbstverständlich an eine fortschreitend sich entwickelnde Erfahrungskunde gewiesen.[1] Scotus unterscheidet bezüglich der Erkenntniß der Dinge in genere proprio zwischen habitueller und actueller Erkenntniß. Der Vollkommenheitsgrad der actuellen Erkenntniß muß dem natürlichen Wesensrange der Seele Christi entsprechend gedacht werden; die actuelle Erkenntniß der Seele Christi von den Dingen in genere proprio konnte sonach als natürliche Erkenntniß keine vollkommenste sein, sei es, daß sie als intuitive oder als abstractive Erkenntniß genommen werde. Soweit aber die abstractive Erkenntniß als Species infusa eines bestimmten Objectes genommen wird, wird die natürliche Unvollkommenheit des menschlichen Intellectes Christi durch den Vollkommenheitsgrad, welchen die Species infusae der Seele Christi vor jenen der Engelgeister voraushaben, so sehr gedeckt und ergänzt, daß die abstractive actuale Erkenntniß der Seele Christi jener des Engels gleichkommt. Die habituelle Erkenntniß der Dinge in genere proprio bedeutet die in den Habitus gratiae der Seele Christi aufgenommene Erkenntniß, welche gemäß der höchsten Vollkommenheit jenes Habitus unzweifelhaft als eine vollkommenste gedacht werden muß.[2]

existentia sunt, scil. veritates contingentes, non possunt cognosci per species quascunque innatas, quia ex cognitione terminorum non potest cognosci veritas complexorum contingentium de illis terminis, quia illarum complexionum veritas non includitur in terminis, sicut in speciebus et terminis rerum includitur veritas necessaria complexionalis scientialis. Ibid.

[1] Wenn Scotus die Erkenntniß der Dinge in genere proprio als eine Ergänzung der Mängel der Cognitio in Verbo und der Cognitio infusa abstractiva der Seele Christi faßt, so erscheint sie umgekehrt bei Bonaventura als eine Ergänzung der Vollkommenheiten jener beiden anderen Erkenntnißmodi: Christus habuit triplicem cognitionem triplici statui convenientem, videlicet cognitionem gloriae, cognitionem naturae integrae et cognitionem poenalis experientiae, ut de quolibet statu aliquid in se haberet. Rursus, quia perfecta fuit anima Christi quantum ad cognitionem non solum respectu cognoscibilium, sed etiam respectu modorum cognoscendi, ideo, cum res tripliciter sint cognoscibiles, secundum quod tripliciter habent esse (habent enim esse in Verbo, habent esse in intellectu creato, habent nihilominus esse in proprio genere), ideo ad hoc quod intellectus animae Christi plenam de rebus cognitionem haberet, res cognovit ista triplici cognitione. Sentt. III, dist. 14, art. 3, qu. 1.

[2] Probabile est, quod habeat species intelligibiles perfectissimas, per quas intelligit perfectissime res cognitione abstractiva habitualiter. 3 dist. 14, qu. 4.

Christus war in seinem zeitlichen Erdendasein als Mensch dem Leiden und dem Tode unterworfen. Seine Leidensfähigkeit war eine sinnliche und eine geistige, er konnte an Körper und Seele leiden; seine seelische Leidensfähigkeit betraf eben sowohl den höheren, wie den niederen Theil seiner intellectiven Seele. Subject oder Träger des seelischen Leidens, welches im Unterschiede vom sinnlichen Leiden Tristitia heißt,[1] ist der Wille als Strebekraft, und zwar sowohl in Bezug auf den höheren, wie auf den niederen Theil der intellectiven Seele. Unter der Portio animae superior ist im engeren Sinne die Seele in ihrer unmittelbaren Hinwendung auf das Ewige, im weiteren Sinne Intellect und Wille, soweit sie das Zeitliche und Irdische in seiner Beziehung auf das Ewige fassen und unter den Maaßstab desselben stellen, zu verstehen.[2] Die Portio animae superior, im ersteren Sinne verstanden, konnte in Christus schlechterdings nicht leiden, weil eine derartige Tristitia ein Nolle Dei in se involviren würde, welches man kaum bei den Verdammten annehmen kann. Für den im weiteren Sinne verstandenen höheren Seelentheil sind mögliche Gegenstände der Tristitia die Carenz des Genusses Gottes, die eigenen oder fremden Sünden, das der eigenen Person oder anderen Personen widerfahrene Leid. Aus diesen Ursachen der Tristitia war bei Christus nur jene über die Sünden Anderer schlechthin möglich, eine Tristitia über eine etwaige Carenz der Fruitio als sachlich völlig unbegründet schlechthin unmöglich, zufolge der Sündelosigkeit Christi auch ein aus dem Schuldgewissen entspringender Seelenschmerz schlechthin ausgeschlossen. Leiden und Tod mußten wohl für den natürlichen Willen Christi Gegenstand der Tristitia sein; sofern jedoch dieser Wille zugleich auch ein freier Wille ist, konnte es für denselben kein unbedingtes Nichtwollen des Leidens und Todes, somit auch keine aus einem solchen Nichtwollen entspringende Tristitia geben, wohl aber ein bedingnißweises Nichtwollen zusammt der damit verbundenen Affection, sofern nämlich das durch Leiden und Tod bezweckte Gute ohne Leiden und Tod erreichbar sein sollte. Der natürliche Wille schließt auch das

[1] Scotus bezeichnete beide Arten des Leidens durch die Ausdrücke Dolor und Tristitia gemäß Aug. Civ. Dei XIV, 15: Dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne, et quaedam ab ejus passione dissensio, sicut animi dolor, qui tristitia nuncupatur, est ejus dissensio ab his rebus, quae nobis nolentibus accidunt.

[2] 3 dist. 15, n. 20.

natürliche Begehren der Portio animae inferior in sich; da nun die Portio inferior und superior Eine Potenz ausmachen, so mußte das natürliche Begehren der Portio inferior jenem der superior vollkommen gleichgestimmt sein. Scotus verwirft daher die Ansicht Jener, welche der Voluntas inferior Christi an sich und schlechthin ein Nichtwollen, und nur beziehungsweise ein Wollen des Leidens zuschreiben, ungefähr so, wie der Schiffer, der wegen des sein Schiff gefährdenden Sturmes die Schiffsladung über Bord wirft, den Verlust der Ladung zwar an sich schlechthin nicht wolle, und nur wegen der Rettung aus dem sonst unentrinnbaren Untergange beziehungsweise wolle. Scotus ist mit dieser Theilung des Willens nicht einverstanden; das gegebene Beispiel beweise nur, daß der Eine Wille des Schiffers nicht mit ungeordneter Liebe an der Schiffsladung hänge, so daß er sie selbst um den Preis seines Unterganges nicht fahren lassen möchte. Nach Scotus hat man, statt von einem bedingnißweisen Wollen des Leidens und Todes, vielmehr von einem bedingnißweisen Nichtwollen desselben zu sprechen, welches aber durch die actuelle Willensentschließung außer Kraft gesetzt ist. Auf den Einwand, daß damit die aus dem Nichtwollen entspringende Tristitia wegfalle, erwidert Scotus, daß trotz des entschiedenen Wollens des Leidens und Todes doch auch ein Nichtwollen und eine daraus entspringende Traurigkeit vorhanden war, deren Gegenstand jedoch nicht das Leiden, sondern die Beschaffenheit Jener war, welche durch ihr sündhaftes Widerstreben gegen das Heilswirken Christi sich bis zum Entschlusse, Christum zu tödten, drängen ließen, oder gemeinhin die trostlosen Zustände des menschlichen Geschlechtes, deren Heilung und Umwandlung durch den Opfertod Christi bewirkt werden sollte.

Die auf die Passibilität Christi bezüglichen Erörterungen des Duns Scotus wickeln sich ab unter durchgängiger Beziehung auf die Behauptung Heinrich's von Gent,[1] daß die Seele Christi in ihrem höheren Theile, soweit dieser Natur ist, gelitten, d. i. Schmerz (dolor) empfunden, soweit sie aber Ratio ist, nicht gelitten habe. Duns Scotus bemerkt dawider, daß die Portio animae superior nur accidentellerweise, also nicht unmittelbar Subject des Schmerzes sein könne, welcher wesentlich dem sensitiven Theile der Seele angehört,[2]

[1] Quodlib. VIII, qu. 7.

[2] 3 dist. 15, qu. 1, n. 3 u. 18.

wenn schon eine Contristation, also Mitleidenschaft, des Willens mit der schmerzhaft afficirten Sensivität sich nicht in Abrede stellen läßt.[1] Die Seele als Natur, d. i. im Unterschiede von ihren Potenzen kann überhaupt nicht Träger des Schmerzes sein.[2] Käme es der Seelennatur als solcher zu, Schmerz zu empfinden, so müßte sie wegen ihrer Trennung vom Leibe, an dem sie hängt, Schmerz empfinden; die Seele Christi aber ist durch ihre Trennung vom Leibe impassibel geworden, und wurde damit selbst der bloßen Möglichkeit des Schmerzes entrückt. Heinrich's Anschauung ruht auf einer falschen Theorie des Schmerzes, die mit seinem unwahren psychischen Sensismus zusammenhängt.[3] Die von Scotus bemängelten Fehler seiner Theorie sind, daß er den Schmerz aus einer corruptiven Immutation der normalen körperlichen Disposition ableitet, und die Seele zur unmittelbaren Percipientin dieser Immutation macht. Nach Duns Scotus darf man nicht, wie Heinrich will, Convenienz und Disconvenienz des Objectes mit dem empfindungsfähigen Subjecte zur Ratio causalis der angenehmen oder schmerzhaften Empfindung machen; Convenienz und Disconvenienz sind vielmehr Rationes generales des abstrahirenden Denkens, welche von den aus der Berührung des Subjectes mit dem Objecte resultirenden Arten der Empfindungseindrücke abgezogen werden. Die vom Objecte dem empfindungsfähigen Subjecte eingedrückte Form wird vom Appetitus sensitivus recipirt, der eben nur deßhalb angenommen wird, um das Statthaben von Wohlgefühl (delectatio) oder Schmerz als etwas der Inclination des recipirenden Subjectes Entsprechendes oder Widersprechendes erklären zu können. Aus ähnlichen Gründen postulirt und statuirt man einen Appetitus

---

[1] Duplex patet via, quomodo Christus potuit doluisse in voluntate sive appetitu rationali. Una propter inclinationem voluntatis naturalem ad salutem personae; alia propter colligantiam intellectus et voluntatis cum appetitu sensitivo dolente. L. c., n. 19.

[2] Animae, ut distinguitur a potentia vel potentiis, non convenit dolere, sicut nec respicere objectum, de quo doleat; sed ipsa est tantum una secundum se in portione inferiori et superiori, ut non respicit aliquod objectum, et ut est tantum actus primus. Igitur ut est una in illis duabus portionibus, non potest esse ratio, propter quam altera earum doleat; igitur propter animam, quae est eadem portioni inferiori dolenti, non dicitur dolere portio superior, quia non est ei eadem. L. c., n. 3.

[3] Vgl. hierüber, so wie über das Verhältniß des Duns Scotus zu Heinrich in diesem Punkte unserer Abhandlung über Heinrich v. Gent S. 52—56.

rationalis als unmittelbares Subject jener Inclination, deren convenience oder disconvenience Affection in Freude oder Traurigkeit als unmittelbare Folgen der Affection sich vernehmbar machen; nur mit dem Unterschiede, daß, während die sinnliche Lust- oder Unlustempfindung etwas völlig Unfreiwilliges ist, der Appetitus rationalis als freier Wille durch einen Act der Acceptation das afficirende Object zu einem gewollten oder nicht gewollten macht. Das den Appetitus rationalis afficirende Object macht demselben Freude als Gewolltes, Unfreude als Nichtgewolltes. Die Unfreude ist ein unfreiwilliger Leidenszustand des Willens, vergleichbar der Unfreude eines Freien an der Servitut, mit welcher ein von ihm gewollter Besitz belastet ist. So wenig das Festhalten an einem solchen Besitze etwas Unfreies ist, so wenig wird durch jenen nicht gewollten Leidenszustand, welcher Unfreude heißt, die Freiheit des Willens aufgehoben; in beiden Fällen ist ein Freier der Träger der unfreien Zuständlichkeit.[1] Außer der Contristation des Willens durch den Eintritt eines Nichtgewollten gibt es auch eine Contristation durch ein naturaliter Disconveniens, ohne daß dieses durch einen elicirten Act des Willens nicht gewollt wäre; ferner kann zufolge der Connexion des Willens mit dem Appetitus sensitivus ein dem letzteren disconvenientes Object auch dem Willen ein Triste werden. Endlich gibt es noch eine vierte Art von Contristation zufolge eines bedingten Nolle, welches einem absoluten freithätigen Velle weicht in jener Weise, wie es oben durch das Beispiel von dem Schiffer, welcher durch Preisgebung der Schiffsladung sich und Schiff zu retten beschließt, erläutert worden ist. So gibt es also vier Arten der Tristitia,[2] von welchen zwei beiden Theilen der Seele, der Portio

[1] Voluntas ut voluntas libera est, sed ut nolens non est formaliter libera, quia habet formam determinatam ad unum, quae est ipsa nolitio. Licet autem liberum ut liberum non immediate patiatur ab alio, tamen ut determinatum ad unum oppositum, quod est sibi forma naturalis, potest per illam formam determinate habere ad unum oppositum et non ad utrumque et ita pati. L. c., n. 14.

[2] Potest dici, quadrupliciter esse tristitiam ex disconvenienti proprie: Uno modo de eveniente simpliciter nolito actu et habitu. Secundo modo de habitu nolito et actu conditionaliter, licet tamen absolute volito contra inclinationem habitualem. Tertio modo, quia disconveniens voluntati ut natura. Quarto modo, ut disconveniens appetitui sensitivo, cui conjungitur voluntas non habituata ad oppositum vehementius, quam sit inclinatio ejus ad appetitum sensitivum. L. c., n. 17.

superior und inferior gemeinsam sind,[1] während von den zwei übrigen die eine der Portio superior, die andere der Portio inferior eigen ist,[2] so daß es für die eine wie für die andere Portio ein dreifaches Objectum nolitum als Ursache der Unfreude gibt. Damit ist nun auch der Weg geebnet zur Ablehnung der Behauptungen Heinrich's über das Leiden und Nichtleiden der Portio superior der Seele Christi. Er sagt, die Portio superior habe leiden müssen als Natura, sie habe nicht leiden können als Ratio, weil sie als Ratio stets in die Anschauung Gottes versenkt, somit selig gewesen sei. Wir wissen bereits, daß Scotus, den Appetitus rationalis zum Träger der Tristitia machend, dieser nur ein mittelbares Verhältniß zur Seele als Actus primus zugesteht. Unmittelbares Subject eines Leidenszustandes in der Portio superior der Seele Christi konnte nur der Appetitus rationalis sein, und zwar sowohl als natürlicher, wie auch als freier Wille. Für den Willen als Natur war Leiden und Tod ein Gegenstand der Tristitia als Nolitum contra affectionem commodi;[3] für den höheren Seelenwillen als freien Willen war Leiden und Tod Gegenstand der Tristitia als etwas bedingnißweise nicht Gewolltes in dem oben schon erklärten Sinne. Auch in der Portio inferior will Scotus aus einem gleichfalls schon angegebenen Grunde nur ein bedingtes Nichtwollen des Leidens und Todes annehmen; er legt jedoch keinen Widerspruch dagegen ein, daß man,

[1] De duabus tristitiis sequentibus nolitionem actualem absolutam et conditionalem sive habitualem videtur, quod cum utraque portio possit sic et sic nolle quaedam, quae eveniunt, utraque poterit utroque modo tristari. L. c., n. 23.

[2] Voluntas ut natura dupliciter accipitur. Voluntas ut natura primo modo est voluntas ut naturaliter inclinata tantum ad sua propria objecta. Secundo modo est voluntas inclinata ad objecta alterius appetitus, cui conjungitur mediante inclinatione illius. Primo modo est tantum portio superior, secundo modo tantum inferior. Generaliter autem potest accipi voluntas ut natura, secundum quod includit utrumque, et sic pertinet ad utramque portionem. Ibid.

[3] Si objicitur, quia tunc voluntas ut natura non est portio superior, quia non respicit omnia in ordine ad aeternum, nec aeternum primo, quia aliquid proprium videtur esse magis commodum huic personae quam aliquid extrinsecum: hoc ultimum est negandum, quia aeternum non tantum est summum juste amandum, sed etiam summum commodum omnis voluntatis, ut est appetitus intellectivus circumscripta libertate et justitia; et ideo in utraque ordinatione naturali objectorum est primum. L. c., n. 24.

das Begehren der Portio inferior rein für sich, ohne Beziehung auf den höchsten Zweck in's Auge fassend, ihr ein absolutes Nolle als Grund der Tristitia zutheile.[1]

Der Erdenleib Christi war seiner Natur nach sterblich; er hätte aber zufolge der Aufnahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union mit dem göttlichen Worte unmöglich dem Tode anheimfallen können, wenn nicht die Redundanz der in der Seele Christi zufolge ihrer continuirlichen seligen Anschauung leuchtenden Glorie auf die irdische Leiblichkeit durch ein Wunder zurückgehalten worden wäre. In Folge dieser Zurückhaltung war der Leib Christi einem unvermeidlichen Sterbenslose unterworfen;[2] in Christus war nicht jene Justitia originalis vorhanden, kraft welcher Adam die Möglichkeit des Nichtsterbens verliehen war. Der Erdenleib Christi war an sich, wie jeder andere Menschenleib, ein animalischer Leib (1 Kor. 15, 44), der als solcher nicht so vollkommen von der Seele in Besitz genommen ist, daß Leiden und Tod sich von ihm abwenden ließe. Die für die natürliche Sterblichkeit des Leibes Adams angeführten Gründe gelten in verstärktem Grade für den Erdenleib Christi, weil bei Christus an die Stelle der anfänglichen paradiesischen Nahrung, die zur Erwirkung einer unsterblichen Dauer des Leibes nicht ausreichte, die gröbere, minder reine Nahrung des gefallenen Menschen trat, die noch weniger geeignet war, die allmälige Abschwächung des Leibes aufzuhalten, dieselbe vielmehr fördern mußte.[3] Indem Scotus die durch ein göttliches Machtwunder erwirkte Zurückhaltung der inneren Glorie Christi als den eigentlichen Grund der zeitlichen Sterbensnothwendigkeit des Leibes Christi bezeichnet, nimmt er Stellung gegenüber seinen Vorgängern Bonaventura und Varro, welche diese Sterbensnothwendigkeit aus rein natürlichen, vom Wesen des menschlichen Leibes hergenommenen Gründen zu erklären suchten. Diese Gründe — bemerkt

---

[1] L. c., n. 31.

[2] 3 dist. 16, qu. 2, n. 5.

[3] Facto illo miraculo, quod gloria animae non redundabat in corpus, necessitas fuit quod partes fluerent per sudorem et alias consumtiones, quia activo et passivo naturalibus approximatis necesse est sequi consumtionem, si alterum habeat dominium; sed in corpore Christi fuerunt calidum et humidum et aliquod dominium unius super alterum, et virtus nutritiva non sufficiebat ex alimentis restaurare deperditum ex mutua actione; ideo necessario fuit fluxus partium ut corruptio. L. c., n. 7.

Scotus — hätten auch für den bereits verklärten Leib Christi zu gelten, passen also nicht zur Erklärung und Erweisung dessen, um was es sich im gegebenen Falle eigentlich handelt. Da Scotus die Incarnation des ewigen Wortes für den Fall, daß Gott zu schaffen beschloß, für etwas schlechthin Nothwendiges hält, so muß er selbstverständlich auch die Fälle in Aussicht nehmen, daß Christus ohne Vorausgang des Falles Adams in den menschlichen Geschlechtsverband eingetreten, oder gar sofort als Mensch mit einem verherrlichten Leibe geschaffen worden wäre. Der letztere wäre schlechthin incorruptibel gewesen; ein der Beschaffenheit des Leibes Adams vor dem Sündenfalle gleicher Leib würde wie jener zwar an sich sterblich gewesen, aber durch besondere Prädisposition Gottes dem Sterbenslooſe entrückt worden sein.

Wie der zeitliche Erdenleib Christi seiner Natur nach sterblich war, so war er seiner Natur nach auch dem Looſe der Verwesung preisgegeben,[1] und konnte nur durch ein besonderes göttliches Machtwunder vor der Verwesung bewahrt bleiben. Heinrich[2] ist im Unrechte, wenn er meint, daß das Wunder der Incarnation für sich schon ausgereicht hätte, den Leichnam Christi gegen den Eintritt der Verwesung zu schützen. Die von Scotus vertretene Ansicht ist auch jene Bonaventura's und Varro's, sowie des Thomas Aquinas, während Alexander Halesius,[3] obschon die Sache unbestimmt lassend, zu Heinrich's Meinung hinzuneigen scheint.

Die für Christus bestehende Sterbensnothwendigkeit hebt nicht die verdienstliche Freiwilligkeit seiner Hinopferung in den Tod auf.[4] Führte doch eben sein freithätiges Handeln, nämlich sein unerschrockenes Zeugen gegen die Ungerechtigkeit und Verkehrtheit seines Volkes seinen

---

[1] 3 dist. 21.

[2] Quodlib. XII, qu. 12.

[3] Summ. theol. III, qu. 20, mbr. 1, art. 2.

[4] Voluntas potest habere actum meritorium circa aliquod objectum, quod non est in potestate sua, imo quod est necessarium et impossibiliter aliter se habere; sicut potest amare Deum amore amicitiae, volendo sibi bonum, puta ipsum esse justum, sapientem et hujusmodi, et tamen, velit nolit voluntas, Deus est justus et sapiens. Sic ergo mereri potuit voluntas de passione Christi, quamvis non fuerit in ejus potestate impedire eam, complacendo illi passioni et acceptando ipsam propter bonum consequens ex ipsa, quia accepta fuit Deo. 3 dist. 16, qu. 2, n. 14.

Leidenstod herbei.[1] Diese Freiwilligkeit seiner Hingebung muß uns gegen ihn um so tiefer verpflichten, wenn wir erwägen, daß sie nicht absolut nothwendig war, da es in Gottes Macht gestanden hatte, uns auf andere Art zu erlösen; ohne Zweifel hat die göttliche Güte diesen Modus der Erlösung gewählt, um uns durch innigste Liebesbande an sich zu knüpfen.[2] Die Größe der göttlichen Huld gegen uns erscheint in einem helleren Lichte, wenn von der Behauptung einer absoluten Nothwendigkeit des Leidens und Todes Christi abgegangen wird; im Uebrigen will Scotus zugeben, daß die von Anselm entwickelte Satisfactionstheorie innere Wahrheit und Berechtigung hat, sobald der factische Vollzug der Erlösung als etwas de potentia Dei ordinata Eingetretenes aufgefaßt wird.[3]

Christus war in Kraft des ihm verliehenen freien Willens ein Verdienender, und hat für sich und für uns Alle verdient. Zufolge der Vollkommenheit seines mit der Fülle der Gnaden vom Anfang her beschenkten freien Willens konnte er vom ersten Momente der Incarnation angefangen ein Verdienender sein; denn schon in jenem ersten Momente waren alle Bedingungen eines meritorischen Actes gegeben.[4] Man kann nicht einwenden, daß das Zustandekommen eines meritorischen Actes eine Aufeinanderfolge mehrerer Acte, also auch eine Mehrheit von Momenten involvire; denn die zur Setzung eines meritorischen Actes bei uns unvollkommenen Menschen nothwendige

[1] Passus est propter justitiam. Vidit enim mala Judaeorum, quae fecerant, et quomodo inordinata affectione et distorta afficiebantur ad legem suam, nec permittebant homines curari in sabbato, et tamen extrahebant ovem vel bovem de puteo in sabbato, et multa alia. Christus igitur volens eos ab errore illo revocare per opera et sermones maluit mori quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Judaeis, et ideo pro justitia mortuus est. 3 dist. 20, n. 10.

[2] Sicut si aliquis genuisset primo hominem et postea instruxisset eum in disciplina et sanctitate, amplius obligaretur ei, quam si tantum genuisset eum, et alius instruxisset; et haec est congruitas, non necessitas. Ibid.

[3] Ueber Scotus' Kritik der Anselm'schen Satisfactionstheorie siehe oben S. 131 ff.

[4] Omne habens actum primum perfectum et objectum praesens in ratione objecti, si non impeditur, et si non sit actus ejus secundus successivus sed permanens, potest agere pro quocunque instanti, si omnia concurrant, quia non plura requiruntur ad actum. Et haec omnia fuerunt in Christo in primo instanti conceptionis, scil. potentia, perfecta gratia, objectum praesens per intellectum scil. tota Trinitas, cui poterat velle bonum propter se, et non impediebatur, et actus volendi est permanens. 3 dist. 18, n. 11.

Deliberation fällt bei Christus zufolge der vom ersten Momente der Incarnation an statthabenden Vollkommenheit seines Erkennens hinweg.[1]

Christus konnte als Erdenwanderer, trotzdem daß er vom ersten Momente seines Erdendaseins angefangen den Seligen angehörte, verdienen. Dadurch unterscheidet er sich von allen anderen Seligen, welche als Selige nicht verdienen können, weil es für sie keinen Widerstreit zwischen dem Bonum justitiae und Bonum commodi gibt. Für Christus aber war während seines zeitlichen Erdenwandels ein solcher Widerstreit vorhanden zufolge der Passibilität seines Empfindungslebens und der Portio voluntatis inferior,[2] welche von der Portio superior sich dadurch unterscheidet, daß sie nicht auf den sittlichen Zweck, sondern auf die Mittel zu diesem Zwecke gerichtet ist. Christus konnte sich, den natürlichen Gütern des Appetitus sensitivus entsagend, Fasten, Nachtwachen u. s. w. im Namen der Justitia auferlegen, und mittelst solcher Uebungen und Selbstverleugnungen meritorische Acte setzen. Da indeß ein meritorischer Act, um vollkommen ein solcher zu sein, von der Superior voluntatis portio ausgehen muß, so versteht sich Scotus dazu, Christo auch in Bezug auf seinen höheren Seelenwillen ein Verdienen zuzuschreiben. Er faßt die Acte desselben als Acte der Gesammtperson, die während des zeitlichen Erdenwandels Christi noch nicht absolut an ihrem Ziele angelangt war; demzufolge konnte auch der Actus beatificus der Seele Christi als Erdenwanderers ein meritorischer Act sein. Könnte man doch selbst, wenn die in Heiligkeit vollendeten Engel nicht schlechthin dem Status merendi entrückt wären, auch die Acte der von ihnen verwalteten Schutzämter als meritorische Acte gelten lassen.

[1] Discursus et syllogizatio practica est ad hoc, quod habeatur actus electivus voluntatis, et facto judicio per cognitionem practicam voluntas eligit; et quando voluntas eligit, ratio practica non discurrit, quia facta conclusione practica sententiat de eligendo. Si ergo sententia ultimata possit haberi sine discursu praecedente, ita perfecte poterit libera voluntas libere eligere in instanti sine praecedente illo discursu. Sed perfectus in cognoscendo non discurrit, sicut artifex in citharizando perfectus non discurrit in percutiendo chordas, nec syllogizat; alias videretur imperfectus. Cum igitur Christus a principio suae conceptionis fuerit perfectus in cognitione omnium saltem abstractiva, potuit sine tali syllogizatione eligere, quia electio de se est actus simplex. Ibid.

[2] Etsi portio superior fuit perfecte conjuncta Deo secundum actum beatificum, fuit tamen eadem voluntas passibilis secundum portionem inferiorem. 3 dist. 18, n. 6.

Die Entscheidung, ob ein Seliger im Status merendi sei oder nicht, hängt schließlich von der göttlichen Acceptation ab; und dieser gemäß sind die Acte Christi als Erdenwanderers meritorische Acte, und die erwähnten Acte der Engel keine meritorischen Acte.

Der Lombarde behauptet, daß Christus sich die Impassibilität des Leibes und der Seele als Lohn seines Verdienens errungen habe. Duns Scotus[1] bemängelt diese Assertion des Lombarden; da jene Impassibilität, wenn sie nicht durch einen Act der göttlichen Wundermacht prohibirt gewesen wäre, Christo in Folge der Visio beata vom Anfange her eigen gewesen wäre, so kann sie nicht als eine Errungenschaft seines Verdienens angesehen werden; nur der Wegfall der Prohibition kann als eine solche Errungenschaft bezeichnet werden. Die Fruitio, die Christo vom Anbeginn her zukam, kann gleichfalls nicht als Verdiensterwerb Christi engesehen werden; sie ging allem Verdienen voraus, und könnte, wenn sie Verdienserwerb sein sollte, sich nur durch sich selber verdient haben, was absurd ist.[2] Man kann nicht einwenden, daß die Fruitio herrlicher und ruhmvoller sei, wenn sie eine Errungenschaft des Verdienstes sei; sie übersteigt ihrer Natur nach jedes Verdienst, und es ist höher und vornehmer, etwas Höchstes ohne vorausgegangenes Verdienen durch die Freigebigkeit des Verleihenden innehaben, als durch vieles Verdienen etwas ungleich Geringeres zu erringen. Auch durfte, damit im Reiche der Seligen alle Grade der Beatification dargestellt wären, der höchste Grad nicht fehlen, welcher in der Person Christi durch eine absolut allem Verdienen vorausgehende Beatification dargestellt ist.

Das Erlösungsverdienst Christi hat Kraft und Geltung in Folge einer göttlichen Acceptation, welcher zufolge es den zur Gnade und Glorie Auserkorenen zu Gute kommen soll.[3] Es ist zufolge seines Wirkungsprincipes, nämlich des menschlichen Willens Christi, ein endliches Verdienst,[4] und kann seiner inneren Natur nach auch vor

[1] 3 dist. 18, n. 15.

[2] Nec actu fruitionis, quo fruebatur Trinitate, meruit eandem fruitionem, quia hoc non esset aliud dicere, quam meruit fruitionem, quia habuit fruitionem, vel meruit, quia Deus dedit actum, quod nihil est dicere, quia nullus actus est meritorius sui ipsius, licet possit esse alterius. L. c., n. 12.

[3] 3 dist. 19, n. 6 ff.

[4] Meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus

Gott nur als ein endliches erscheinen,[1] obschon es Gott extensiv für unbegrenzt Viele acceptiren konnte. Diese extensive Unbegrenztheit ist durch die hypostatische Union der Menschheit Christi mit dem ewigen Worte, also durch die Göttlichkeit der Person Christi ermöglichet;[2] das Verdienst Christi reicht somit für so Viele aus, als Gott an demselben theilhaben lassen will. Christus konnte, da der Erlösungsrathschluß Gottes durch die demselben sachlich vorausgehende Prädestination zur Glorie bedingt ist, durch sein Verdienen nicht die Auserwählung der Prädestinirten zur Glorie erwirken; sein Verdiensterwerb für uns ist die Heiligungsgnade und die Ermöglichung des Einganges in den Himmel der ewigen Seligkeit. Die Heiligungsgnade zerfällt in die Gratia prima und in die Gratia poenitentialis. Die Gratia prima wird ohne active Mitwirkung derjenigen, welchen sie zu Theil wird, verliehen, jedoch ist bei erwachsenen Täuflingen eine entsprechende Willensdisposition erforderlich, in deren Ermangelung die nöthige Receptivität für die Wirksamkeit der Gratia prima fehlt;[3] die Gratia poenitentialis erheischt, damit sie als Habitus in den Seelen wirklich vorhanden sei, de congruo bestimmte unerläßliche Acte von Seite des Pönitenten, obschon die Heilswirkung dieser Gnade principaliter und de condigno ein Verdiensterwerb Christi ist. Ebenso ist, obschon Christus die ausschließliche Ursache der Oeffnung der Pforten des Paradieses, d. i. der Möglichkeit des Eingehens in die ewige Glorie ist, das wirkliche Eingehen vom menschlichen Mitwirken mit der verliehenen Heilsgnade abhängig.

---

isti erant finiti, et ideo quomodocunque circumstantionatum finitum erat; aut si fuit infinitum, non fuit meritum plus secundum velle creatum, quam secundum velle. L. c., n. 7.

[1] Sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur; et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso quia meritum est bonum, ideo acceptatum; et tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit et voluit acceptare active; sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis. Ibid.

[2] Si illud meritum fuisset alterius personae, tunc nec ratione operis, nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis. Ibid.

[3] Quia Deus nolentem non justificat . . . . iste qui habet actualiter obicem contra gratiam, puta infidelitatem vel aliquod peccatum, quod tunc actu voluntatis committit, vel quod prius commisit et nullo modo sibi displicet, nullo modo recipit gratiam. 4 dist. 4, qu. 5, n. 2.

Da Christus allen Erwählten die Gratia prima durch sein Verdienen erworben hat, so kommt dieses sein Erlösungsverdienst auch den ersten Menscheneltern und allen Frommen der vorchristlichen Zeit zugute. Es konnte ihnen zugute kommen, weil es Gott von Ewigkeit her vorausschaute und genehm hielt; das Theilhaben an den Errungenschaften desselben wurde demzufolge den Frommen der vorchristlichen Zeit seit ewig zuerkannt, unter der Bedingung jedoch, daß die endgiltige Wirkung des Erlösungsverdienstes Christi, die Oeffnung der Pforten des himmlischen Paradieses an ihnen nicht eher in Kraft träte, bis die Genugthuungsleistung Christi gesetzt wäre.[1] Sie hatten also Antheil am Nachlasse der Erbsünde und an der Gratia prima, und ihr sittliches Wirken hatte kraft der gläubigen Vorausnahme der dereinstigen Erlösungsthat Christi die Bedeutung einer Cooperation mit dem Verdienen Christi für uns ganz so, wie bei den Gläubigen und Frommen der christlichen Zeit; mit dem Unterschiede jedoch, daß sie durch die Cooperation sich vorläufig nur den Ingressus habitualis nicht aber den Actualis ingressus in's himmlische Paradies verdienen konnten.

[1] Scotus erläutert dieß durch das aus Anselm entlehnte Beispiel von einem Könige, der den Einwohnern einer Stadt die von ihnen erbetene Verzeihung einer Beleidigung zusichert, jedoch mit der Beschränkung, daß sie nicht sofort, sondern erst dann, wenn die in Aussicht gestellte Sühnung factisch geleistet wäre, seinen Palast betreten dürften. Vgl. Anselm. Cur. Deus Homo II, 16: Sit rex aliquis, cui totus populus suae cujusdam civitatis sic peccavit, excepto uno solo, qui tamen est de illorum genere, ut nullus eorum facere possit unde mortis damnationem evadat, ille autem, qui solus est innocens, tantam apud regem habeat gratiam ut possit, et tantam dilectionem erga reos ut velit omnes, qui credent suo consilio, reconciliare quodam servitio ipsi regi valde placituro, quod facturus est die secundum voluntatem regis statuto. Et quoniam non omnes possunt, qui reconciliandi sunt, ad diem illam convenire, concedit rex propter magnitudinem servitii ejus, ut quicunque vel ante vel post diem illum confessi fuerint, se velle per idem opus, quod illa die fiet, veniam impetrare et ad pactum ibi constitutum accedere, ab omni culpa sint absoluti praeterita, et si contigerit ut post hanc veniam iterum peccent, si digne satisfacere et corrigi deinceps voluerint, per ejusdem pacti efficaciam iterum veniam recipiant, sic tamen, ut nullus palatium ejus ingrediatur, donec factum sit hoc unde culpae relaxentur. Secundum hanc similitudinem, quoniam non potuerunt omnes homines, qui salvandi erant, praesentes esse, quando redemtionem illam Christus fecit, tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus.

Die rückwirkende Kraft der Erlösung bethätigte sich in eminentester Weise an der heiligen Jungfrau. Während allen anderen Frommen vor Christus in Kraft des Erlösungsverdienstes Christi das Peccatum originale erlassen wurde, wurde sie in Ansehung desselben Verdienstes von der Contraction des Peccatum originale eximirt; da sie aber, wie jede andere Menschencreatur ihr ewiges Heil der Erlösungsthat Christi zu verdanken hat, so konnte sie vor Setzung jener That eben so wenig als die übrigen Frommen der vorchristlichen Zeit sofort in das Reich der himmlischen Seligkeit eingehen.[1] Ihre Präservation vor der Contraction der Erbsünde hat ihren Angemessenheitsgrund darin, daß der Mittler Christus sich an irgend einer Menschencreatur, die hiefür vor allen anderen geeignet war, in vollkommenster Weise als Mittler erweisen sollte.[2] Die vollkommenste Art der Mediation ist diese, durch welche der Beleidigte in solcher Art prävenirt wird, daß er gar nicht über die ihm zugefügte Beleidigung zu zürnen beginnt, und somit eine Verzeihung als überflüssig entfällt.[3] Die vollkommenste Art der Mediation bekundet sich in der Abwendung jeder Strafe von demjenigen, welcher Gott reconciliirt werden soll; die Culpa originalis ist eine schwerere Strafe, als selbst die Carenz der Visio beata, weil die Sünde die schwerste aller Peinen einer intellectiven Natur ist;[4] als vollkommenster Mittler

[1] Nec Abraham, nec aliquis alius antiquorum Patrum, nec etiam Beata Virgo potuit amovere obstaculum, quin omnes transirent in limbum. 3 dist 19, n. 8.

[2] 3 dist. 3, qu. 1, n. 4 ff.

[3] Scotus bezieht sich hier wieder auf das oben (S. 459, Anm. 1) citirte Capitel der Schrift Anselm's über die Menschwerdung Gottes: Pono exemplum consonum exemplo Anselmi: Aliquis offendens regem demeretur intantum ut omni filio naturali ejus rex offendatur et offendens exhaereditet eum; ista offensio statuitur non remittenda, nisi offeratur regi ab aliquo innocente aliquod obsequium magis placans et gratum, quam peccatum fuerit offensivum. Aliquis offeret obsequium ita gratum, quod reconciliet filios ut non exhaereditentur, tamen cuilibet nato rex offenditur, licet postea remittat offensam propter merita mediatoris; sed si ille mediator posset ita perfecte placare regem, ut praeveniret respectu alicujus filii irae, ne ei offenderetur, hoc magis esset, quam si rex offensam habitam contra talem remitteret; sed hoc non est impossibile, cum haec offensa non est ex culpa propria, sed ex alia contracta. L. c., n. 5.

[4] Confirmatur istud per exemplum, quia si filio Adae esset maxima poena, regem contra eum offendi, nullus eum perfectissime reconciliaret, nisi auferret ab eo non tantum exhaereditationem, sed etiam esse inimicum regis. L. c., n. 6.

mußte also Christus von derjenigen Menschencreatur, die ihm als Mutter vor allen anderen nahestand, die schwerste aller Peinen abwenden. Das Erlösungswerk Christi bezog sich vor Allem auf die Hinwegnahme des Peccatum originale, durch dessen Vorhandensein ja die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Opferleidens des Gottessohnes gewöhnlich motivirt zu werden pflegt; somit hätte sich Christus an seiner Mutter nicht als vollkommenster Mittler bewährt, wenn er sie zwar vor allen actuellen Versündigungen, nicht aber vor dem Peccatum originale präservirt hätte. Endlich fordert auch die Innigkeit des Verhältnisses der Mutter des Erlösers zu ihrem göttlichen Sohne, daß sie sich ihm in der vollkommensten Weise für die Gnaden und Segnungen der Erlösung verpflichtet fühlen müsse; dieser höchstmögliche Grad der Verpflichtung ist aber dann vorhanden, wenn Maria von der Erbsünde eximirt war, weil ihr nur damit das vollkommenste Freisein von Sünde und Schuld oder die Innocenz zugewendet war, und die Zuwendung derselben in der That dem göttlichen Mittler möglich war.[1] In der Macht des Mittlers steht es nämlich, vor jeder Art von Schuld zu präserviren, wie die oben erläuterte Idee einer vollkommensten Vermittelung zeigt. Und warum sollte es unter den vielen Menschenseelen, welche Christo Gnade und Glorie verdanken, nicht auch Eine geben, welche ihm die Innocenz verdankte? Warum sollte, während alle seligen Engel Innocentes sind, außer der heiligsten Seele Christi keine Menschenseele im Himmel eine Anima innocens sein?

Die himmlische Ehre der heiligen Jungfrau wird wohl von denjenigen Theologen vor Scotus, welche Maria in der Erbsünde empfangen werden ließen, eben so entschieden und begeistert hervorgehoben, wie von Scotus; aber sie sehen in dieser Ehre eben nur den Glanz der Gnade, welche das an sich Sündige mit der Kraft der Reinigung, Läuterung und Klärung so machtvoll durchdringt, daß es über das seinem natürlichen Range nach Höchste emporgehoben wird.[2] Scotus will indessen nicht zugeben, daß hiemit der höchste Grad der Machtbethätigung der Gnade gegeben sei; dieser ist erst mit

[1] Innocentia illa, scil. praeservatio a culpa contracta vel contrahenda, potest haberi per mediatorem. L. c., n. 7.

[2] Vgl. Thomas Aquinas. De veritate qu. 24, art. 9: Quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est major gratia quam alicui angelo, sicut Beatae Virgini et homini Christo.

der Verleihung der Innocenz erschöpft.[1] Erst mit dem Vorhandensein einer durch die Erlösungsgnade gewirkten vollkommenen Innocenz ist auch eine vollständige Repräsentation aller Rangstufen der Menschenbeseligung gegeben. Die oberste Stufe ist repräsentirt durch die Seligkeit der Seele Christi, welche schlechthin ohne vorausgehendes Verdienst schon auf Erden selig war; sodann folgt die heilige Jungfrau, deren seligmachendes Verdienst ihre durch die Erlösungsgnade gewirkte vollkommene Innocenz war; in dritter Reihe stehen diejenigen, deren Seelen niemals durch actuelle Sünden befleckt wurden; zuletzt folgen diejenigen, welche aus schweren Sündern Heilige geworden sind.[2]

Fünfzehntes Capitel.

Die Sacramentenlehre des Duns Scotus.

Die gottverordneten Mittel der Zuleitung der Heilsgnade sind die Sacramente. Die auf göttlicher Anordnung beruhende Nothwendigkeit des Empfanges der Sacramente wird von dem strengkirchlichen Duns Scotus so hoch gestellt, daß er sie bezüglich des Taufsacramentes auf

[1] Si dicas, quod aequaliter teneatur persona, cui remittitur peccatum, quantum persona, quae praeservatur a peccato, propter illud Lucae 7, 47 (Cui magis dimittitur, magis diligit), quaere ibi responsionem Augustini, quod omnia possibilia committi non commissa sunt dimissa, ac si essent commissa; imo excellentius beneficium est praeservari a malo, quam permittere incidere in malum, et ab eo postea liberare. 3 dist. 3. qu. 1, n. 7.

[2] Decens est propter perfectionem illius status, quod illic inveniantur omnes gradus principales in actibus beatificis, ut actualis beatitudo Christi sit major beatitudine omnium creaturarum; nam sunt ibi aliqui beati, qui nunquam fuerunt inimici actualiter peccato actuali, ut multi innocentes; et multi alii qui aliquando fuerunt inimici, ut actualiter peccantes et postea poenitentes; est ibi etiam Beata Virgo mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis (fuisset tamen, si non fuisset praeservata); igitur decens fuit, quod esset beatitudo alicujus personae sine omni merito praecedente. 3 dist. 18, n. 12.

die Apostel,[1] ja selbst auf die heilige Jungfrau[2] auszudehnen nicht Anstand nimmt. So entschieden indeß Scotus an der Positivität der göttlichen Anordnung festhält, eben so bestimmt lehnt er eine von der göttlichen Anordnung unabhängig bestehende innere Nothwendigkeit der Sacramente ab, da Gott die Heilsgnade auch ohne Vermittelung jener äußeren sichtbaren Zeichen, an welche ihre Ertheilung geknüpft ist, verleihen könnte. Wohl aber anerkennt er die Angemessenheit und Zweckdienlichkeit sinnefälliger Medien der Gnadenspendung als geeigneter Mittel der Vergewisserung des wirklichen Empfanges der nicht sinnlich wahrnehmbaren Gnade.[3] Zur vollkommenen Erreichung dieses Zweckes aber sind sicher solche Zeichen am dienlichsten, welche die zu verleihende Gnade nicht bloß significiren, sondern wirken.[4] Nur darf diese Wirkung nicht als eine von der Willensdisposition des Empfängers völlig unabhängige gedacht werden.[5] Darum kann den

[1] Glossa quaedam super illud Joannis 13, 10 videtur dicere, quod Apostoli fuerunt baptizati. Quod probabile est, quia Christus fecit eos sacerdotes .... ordo autem sacerdotii supponit baptismum saltem de congruo. Nec videtur necessitas, quod Christus in hoc dispensaverit; quia nulla videtur ratio dispensandi, nec aliqua necessitas vel utilitas consecuta, cum nec ipsi essent gratiores Deo per hoc, quod non baptizati, nec fuissent efficaciores doctores in ecclesia; imo videtur quod minus efficaces, quia minus volet magister moralis, qui non vult implere quod docuit, secundum Gregorium. 4 dist. 4, qu. 6, n. 3.

[2] Consimiliter supponendum est de Beata Virgine, nisi forte excepta sit ab illa lege, et de ea fuisset ratio dispensandi, quia forte habuit in conceptione filii sui illam plenitudinem gratiae, ad quam Deus disposuit eam pervenire.

[3] Congruum est effectum invisibilem causandum a Deo ordinantem hominem ad salutem significari per aliquod signum sensibile, ut viator inquirens cognitionem ex sensibilibus effectum invisibilem certius cognoscat. Nec solum congruit esse signum hujus effectus quasi speculativum, per quod scil. possit haberi conceptus in intellectu de illo signato, ut homo signat naturam humanam, sed signum quasi practicum, scil. quod signat signatum esse vel fieri. 4 dist. 3, qu. 3, n. 2.

[4] Nec signum practicum (vgl. vor. Anm.) dubium seu aequivocum vel incertum, quia etsi per tale signum duceretur homo in cognitionem fieri hujus effectus, non tamen appeteret illud signum sibi adiiberi propter incertitudinem signi respectu fieri signati; ergo talem effectum signari per signum practicum certum et efficax fuit congruum, ut et homo ex tali signo effectum cognoscat, et in tali signo effectum ardenter quaerat. Ibid.

[5] Nec tamen congruit signum illud esse certum certitudine demonstrativa, sed quasi in pluribus .... quia cum illud signum sensibile debeat

Medien der sacramentalen Gnade auch keine naturnothwendige Wirkung zugeschrieben werden, wie sich denn auch keine sichtbaren Zeichen denken lassen, welche die Gnadenwirkung naturaliter significirten. Dieß Alles leitet abermals darauf hin, daß die sacramentalen Gnadenmittel ihre Wirkung kraft göttlicher Anordnung setzen.[1] Ein anderer Congruitätsgrund für die göttliche Einsetzung der Sacramente ist dieser, daß sie als Erkennungszeichen der in Einem Glauben und in Einer Kirche Geeinigten, und zur Unterscheidung derselben von allen anderen außerhalb der Kirche Stehenden und einer anderen Religionsgemeinschaft Angehörigen dienen.

Die Sacramente sind dem Stande der gefallenen Natur angemessen als Heilmittel der Krankheit, welcher das menschliche Geschlecht durch Adam's Sünde anheimfiel. Daraus folgt, daß es keine Sacramente des Urzustandes gegeben haben, aber in keinem der Stadien der offenbarungsgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit nach dem Falle an Sacramenten gefehlt haben könne, auch nicht im ersten Stadium unter der Herrschaft des Naturgesetzes; denn die Nothwendigkeit eines Mittels zur Tilgung des Peccatum originale bestand und besteht für alle drei Stadien, und es läßt sich nicht annehmen, daß die göttliche Güte den unter der Herrschaft des Naturgesetzes lebenden Menschen ein solches Mittel versagt haben sollte. Daß bei diesen rein innerliche Willensacte genügt haben sollten, erscheint im Hinblick auf den Umstand, daß unmündige Kinder solcher Acte nicht fähig sind, als unzulässig; auch ein bloß intelligibles Zeichen der Gnade möchte nicht ausgereicht haben.[2] Während der Zeit der Herrschaft des alt-

adhiberi ab homine, sequeretur, quod in potestate hominis esset signum aliquod, ad quod Deus universaliter causaret illum effectum invisibilem, quod auferret a suscipiente debitam praeparationem; sufficeret enim sibi, quod qualitercunque indispositus illud signum susciperet. Ibid.

[1] Has autem omnes conditiones, quod scil. sit practicum certum ut in pluribus, et praecedens naturaliter fieri signati, intelligo per hanc conditionem efficax; tale autem signum non potest esse aliquod sensibile significans naturaliter, quia nullum sensibile habet efficaciam naturalem ad effectum invisibilem; ergo congruit, quod sit signum institutum sive impositum. L. c., n. 3.

[2] Magis probabile est, quod per aliquod signum sensibile, quam per aliquod signum intelligibile tantum, quia pro toto statu naturae lapsae congruunt homini signa sensibilia respectu spiritualium; ergo rationabile est aliquod sacramentum saltem contra originale fuisse in tempore legis naturae. 4 dist. 1, qu. 7, n. 2.

testamentlichen Gesetzes war die Beschneidung das gottverordnete Mittel der Tilgung des Peccatum originale, und verlieh als wahrhaftes Sacrament zugleich die Gnade der Heiligung. Obschon es nämlich de absoluta Dei potentia möglich wäre, daß der Nachlaß der Erbsünde ohne Gnade der Heiligung gespendet werde,[1] so ist dies doch de ordinata Dei potentia undenkbar, weil der geordnete Wille Gottes kein Mittleres zwischen dem gefallenen und dem wieder in Gottes Huld aufgenommenen Menschen zuläßt.[2] Jedes Agens beabsichtiget principaliter die Hervorbringung einer Perfection, wozu sich die nebenhergehende Beseitigung einer Imperfection nur als Mittel verhält; dieses allgemeine Gesetz des Wirkens hat selbstverständlich auch von der Wirksamkeit der Beschneidung zu gelten.[3]

Scotus läßt die Beschneidung gleich den Sacramenten des Neuen Bundes ex opere operato wirken. Gegenüber der Einwendung, daß nach der Lehre der alten christlichen Väter der Unterschied zwischen den Sacramenten des Alten und Neuen Bundes darin bestehe, daß diese ex opere operato, jene ex opere operantis wirken, macht Duns Scotus den Unterschied zwischen Sacrament im eigentlichen und uneigentlichen Sinne geltend; jene Lehre der altchristlichen Väter sei eben nur von den im uneigentlichen Sinne als Sacramente bezeichneten rituellen Anordnungen zu verstehen.[4] Der Unterschied zwischen

[1] Si non posset natura fieri recta rectitudine naturali et sine gratia, tunc gratia esset naturalis, licet non naturae lapsae, tamen naturae in rectitudine propria institutae. 4 dist. 1, qu. 6, n. 4.

[2] Licet absolute sine contradictione possit esse medium in specie humana inter filium regni et filium perditionis, scil. homo in puris naturalibus, tamen secundum legem sapientiae divinae post lapsum nullum est medium inter gratum qui est filius regni, et peccatorem, qui est filius carceris. L. c., n. 9.

[3] Deus ergo in instituendo circumcisionem, cum sit agens secundum rectam rationem, principalius intendit perfectionem positivam puta gratiam, quam carentiam imperfectionis i. e. peccati originalis. Ibid.

[4] In illa lege fuerunt multa dicta improprie sacramenta, scil. purgationes ab immunditiis contractis secundum legem, ut patet in Levitico, de purgatione a tactu morticini per aquam expiationis et de purgatione a lepra et aliis hujusmodi. Erant etiam ibi sacramenta improprie dicta alia ab istis, tamen plus accedentia ad perfectionem, cujusmodi erant oblationes hostiarum; haec enim pertinebant ad cultum latriae pro tempore, in quo Deus voluit sic coli. Haec et illa, scil. purgationes et sacrificia sive oblationes dicebantur ceremoniae et improprie sacramenta. L. c., n. 10.

der Beschneidung und den neutestamentlichen Sacramenten besteht vielmehr darin, daß diese die Gnade in vollkommenerer Weise wirken als jene sie wirken konnte, wie auch die neutestamentlichen Sacramente die Gnade viel bestimmter und deutlicher versichtbaren, als in der alttestamentlichen Beschneidung der Fall war.[1] Dieß steht im Zusammenhange mit der fortschreitenden Entwickelung der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit; die entwickeltere Erkenntniß involvirte gesteigerte Forderungen an den sittlichen Willen, welchen auch ein gesteigertes Maaß der Gnadenhilfe entsprechen mußte.[2] Da die Beschneidung eben nur den minder hohen Anforderungen des alttestamentlichen Gesetzes angemessen war, welches übrigens nicht bloß äußere, sondern auch innere Gerechtigkeit anbefahl,[3] so mußte dieselbe in der neutestamentlichen Heilsordnung durch vollkommenere Gnadenmittel ersetzt werden, womit die Beschneidung selbstverständlich in Wegfall kam.[4]

Indem Scotus die alttestamentliche Beschneidung und die Sacramente des Neuen Bundes in univoker Weise als Sacramente gelten läßt, erklärte er sich selbstverständlich gegen Thomas, welcher das Verhältniß zwischen beiden als ein analogisches auffaßt, und gemeinhin den charakteristischen Unterschied zwischen den Sacramenten des alten und neuen Bundes darin findet, daß diese ex opere operato, jene nur ex opere operantis wirkten. Thomas Aquinas erklärt diesen Unterschied daraus, daß den Sacramenten des Neuen Bundes eine active Kraft einwohnt, welche jenen des Alten Bundes abging; er bezeichnet die Sacramente als Instrumente einer übernatürlichen Kraft, welche durch dieselben wirke, und sich ihrer als Mittel zur Erzeugung der nöthigen Disposition für die Reception der übernatürlichen Gnaden-

---

[1] 4 dist. 1, qu. 3, n. 8.

[2] Vgl. 3 dist. 40, n. 7 ff.

[3] L. c., n. 8.

[4] Decuit esse aliud et aliud sacramentum quantum ad sensibile signans: nam magis congruum est ad signandum perfectiorem gratiam et manifestius signandum novum signum imponi, quam antiquum remanere. Antiquum enim ex prima impositione nullo modo potuit aliud signare quam primo; ipsum autem primum seu idem sensibile poni in secunda lege ad aliud significandum non erat ita congruum, sicut aliud imponi. Ut patet etiam in signis practicis institutis a nobis, quod rationabilius est ad significandum perfectiorem effectum nostrum, et manifestius imponere novum signum, quam antiquum remanere, aut aliud prius impositum de novo imponere. 4 dist. 1, qu. 3, n. 8.

wirkung bediene. Wir haben bereits in einem früheren Abschnitte dieses Buches[1] das allgemeine Verhältniß des Duns Scotus zu dieser thomistischen Anschauung vom Wesen des neutestamentlichen Sacramentes beleuchtet, und wollen hier nur noch seine Argumentationsweise gegen die einzelnen Punkte der thomistischen Auffassung kennen lernen.[2] Thomas bezeichne das Sacrament als Instrumentalursache einer creativen Wirkung, die in Setzung der Gnade bestehe; er sagt aber anderwärts ausdrücklich, daß die Creatur nicht als Instrument zur Erzielung creativer Wirkungen dienen könne. Sollte das Sacrament als physische Ursache die Gnadensetzung vermitteln, so müßte die Erzeugung des Habitus gratiae im recipirenden Subjecte in einer Succession von Momenten vor sich gehen; dieß ist aber nicht möglich, da die Gnade in instanti gesetzt wird.[3] Das Sacrament zum physischen Instrumente der Gnadenwirkung machen, heißt das göttliche Wirken dem Gesetze der zeitlichen Succession unterstellen.[4] Sofern die Causa instrumentalis des Sacramentes in bestimmten Worten bestehen soll, müßte man fragen, an welches dieser Worte der Eintritt der im Sacramente erfolgenden sacramentalen Wirkung geknüpft werden soll, und ob die übrigen Worte überflüssig seien; und vollends bei der Consecration der Abendmahlselemente ist es geradezu undenkbar, daß die durch Gottes Virtus infinita erwirkte Transsubstantiation von der Mitwirkung der Consecrationsworte abhängig gemacht werden sollte.[5] Die Philosophie lehrt, daß man nicht unnöthigerweise Plu-

[1] Siehe oben S. 134 f.

[2] 4 dist. 1, qu. 5, n. 4 f.

[3] Hoc etiam patet, quia non est successio in inductione alicujus formae, nisi penes partes mobilis vel penes partes ipsius formae. Neutrum autem est hic. Primum non, quia subjectum est indivisibile. Secundum non, quia tunc gradus formae non possunt esse, nisi talis dispositio fieret continue major et minor; sed possibile est in aliquo suscipiente sacramentum minimam dispositionem induci sicut et minimam gratiam infundi; ad istam autem gratiam non requiritur nisi minima dispositio; non est ergo ibi successio penes gradus, secundum quos dispositio successive inducatur. Ibid.

[4] Instrumentum non agit, nisi in virtute principalis agentis; ergo si instrumentum non potest agere nisi in tempore ad istam dispositionem, sequitur, quod Deus aget in tempore, vel successive ad eandem. Consequens videtur inconveniens, tum propter infinitatem potentiae agentis, tum propter summam capacitatem suscipientis non habentis contrarium. Ibid.

[5] Illa verba prolata non attingunt transsubstantiationem, quae est terminus principalis hujus consecrationis, cum illa transsubstantiatio non fiat

ralitäten schaffen solle, wo zur Erklärung ein Wenigeres ausreicht. Dieß gilt nicht bloß in Bezug auf die Eucharistie, sondern läßt sich auch an den übrigen Sacramenten erweisen; so zunächst an jenen, welche der Seele ein unauslöschliches Merkmal aufprägen, ferner an jenen, in welchen die sacramentale Wirkung vom Nichtvorhandensein oder von der Beseitigung eines Obex abhängig ist.[1] Mit der den Sacramenten zugeschriebenen dispositiven Wirkung fällt auch die angebliche Präsenz einer Virtus supranaturalis im Sacramente hinweg. Sie müßte entweder als tota in toto et qualibet parte totius daselbst vorhanden sein, was nur von der intellectiven Seele im Verhältniß zum Leibe gilt, oder als tota in toto, pars in parte, womit ihr, dem Wesen einer supranaturalen Kraft zuwider, eine unter die Accidenzkategorien fallende Ausdehnung zugeschrieben würde. Auch läßt der Modus sich nicht denkbar machen, nach welchem die supranaturale Kraft den bei der Vollbringung des Sacramentes gesprochenen Worten immanent sein soll, weil man sich dieselbe weder als tota in jeder einzelnen Sylbe,[2] noch als über alle einzelnen Sylben der ganzen Formel vertheilt denken kann.[3] Und wann sollte die supranaturale

nisi virtute Dei infinita, quod aeque vel magis patet quam de creatione, neque attingit aliquam dispositionem praeviam ad illam transsubstantiationem; quia aut illa dispositio esset in pane aut in Christi corpore. Non in corpore quia jam non esset dispositio; non in pane, quia, cum illa dispositio esset necessitans ad transsubstantiationem, esset in eodem instanti panis cum transsubstantiatione; et tunc in illo instanti esset panis, quia quando est dispositio, est et ejus subjectum; simul ergo esset panis in eodem instanti, in quo est illa dispositio, et transsubstantiatio, quod includit contradictionem. L. c., n. 5.

[1] In illis, quae non imprimunt characterem, nulla videtur necessitas ponendi illam dispositionem, quae dicitur ab illis ornatus .... In ficte poenitente cessante fictione nihil est, quod sufficiat ad effectum verae poenitentiae; alioquin non oporteret talem ficte confessum de eisdem peccatis alias confiteri; ergo in tali sacramento nulla imprimitur dispositio quasi necessitans ad effectum sacramenti. L. c., n. 7.

[2] Oportet dicere, quod idem accidens migraret de subjecto in subjectum, et maneret postquam deficit. L. c., n. 8.

[3] Sequeretur quod sacramentum consistens in tota oratione non haberet virtutem unam. Et si dicas, quod habet aliquam virtutem aggregatam ex multis virtutibus multarum partium, hoc improbatur. ... Non enim esset dare, quae istarum virtutum esset principium causandi illum effectum spiritualem in anima, nec videtur probabile, quod sacramentum unum formaliter habeat tot virtutes supernaturales congregatas. Ibid.

Kraft dem sacramentalen Wirkungsinstrumente eigen werden? Geschähe es vor dem kirchlichen Gebrauche desselben, so würde jene Kraft durch ein unmittelbares Wunder geschaffen, und wäre nicht kraft einer göttlichen Einsetzung in der Kirche vorhanden;[1] geschähe es bei der Verwendung zum Gebrauche, so ergäbe sich das denkwidrige, daß das Instrument vermöge seines Gebrauches zum Gebrauche tauglich würde.[2]

Daß das Sacrament Instrumentalursache in Verleihung der göttlichen Gnade sei, kann und will natürlich auch Scotus nicht leugnen; man könne jedoch — bemerkt er[3] — den Ausdruck Instrumentalursache in mehrfachem Sinne verstehen, als Causa secunda, als Causa activa ad dispositionem praeviam, als Instrument in der Hand des Künstlers oder Arbeiters. Diese letztere Bedeutung ist die dem Wesen des Sacramentes angemessene, mit derselben aber der Begriff eines Activum nicht füglich vereinbar; so könne man die Säge wohl als Instrumentalursache der Theilung eines Holzstückes bezeichnen, nicht aber als Activursache, welche eben nur der Wille des Sägenden selber ist. Duns Scotus will sich wohl dazu verstehen, das Sacrament beziehungsweise (quodammodo) als active Ursache gelten zu lassen, nur nicht in dem Sinne, daß durch dasselbe etwas von der sacramentalen Gnade, die unmittelbar Gott selbst verleiht, Verschiedenes, eine Art Receptionsfähigkeit für die Gnade, ein Medium zwischen dem Sacramente und der Gnade gewirkt würde; denn dieses prädisponirende Mittlere ist es eben, was Scotus in seiner Polemik gegen die sogenannte physische Wirkung des Sacramentes beharrlich ablehnt.[4] Eben so will Scotus eine Virtus sacramenti zugestehen,

[1] Si ante applicationem ad actum sive usum, causatio ejus est pure miraculosa, quia est per actum divinum, et non per aliquam dispositionem perpetuam sive firmatam cum ecclesia; nam non sequitur ad aliquid, per quod possit dici quasi consequens naturaliter sine miraculo, sicut de animatione. L. c., n. 9.

[2] Patet hoc inductione et ratione. Nam idoneitas instrumenti praecedit naturaliter usum instrumenti, ut instrumentum est; non enim quia immergo puerum sive utor aliquo sensibili ad actum sacramenti, ideo recipit illam virtutem spiritualem; non est ergo dare, quando recipiat. Ibid.

[3] L. c., n. 14.

[4] Cum necessitas eorum, quae sunt ad finem, sumatur a fine, et secundum omnes loquentes de sacramentis finis sacramenti est gratia vel aliquis effectus invisibilis, disponens hominem ad salutem, et iste finis possit sufficienter haberi eo modo, quo habetur per sacramentum absque hoc, quod dicatur sacramentum habere aliquam actionem proprie dictam sive respectu

unter der Bedingung jedoch, daß man unter derselben nicht eine Forma realis verstehe, sondern das Wort Virtus in dem Sinne nehme, in welchem es gelegentlich einmal bei Aristoteles erscheint,[1] als ultimum de potentia. Diesen Begriff auf das Sacrament als Signum practicum übertragen, bedeutet die Virtus sacramenti dieß, daß das Sacrament efficaciter, d. i. praevie et certitudinaliter significire.[2]

Die Causa principalis der Wirksamkeit der Sacramente ist unmittelbar Gott selber, die Causa meritoria ihrer Wirksamkeit der Opfertod Christi;[3] mit diesen Causis ist die Ursache der Wirksamkeit der Sacramente erschöpfend bezeichnet.[4] Gott allein hat die Sacramente eingesetzt; demzufolge kann auch die Wirksamkeit derselben von keiner unter Gott stehenden Ursache abgeleitet werden.[5] In der Einsetzung der Sacramente bekundete sich die Erbarmung und Gerechtigkeit Gottes;[6] die Erbarmung in Beziehung auf uns sündige Menschen, die Gerechtigkeit in Beziehung auf die Person Christi, dessen Opfertod die Causa meritoria der Wirksamkeit der Sacramente ist. Es war angemessen, daß Gott die Sacramente des Neuen Bundes einsetzte; sie sind als vollkommenste Gnadenmittel der Vollkommenheit der neutestamentlichen Heilsordnung angemessen, es sollte ferner durch sie der

---

gratiae, quam non potest attingere, cum illa creatur, sive respectu dispositionis supernaturalis praeviae, quia illa etiam crearetur, sequitur, quod non sit ponenda talis actio, cum nec ista plura sint necessarta, nec manifeste ponibilia. L. c., n. 12.

[1] Vgl. Aristot. Coel. I, p. 281. a, lin. 11.

[2] 4 dist. 1, qu. 5, n. 16.

[3] Trinitas nullum adjutorium pertinens ad salutem contulit homini viatori, nisi in virtute oblationis Christi in cruce factae, et a persona dilectissima et ex maxima charitate. Et per hoc passio illa fuit meritoria causa respectu boni meritorii collati homini viatori. 4 dist. 2, qu. 1, n. 7.

[4] Sacramentum habere efficaciam, est ipsum habere regulariter effectum significatum concomitantem; ergo ab illo habet efficaciam, a quo est, ut effectus concomitetur. Quod autem sic comitetur, potest esse ab aliquo dupliciter, vel tanquam a causa principali principaliter causante hujus concomitantiam, vel tanquam a causa meritoria, quae sic talis meretur, ut sit concomitantia. L. c., n. 6.

[5] Hoc etiam patet sic: Solus Deus determinat se ad effectum causandum sibi proprium. Si enim posset ab alio determinari ad agendum, jam esset causa secunda respectu ejus; effectus autem significati per sacramenta sunt proprii soli Deo: ergo solus Deus potest determinare se ad causandum effectus sacramentorum regulariter concomitantes sacramenta. Ibid.

[6] L. c., n. 8.

Hochwerth der Opferleistung Christi bekundet werden, um deren willen Gottes Huld uns Menschen mehr gewährte, als versprochen worden war.

Die Vollkommenheit der sacramentalen Gnadenmittel des neuen Bundes bewahrheitet sich intensiv und extensiv; intensiv durch die Perfection des Significirens im Gegensatz zur Unvollkommenheit des Significirens der alttestamentlichen Beschneidung;[1] extensiv durch die Ausdehnung der sacramentalen Gnadenhilfe auf alle wesentlichen Verhältnisse des heilsbedürftigen Menschen. Wie im physischen Einzelleben des Menschen Generation, Nutrition, Confortation und Wiederherstellung der verlornen Gesundheit die grundwesentlichsten Momente des Lebensbestandes betreffen, so entsprechen ihnen in höherer Ordnung in Bezug auf den spirituellen Lebensbestand die Sacramente der Taufe, Eucharistie, Firmung und Buße; zu diesen tritt als fünftes Sacrament die Krankenölung hinzu als Gnadenhilfe für den bevorstehenden Uebergang aus der irdischen Zeitlichkeit in das jenseitige Sein und Leben. Der Mensch ist wesentlich Socialwesen, und hat als solcher seinen Dienst an das Gemeinwohl abzutragen; die zwei fundamentalen Hauptangelegenheiten der Societät sind die Zeugung und Wiedergeburt: Multiplicatio carnalis et spiritualis, auf welche sich die Sacramente der Ehe und des Ordo beziehen. Die biblische Beweisführung für die Realität der einzelnen Sacramente betreffend, macht Scotus für das Sacrament der Firmung als Beweismomente Joh. 20, 22 und die Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste geltend, letztere wohl deshalb, weil er die Apostel vorher durch Jesum getauft werden läßt, und somit auch eine der Taufe ordnungsgemäß nachfolgende Firmung für nöthig erachtet. In Bezug auf das Sacrament der letzten Oelung hält er Mark. 6, 13 für beweisender als Jac. 6, 14; das Sacrament der Buße begründet er aus Joh. 20, 23 in Verbindung mit Matth. 16, 19, wobei es ihm abermals auf die Verification seines Sacramentbegriffes ankommt.[2]

---

[1] Perfectio sacramenti consistit in perfecte significando vere, quantum ad cognitionem et in gratiam perfectam causando. Ergo sacramenta novae legis debuerunt esse perfectissima primo modo, quia est lex veritatis, secundo modo, quia est lex gratiae. Unde Joann. 1: Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. L. c, n. 3.

[2] Er legt nämlich Nachdruck auf das Ligatum esse in coelo, Solutum esse in coelo (Matth. 16, 19): Ista enim potestas non erat principaliter dimittendi peccata, quod est Dei proprium, sed arbitrandi de dimissione peccati, arbitrio approbato a Deo; sic autem arbitrari est in foro poenitentiae solvere vel ligare. L. c., n. 4.

Die theologische Erörterung der einzelnen Sacramente ist, wie in der theologischen Scholastik gemeinhin, so auch bei Scotus mit Fragen des kirchlichen Rechtes durchflochten, deren Behandlung wir dem folgenden Abschnitte vorbehalten. Die ausführlichste Besprechung in rein theologischer Beziehung erfahren die Sacramente der Taufe, Buße und Eucharistie. In Bezug auf das Taufsacrament sind die für den Standpunkt des Duns Scotus charakteristischen Aeußerungen über den Grund der Nichtwiederholbarkeit der Taufe und über den durch das Taufsacrament eingedrückten Charakter hervorzuheben. Thomas Aquinas sucht in diesem Charakter den Grund der Nichtwiederholbarkeit der Taufe; Scotus meint,[1] dieß heiße etwas Bekanntes durch ein minder Bekanntes erklären. Daß die Taufe nicht reiterirt werden dürfe, stand seit Beginn der Kirche fest; daß sie der Seele einen Charakter eindrücke, wird weder in der Schrift erwähnt, noch erscheint es als eine den altchristlichen Lehrern geläufige Wahrheit,[2] daher auch der Lombarde nur einmal mit wenigen Worten an dieselbe anstreift. Als absoluter Beweisgrund für die Nichtwiederholbarkeit der Taufe läßt sich nichts Anderes als der in ihrer Anordnung sich aussprechende göttliche Wille angeben; wohl aber lassen sich Gründe ihrer Rationabilität ausfindig machen.[3] Die Erbsünde kann nur einmal nachgelassen werden, die Aufnahme in die Kirche nur einmal stattfinden; für die nach der Taufe begangenen Sünden ist ein anderes sacramentales Heilmittel vorhanden, somit kein Grund zur Wiederholung der Taufe vorhanden, deren Möglichkeit wegen der an die Taufe geknüpften Wirkung des vollen Schulderlasses ohne Bußleistung nur entsittlichende Folgen nach sich ziehen könnte. Der Taufcharakter ist, wie Scotus weiter gegen Thomas ausführt,[4] nicht eine absolute Form, sondern ein der Seele von außen her zukommender Respectus, welcher im Empfange der unwiederholbaren Taufe unmittelbar von Gott causirt wird. Nur unter Voraussetzung dieser Auffassung lassen sich alle in den Begriff des Taufcharakters aufgenommenen specifischen

[1] 4 dist. 6, qu. 7.

[2] Vgl. die Bemerkungen des Scotus zu den von Thomas Aquinas aus Pseudodionysius und Johannes Damascenus beigebrachten Belegstellen 4 dist. 6, qu. 9, n. 4 ff.; ferner bezüglich Augustin's ebendas. n. 13 ff.

[3] 4 dist, 6, qu. 8.

[4] 4 dist. 6, qu. 10, n. 3 ff.

Momente salviren,[1] während diese bei der thomistischen Auffassung theils preisgegeben, theils auch als Merkmale anderer Sacramente, die der Seele des Empfängers keinen Charakter aufdrücken, zugestanden werden müßten. Thomas sagt nämlich,[2] es gebe keine andere Mutation, als eine Mutatio ad formam absolutam; im Empfange der Taufe habe offenbar eine Mutatio statt, weil der Seele desjenigen der ohne die erforderliche Disposition die Taufe empfängt, unleugbar der Taufcharakter aufgeprägt werde. Durch jedes Sacrament werde in der Seele des Empfängers eine Relation zur Actio oder Passio Sacramenti causirt, aber nicht durch jedes Sacrament ein Charakter aufgedrückt; also könne der Charakter keine Relation bedeuten, sondern müsse eine absolute Form sein. Scotus entgegnet,[3] daß das letztere Argument das erstere aufhebe. Aus dem zweiten Argumente würde nämlich folgen, daß in den Sacramenten, die keinen Charakter eindrücken, eine neue Relation ohne ein neues Absolutes vorhanden sei, außer man wollte in denselben irgend ein dem Charakter entsprechendes Absolutum, etwa einen sogenannten Ornatus gesetzt annehmen. Wenn jedoch dieser Ornatus eine supranaturale Form ist, so ist er eben so wie der Charakter unaustilgbar, weil es keine Causa demeritoria gibt, in deren Folge er verloren gehen könnte. Dann sieht man aber nicht ein, warum er nicht auch Charakter genannt werden sollte, und warum er nicht gleich dem Charakter jene Wirkungen setzen sollte, welche in den ein unaustilgbares Merkmal eindrückenden Sacramenten bei Wegfall des Mangels der geforderten Disposition eintreten. Bestünde man darauf, daß der Charakter eine Forma absoluta sei, so müßte man zwischen absoluten Formen, die zugleich Charaktere, und anderen, die keine Charaktere sind, unterscheiden. Eben so gut kann man aber auch, wenn man den Charakter als Relatio faßt, unter-

[1] Theologi concipiunt communiter per characterem quoddam spirituale impressum a Deo suscipienti sacramentum non iterabile. Ex ista ratione nominis sequuntur aliquae proprietates characteris, quarum duae sunt communes sibi et cuilibet formae, scil. quod est forma assimilativa alii habenti, et quod est forma distincta a non habente. Et aliae speciales, quarum una est, quod est signum conformativum Christo, cujus sacramentum suscipitur, et etiam obligatorium ei eo modo, quo suscipiens sacramentum obligatur per ejus susceptionem . . . . . Alia quaedam conditio, quam communiter loquentes attribuunt characteri, est quod est delebilis. 4 dist. 6, qu. 9, n. 3.

[2] Sentt. 4, dist. 4, qu. 1.

[3] 4 dist. 6, qu. 10, n. 9.

scheiden zwischen Relationen, welche aufhören können, und anderen, welche bleiben müssen; und die nothwendig bleibende Relation ist eben das, was man den Charakter nennt. In der That beweist das an zweiter Stelle angeführte Argument des Thomas nur, daß nicht jeder Relatio ad actionem vel passionem Sacramenti, sondern nur der bleibenden die Benennung Charakter gebühre, weil, sobald der Obex hinwegfällt, die Actio oder Passio sacramenti in Kraft tritt.[1]

Aus dem Gesagten ergibt sich ein gewisses Prioritätsverhältniß des Charakters zur Gnadenwirkung des Taufsacramentes, wovon Scotus[2] Anlaß nimmt, die thomistische Ansicht zu bekämpfen, welcher gemäß der Gnadenhabitus des Taufsacramentes in der Essenz der Seele, der Taufcharakter aber im Intellect subjectiviren soll.[3] Die Disposition zur Form kann nicht in etwas subjectiviren, was sich zum Träger der Form als Posterius verhält; selbstverständlich kann übrigens auch die Gnade nicht in der Essenz der Seele subjectiviren, da die Gnade in einem durch die Potenz der Seele vermittelten Verhältniß zur Essenz der Seele steht.[4] Eben so verwirft er die Behauptung, daß der Intellect der Träger des Taufcharakters sei, indem die geschöpfliche Abbildung der Trinität vornehmlich im Intellecte, der Radix des Willens sich darstellen müsse. Der Wille steht höher als der Intellect,[5] und schon aus diesem Grunde liegt es nahe, den Willen für den Träger des Charakters, d. i. der gottverähnlichen-

[1] Character baptismalis .... est potestas quaedam relativa de congruo ordinata a principali agente disponente agere in passum habens talem formam, et non in aliud passum. Talis autem forma relativa de congruo respectu alicujus agentis principalis voluntarie potest esse sola relatio; sicut aliquis disponit agere aliquid in aliquem, quia filius vel quia consanguineus, volens aliquid simile causare in non habente talem relationem. L. c., n. 8.

[2] 4 dist. 6, qu. 11, n. 2 f.

[3] Die Ansicht des Thomas Aquinas in Bezug auf das Subject des Charakters ist auch jene des Alexander Halesius, Bonaventura's und Richard's von Media Villa.

[4] Perfectio naturalis prior inest alicui, quam perfectio vel potentia supernaturalis. Nam perfectio naturalis et intrinseca sequitur statim naturam sui perfectibilis; potentia autem, etsi sit accidens secundum eum, tamen est perfectio intrinseca ipsius animae. Ergo prius naturaliter inest animae ipsa potentia quam gratia, et per consequens potest habere rationem subjecti receptivi respectu gratiae. L. c., n. 3.

[5] Quaero: Aut intellectus habet ad voluntatem tantum prioritatem generationis sive originis, et ex hoc non ponitur perfectio in intellectu respectu voluntatis sed imperfectio .... Si autem intelligas, quod intellectus sit

den Signatur der Seele zu halten. Zudem subjectivirt ja auch die Gnade des Sacramentes im Willen; und sofern der Charakter das Zeichen einer Gebundenheit der Seele an Gott ist, Träger der Gebundenheit aber nur der Wille sein kann, ergibt sich abermals die Nothwendigkeit, den Willen als Träger des Charakters anzusehen.

Es gibt drei Sacramente, durch welche der Seele ein Charakter aufgedrückt wird: Taufe, Firmung und Ordo. Der Grund, weshalb bloß diese Sacramente, und nicht die übrigen einen Charakter eindrücken, ist dieser, weil bloß durch sie bestimmte Rang- und Stufenunterschiede der kirchlichen Gemeinschaft in aufsteigender Ordnung ausgedrückt sind, und zwar so, daß die Taufe als Aufnahme in die Kirche den ersten, untersten Grad, die Firmung als Aufnahme in die kirchliche Miliz zur Vertheidigung des christlichen Glaubens die folgende nächst höhere Stufe, der Ordo als Befähigung und Ermächtigung zur Gewinnung und Einführung der Seelen in die Kirche, sowie zur Leitung derselben die höchste Rangstufe bezeichnet. Da die Acte der Aufnahme in die Kirche, in die christliche Miliz, in das Amt der Seelenführung sich nicht wiederholen, so sind die ihnen entsprechenden Sacramente unwiederholbar, während die übrigen, an keine bestimmte kirchliche Rangstufe gebundenen Sacramente wiederholbar sind, wie es die Natur der ihnen entsprechenden Acte: Nutritio, Reconciliatio, Procreatio mit sich bringt. Eine analogisirende Erläuterung des Wesens und der Eigenthümlichkeiten der drei einen Charakter verleihenden Sacramente im Unterschiede von den übrigen bietet sich in den weltlichen Politien dar, in welchen sich gleichfalls eine solche dreifach abgestufte Rangordnung aufzeigen läßt.[1]

prior vel radix respectu voluntatis tanquam eminenter vel virtualiter continens voluntatem, hoc improbatur . . . . quia ordinatum ad alterum ut prius origine non continet ipsum eminenter vel virtualiter; actus autem intellectus ordinatur essentialiter ad actum voluntatis. Ibid.

[1] Nullus habet determinatum gradum in familia regis, quia comedit vel bibit, vel quia post offensam dominus reconciliatur sibi, nec quia multiplicat personas in ista politia; nam isti actus possunt communes esse omnibus in quocunque gradu. Sed alium gradum habet aliquis, quando recipitur in familiam domini, alium quando ulterius proficit et constuitur ut miles ad defendendam rempublicam; aliam, quando constituitur ut supremus sub domino ad constituendos alios in gradibus determinatis in sua familia utpote aliquis senescallus generalis, ut immediatus sub domino, cui commissa est auctoritas universalis ad recipiendum aliquos in familiam domini. 4 dist. 6, qu. 10, n. 2.

Das sacramentale Heilmittel für den nach der Taufe eingetretenen Stand der Verschuldung ist das Bußsacrament als secunda post naufragium tabula. Scotus leitet seine Auseinandersetzungen über das Bußsacrament mit einer Erörterung über den Stand der Verschuldung ein.[1] Er erklärt sich gegen die thomistische Ansicht, daß nach einer sündigen Handlung in der Seele der Reatus culpae als eine Relatio realis bleibe, welche nicht den Act der Verschuldung, sondern die Essenz der Seele zu ihrem Fundamente habe. Scotus sucht zu zeigen, daß keine im Acte der Schuld begründete Relatio realis in der Seele zurückbleiben könne, möge man diese Relatio als etwas intrinsece, d. i. mit innerer Nothwendigkeit,[2] oder als extrinsece Hinzutretendes fassen; letzteres ist undenkbar, weil das Agens fehlt, durch welches sie geschaffen werden müßte, sei es, daß man die sündigende Seele, deren Handeln nur privative Bedeutung hat,[3] oder Gott, der hiemit zum Urheber der Sünde gemacht würde,[4] dafür nehmen wollte. Es steht also Nichts vermittelnd zwischen dem sündigen Acte und der Obligatio ad poenam. Was von der Sünde als Wirkung in der Seele zurückbleibt, kann nicht abermals Sünde sein; denn der Habitus vitiosus oder die Inclination zur Sünde fällt auch in den mit Gott Versöhnten und Gerechtfertigten nicht sofort weg, sondern verschwindet erst allmälig unter den Anstrengungen des tugendhaften Willens, und kann auch ohne den Act der Rechtfertigung bei nachfolgender Vermeidung jener sündhaften Handlungen, aus welchen jener Habitus oder jene Inclination erwachsen ist, allmälig ersterben, während die Obligatio ad poenam so lange bleibt, bis der Sünder Buße gethan. Die Obligatio ad poenam ist somit nur eine Relatio

---

[1] 4 dist. 14, qu. 1.

[2] Relatio realis intrinsecus adveniens sequitur necessario positionem extremorum (scil. animae et poenae); haec autem non sequitur. Patet quia anima eadem manente et Deo, seu poena eodem modo se habente non propter hoc anima eodem modo est obligata ad poenam, quia non ante peccatum. L. c., n. 5.

[3] Istius obligationis non potest dari actio realis, nec agens reale; non anima, quia peccando non habuit nisi unicam actionem deordinatam, quae fuit ad illud velle privatum circumstantiis debitis, et ita non ad istum respectum ut ad terminum. Ibid.

[4] Non potest ista obligatio dici terminus actionis divinae immediatus, quia nulla anima dicitur peccatrix praecise ab illo, quod est terminus immediate actionis divinae. Ibid.

rationis des göttlichen Intellectes oder Willens, welche in dem Ordnerwillen Gottes ihren Grund hat.[1] Diese Obligatio ad poenam erscheint unter anderen Gesichtspunkten als Macula animae und Offensa Dei, welche beide Termini demnach auch nur ein Gedankenverhältniß ausdrücken.[2]

Zur Tilgung der Sünde ist eine Poena, und zwar eine Poena voluntaria nothwendig.[3] Das Voluntarium läßt Grade der Voluntarietät zu; der unterste Grad ist schweigendes Tragen des Unabwendbaren, der zweite Grad freiwillige Acceptation des Unangenehmen, der dritte Grad spontane Causation desselben als Causa proxima partialis ohne Beabsichtigung des Effectes, der vierte höchste Grad Causation desselben als Causa remota principalis mit directer Beabsichtigung des Effectes. Auf den beiden ersten Stufen ist die Tristitia bloß Object der Wollung, auf der dritten Stufe bloß Effect ohne Object zu sein, auf der vierten Stufe Object und Effect. Die Poena, welche Object oder Effect oder beides zugleich ist, kann entweder als Disconveniens jeder Art, das dem Menschen als Sinnenwesen oder dem Menschen in der Ganzheit seines Wesens fühlbar wird, oder speciell als Disconveniens primum, d. i. als Tristitia genommen werden, welche der intellectiven Seele angehört, und primär und im eigentlichsten Sinne Poena ist. Gemäß der vier Stufengrade des Voluntarium läßt sich die Tristitia in vierfacher Weise als Sühnleiden oder Poena voluntaria denken: erstlich als voluntaria secundum quid, sofern sie ohne Widerstreben ertragen wird; zweitens als eine

[1] Hoc patet in exemplo simili, quia si quis offendat magnum principem tali offensa, cui correspondeat poena magna, cessante illo actu nihil est in ipso, quod prius non fuit, propter quod modo dicatur inimicus et non prius; sed tantum in voluntate domini offensi est actus transiens super ipsum, et per hoc in ipso est relatio rationis ut in objecto volito vel ordinato ad talem poenam. L. c., n. 7.

[2] Nihil aliud est post actum peccati cessantem offensa, macula et reatus nisi ista relatio rationis scil. ordinatio ad poenam; ut est disconveniens ipsi animae, dicitur ejus macula, sicut per oppositum pulchritudo; ut autem est obligatio formaliter ad illam poenam, dicitur reatus; et ut est actus voluntatis divinae, in quo est tota ista realitas, per quem actum ordinatur ad talem poenam, dicitur offensa. Nihil enim aliud est offendi vel irasci in Deo, quam velle vidicare ista poena. Ibid.

[3] Dupliciter ordinatur culpa per poenam. Culpa enim manens ordinatur per poenam concomitantem seu involuntariam, et sic non deletur per eam; culpa autem ordinata per poenam voluntariam, deletur per eam. L. c., n. 10.

aus sittlichen Motiven willig übernommene, gemäß dem augustinischen Spruche: Peccator de peccato doleat, et de dolore gaudeat; drittens als etwas aus dem actuellen Nichtwollen der Sünde unwillkürlich Resultirendes; viertens als etwas durch die willentliche Betrachtung der nichtgewollten Sünde Causirtes, wodurch die Poena zum höchsten Grade der Voluntarietät als absichtliche freigewollte Selbstbestrafung erhoben wird. Damit langt Scotus beim vollen Begriffe der Poenitentia an, die ihm zunächst ein imperatives Velle se ipsum puniri ist; mit diesem Velle ist vergesellschaftet das Nolle peccasse, das Velle acceptare punitionem jam inflictam, das Patienter ferre punitionem. So schließt die Poenitentia vier Momente in sich: Vindicare commissum, Detestari commissum, Acceptare poenam inflictam, Patienter ferre poenam inflictam. Uebrigens läßt Scotus jedes dieser vier Momente für sich als Pönitenzact gelten;[1] ja er glaubt, daß es in Gottes Macht stünde, dem Sünder jeden dieser vier Acte zu erlassen; Gott könnte einen durch die Bereitwilligkeit zum Martyrium bekundeten Act feuriger Liebe zu ihm als vollgiltige Tilgung der vorausbegangenen Sünden acceptiren. Man kann daher auch nur sagen, daß der ordnenden Weisheit Gottes gemäß die Poenitentia regulariter statthaben müsse; eine der von der göttlichen Weisheit in dieser Hinsicht festgestellten Regeln ist, daß die Sünde nicht ohne den freiwillig erweckten Act des Mißfallens an derselben erlassen werden könne; der Act der Abwendung von Gott soll eben durch einen ihn negirenden Act der Hinwendung zu Gott aufgehoben werden. Auf diesen Act des Abscheues vor der begangenen Sünde lassen sich die drei anderen oben aufgewiesenen Momente des Actus poenitentiae reduciren.

Das Poenitere ist ein Actus virtutis, kraft dessen der Pönitent als Organ der göttlichen Gerechtigkeit das Amt der Vindication der Sünde an sich selber vollzieht.[2] Dieser Act fällt unter die Cardinaltugend der Gerechtigkeit; sofern er ohne den Habitus einer schon vorhandenen Tugend denkbar ist, kann er als Tugendmittel gefaßt werden, obschon, wenn das Velle puniri die übrigen drei vorhin bezeichneten

[1] Omnis punitio voluntaria continetur sub aliquo quatuor modorum poenitentiae; sed ad deletionem cujuslibet peccati mortalis actualis post baptismum commissi requiritur aliqua punitio voluntaria; ergo ad ejus deletionem requiritur poenitentia dicta aliquo illorum quatuor modorum. L. c., n. 16.

[2] 4 dist. 14, qu. 2.

Momente im Gefolge hat, sicher ein Actus virtutis vorhanden ist.[1] Da der Actus vindicativus nicht Gott, sondern das Malum vindicabile zu seinem Objecte hat, so gehört die Poenitentia sicher nicht unter die theologischen Tugenden; sie ist aber auch unter den auf ein geschaffenes Object bezüglichen Tugenden nicht die schlechthin höchste. Die Detestatio peccati, sowie die freiwillige Acceptation des Bußleidens können nicht als Virtutes speciales gelten, daher es falsch ist, die Detestatio peccati als einen Act der im vorhin erklärten Sinne verstandenen Virtus poenitentiae, sofern diese eine Species der Virtus justitiae ist, zu nehmen. Die Detestatio peccati ist ein Act der Virtus appetitiva schlechthin, unter welche die Virtus justitiae als besondere Species fällt;[2] Aehnliches läßt sich von der freiwilligen Acceptation des Bußleidens sagen,[3] welche aus den Motiven der Gottesliebe, der christlichen Hoffnung, der Furcht vor der ewigen Verwerfung, der sittlichen Selbstliebe hervorgehen kann. Die willige Ertragung der auferlegten Poena gehört der Virtus Patientiae an.

Zur Tilgung der Sünde ist jeder der vier oben aufgezählten Acte für sich geeignet, und zwar als Act für sich allein, ohne aus einer ihm entsprechenden Tugend hervorgegangen zu sein.[4] Uebrigens hat man, soweit es sich um Tilgung der Sünde handelt, zu unter-

[1] Non dico, quod poenitere primo modo (i. e. qua vidicatio peccati) semper sit actus virtutis i. e. elicitus a virtute, sed virtutis i. e. natus elici a virtute vel generare virtutem, quia conformis rectae rationi; et in hoc est bonitas moralis actus humani; accidit tamen quantum ad per se rationem bonitatis moralis, quod sit a virtute generata, vel vitium generans. L. c., n. 3.

[2] Quaecunque enim virtus inclinat ad complacendum in bono honesto, inclinat etiam ad detestandum et ad displicendum de malo inhonesto opposito .... quaelibet tamen inclinans ad talem displicentiam est virtus appetitiva, quia nihil est principium odiendi sicut nec amandi nisi virtus appetitiva. L. c., n. 11.

[3] Potest esse multarum virtutum, quarum tamen quaelibet sit appetitiva; quia quidquid potest esse principium acceptandi aliquod objectum, potest esse principium acceptandi aliud in ordine ad ipsum; per diversas autem virtutes potest acceptari aliud et aliud objectum in ordine ad quod possit poena inflicta pro peccato acceptari. L. c., n. 12.

[4] Actus aeque perfectus secundum omnes circumstantias morales aeque est acceptus a Deo ad peccati deletionem; sed sine virtute genita potest haberi actus aeque perfectus secundum omnes circumstantias morales, sicut cum virtute jam genita; quia secundum perfectum dictamen intellectus de aliquo agibili potest esse perfecta electio circumstantionata omnibus circumstantiis, quae sit prima generativa virtutis, et per consequens actum recte

scheiden zwischen Acten, welche bloß eine vorläufige Disposition zur Verzeihungsgnade begründen sollen, und zwischen den die wirkliche Vergebung begleitenden Acten. Die ersteren sind Actus informes, d. i. Acte, die nicht in Kraft der Gnade und Charitas zu Stande kommen, die letzteren Actus formati; denn in dem Momente, in welchem die Sünde getilgt wird, ist bereits die Charitas in der Seele des Büßers präsent.

Die Pönitenz ist einer doppelten Regel unterstellt, einer natürlichen und einer übernatürlichen.[1] Die natürliche Regel ist ausgedrückt in dem Gebote, daß man Abscheu gegen die Sünde hegen müsse; die übernatürliche d. h. durch Offenbarung bekannt gegebene Regel lautet, daß man die Sünde als Beleidigung Gottes und Ursache des Verlustes der ewigen Seligkeit verabscheuen müsse. Die der natürlichen Regel gemäße Pönitenz heischt nur Eine Poena, nämlich die aus dem Abscheu vor der begangenen Sünde resultirende Tristitia; die in der heiligen Schrift niedergelegte übernatürliche Regel heischt mehrere Poenas, als da sind: Bekenntniß, Zerknirschung, Genugthuung, Thränen, Fasten, Almosen u. s. w. Zerknirschung, Beicht und Genugthuung sind wesentliche Requisite der sacramentalen Buße,[2] ohne jedoch im eigentlichen Sinne Theile derselben zu sein; denn das Sacramentum Poenitentiae besteht eben nur in der priesterlichen Lossprechung,[3] zu welcher sich die genannten drei Acte als nothwendiges Präcedens und Consequens verhalten, ohne jedoch mit demselben in Eins zusammenzufallen. Sie sind auch nicht Theile oder Acte der Virtus poenitentiae, sondern Acte, welche durch diese Virtus geboten werden; nur in entfernter Weise können sie Theile der Virtus genannt werden, sofern diese nämlich jene Acte als Punitionen auferlegt.

Die Sünden dem gottverordneten Priester bekennen, heißt dieselben der Schlüsselgewalt der Kirche unterwerfen, deren Träger das kirchliche

---

perfecte circumstantionatum, qui requiritur ad deletionem peccati, non oportet esse virtutis ut a virtute jam inexistente, sed potest esse virtutis, ut est primo generativus virtutis. L. c., n. 13.

[1] 4 dist. 14, qu. 3.

[2] 4 dist. 16, qu. 1.

[3] Poenitentia est absolutio hominis poenitentis facta certis verbis cum debita intentione prolatis a sacerdote jurisdictionem habente ex institutione divina, efficaciter significantibus absolutionem animae a peccato. 4 dist. 14, qu. 4, n. 2.

Priesterthum ist. Unter der Schlüsselgewalt versteht man nach theologischem Sprachgebrauche jene spirituelle Gewalt, welche sich auf die Oeffnung und Schließung der Pforten des Himmelreiches bezieht. Die Ausübung dieser Gewalt ist, soweit es sich darum handelt, dem bereuenden Sünder die Himmelspforten zu öffnen, an eine Urtheilsfällung über die innere moralische Beschaffenheit und Disposition dessen geknüpft, welcher durch sein Bekenntniß die Prüfung seines Seelenzustandes den Inhabern der Schlüsselgewalt unterwirft. Dem kirchlichen Priesterthum ist ein doppelter Schlüssel verliehen worden, eine Clavis examinandi und eine Clavis sententiandi. Die erstere heißt die Clavis scientiae, deren Handhabung die Möglichkeit eines richtigen Gebrauches der Clavis sententiandi erwirken soll. Das Mittel jener Handhabung ist die sacramentale Beicht, mittelst welcher der Priester den Seelenzustand des Pönitenten kennen zu lernen hat. Die auf diesem Wege erworbene Kenntniß ist selbstverständlich keine absolute Erkenntniß, daher auch die durch sie bedingte Gewalt keine absolute sein kann. Scotus unterscheidet[1] bezüglich dieser Gewalt eine dreifache Auctoritas: eine Auctoritas simpliciter principalis, die Gott allein zukommt, eine Auctoritas non principalis sed praecellens, welche Christo zukommt, eine Auctoritas non principalis nec praecellens sed particularis, die dem kirchlichen Priesterthum verliehen ist. Diese Christo zukommende Auctoritas unterscheidet sich von der Auctoritas simpliciter principalis dadurch, daß sie communicabel ist; sie ist aber nur relativ communicabel, weil denjenigen, an welche sie von Christus übertragen wird, die Vollkommenheit der Erkenntniß und des Willens Christi fehlt, der alle Merita und Demerita der zu richtenden Menschen kennt, und jederzeit der göttlichen Gerechtigkeit conform richtet. Demzufolge kann die dem Priesterthum der Kirche verliehene geistliche Richtergewalt weder eine universelle noch eine irrevocable sein.[2] Die Uebertragung einer particulären und revocablen Gewalt an das Priesterthum der Kirche ist aber angemessen sowohl wegen des Mittleramtes desselben, als auch deßhalb, damit die in der natürlichen Ordnung der Dinge statthabende Art der Causalverknüpfung

[1] 4 dist. 19, n. 4 f.

[2] Potest in ecclesia esse una clavis coelum aperiendi scil. auctoritas sententiandi particulariter et non irrevocabiliter, alicui coelum esse apertum. L. c., n. 6.

im Reiche der Gnade gleichfalls statthabe.[1] Man darf indeß die dem Beichtpriester verliehene Jurisdictionsgewalt nicht so weit einschränken, als es von Seite des Lombarden geschieht, der sie auf die Gewalt, zeitliche Strafen nachzulassen und den Sünder zu den kirchlichen Sacramenten zuzulassen reducirt. Die priesterliche Lossprechung ist vielmehr eine Lossprechung von ewiger Schuld und Strafe; sie könnte sonst gar nicht als Sacrament des Neuen Bundes gelten, der Empfänger der priesterlichen Lossprechung müßte, bevor er sie empfängt, bereits im Besitze der gratia prima sein, die ihm also nicht durch das Bußsacrament verliehen würde. Man sage nicht, daß damit dem Priester eine Macht zugesprochen werde, die nur Gott zukommen könne, nämlich die Macht, eine Makel der Seele auszutilgen und die Strafe des ewigen Todes vom Sünder hinwegzunehmen. Er wirkt hiebei nicht im eigenen Namen, sondern als Organ Gottes, der zufolge seines geordneten Willens an den sacramentalen Act die erwähnten Wirkungen desselben geknüpft hat.

Die Macht, Sünden zu vergeben, wird durch das Sacrament der Priesterweihe verliehen, welches dem Geweihten eine Macht über das Corpus Christi verum und über das Corpus Christi mysticum verleiht.[2] Die erstere Macht wird durch die Hervorbringung des eucharistischen Leibes Christi, die letztere durch das Richteramt in der Verwaltung des Bußsacramentes ausgeübt. Obschon die erstere Macht in einem unmittelbareren Verhältniß zum Priesteramte steht, als die zweite, wie denn in That Christus den Aposteln die erstere früher[3] als die zweite[4] ertheilt hat, und auch der Bischof bei der Priester-

[1] Congruit istam esse in ecclesia, et hoc in sacerdote, ut hierarchia ecclesiastica sit ordinata, et ultima reducantur in primum per medium; hierarcha autem est medius inter Deum peccatoremque reducendum. Hoc etiam congruit perfectioni causarum secundarum in esse morali, sicut causarum in esse naturali. Deus enim universaliter non negat creaturis causalitatem, quae potest eis competere, imo et illam communicat et ad ejus actionem causis secundis assistit; ex quo ergo in esse gratuito possibile est hominem habere istam causalitatem reductivam, quae dicitur clavis, congruum est, quod hoc supremo in ecclesia, scil. sacerdoti detur. Ibid.

[2] 4 dist. 19, n. 9.

[3] Siehe Luc. 22, 19; 1 Kor. 11, 24. 25: Hoc facite in meam commemorationem.

[4] Siehe Joh. 20, 23.

ordination zuerst die Consecrationsgewalt[1] und dann erst die Richtergewalt des Bußamtes auf die Ordinanden überträgt,[2] so sind doch beide Gewalten in dem einen und selben Weihecharakter des Priesterthums gegründet, und machen zusammen das Wesen des kirchlichen Priesterthums aus.[3]

Die Consecration des eucharistischen Leibes Christi wird durch das Aussprechen der im Meßkanon enthaltenen Einsetzungsworte Christi vollzogen. Sie sind die wesentliche Form der Consecration der Eucharistie.[4] Die Form besteht aus zwei gesonderten Consecrationsformeln, welche integrirende Theile eines Ganzen sind, jedoch so, daß die erste bereits ohne die zweite wirksam ist. Die wesentliche Form der Consecration des eucharistischen Leibes sind die vier Worte: Hoc est corpus meum. Die wesentliche Form der Consecration des Blutes Christi sind die im Meßkanon enthaltenen Worte, welche nicht wörtlich mit den in den Evangelien enthaltenen Einsetzungsworten zusammenstimmen, und auch bei den Griechen wesentlich anders lauten. Obschon Einige behaupten, daß alle drei verschiedenen Wiedergaben der Einsetzungsworte Christi gleich sehr als Form der Consecration anwendbar seien, ist es doch selbstverständlich, daß die Priester der lateinischen Kirche sich nur der im lateinischen Meßkanon enthaltenen Consecrationsformel bedienen dürfen. Wesentlich für den Act der Consecration sind in dieser Formel nur die Worte: Hic est calix sanguinis mei; die noch weiter folgenden Worte der Formel sind bloß erklärende Zusätze, welche Scotus der Auctorität des Thomas Aquinus entgegen als nicht zur wesentlichen Form der Consecration gehörig ansieht, obschon er seine Ansicht nicht als maaßgebend hinstellen will.

---

[1] Accipe potestatem conficiendi vel celebrandi missam tam pro vivis quam pro defunctis.

[2] Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseris peccata etc.

[3] Potest dici, quod per unum characterem sacerdotalem habet quis potestatem conficiendi corpus Christi, ubicunque ille imprimatur; et per illum ascribitur iste familiae Christi in tali excellenti gradu, utpote in gradu cibantis populum Christi in ecclesia. Sicut autem in istis curiis magnorum promotus ad gradum excellentem in familia domini per hoc disponitur, ut habeat auctoritatem aliquam respectu aliorum servorum, ita per hoc, quod iste in familia Christi in gradu excellentiori constituitur per characterem sacerdotalem, disponitur de congruo ad habendam potestatem super corpus Christi mysticum ligandi et solvendi. 4 dist. 19. n. 11.

[4] 4 dist. 8, qu. 2.

Eine ähnliche Ungewißheit herrsche auch bezüglich der wesentlichen Form anderer Sacramente, nämlich der Taufe, der Buße, der Priesterweihe; Niemand könne genau bestimmen, welche von den nach Weisung der Kirche zu sprechenden Worten genau die wesentliche Form enthalten. In praktischer Beziehung verschlägt diese Ungewißheit nichts, weil der an die Weisung der Kirche sich haltende Priester die sichere Ueberzeugung hat, einen giltigen Act vollbracht zu haben. Stürbe der Priester eines plötzlichen Todes vor Beendigung der für die Consecration des Blutes vorgeschriebenen Formel, so wäre die Adoration des Objectes, dessen Consecration ungewiß ist, bedingnißweise zu leisten. Träte derselbe Fall bei der Spendung des Taufsacramentes ein, so müßte der Taufact durch eine bedingnißweise gespendete Taufe wiederholt werden.

Gottfried von Fontaines hält mit Papst Innocenz III. dafür, daß Christus die Consecration seines eucharistischen Leibes vor Aussprechung der Einsetzungsworte vollzogen habe und demzufolge die Worte: Hoc est corpus meum keine significative Bedeutung hätten. Diese Meinung ist zu verwerfen, da nicht angenommen werden kann, daß Christus die Consecration ohne significirende Worte vollzogen, oder hiebei anderer Worte als der in der Kirche überlieferten sich bedient hätte. Richard von Media Villa hält dafür, daß das Wort Hoc in disjunctivem Sinne zu verstehen sei: hoc est vel erit, und in letzterem Sinne sich verificire. Dann wäre aber auch der Satz wahr: Hic ignis est aqua, sofern ersteres Element in letzteres sich wandeln läßt, ohne bereits in dasselbe umgewandelt zu sein; auch könnte dann die Consecrationsformel nicht als wirksame Form genommen werden, weil sie bereits wahr wäre, ehe die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi wirklich erfolgt. Da die Verwandlung in Kraft der gesprochenen Consecrationsworte erfolgt, so muß sie während des Aussprechens derselben vor sich gehen, und kann nicht erst in den Moment des Abschlusses der gesprochenen Formel verlegt werden, obschon das Verständniß des Ausgesprochenen in diesen Moment fällt.[1] Der Moment des Wortes Est ist sicher ein integrirender Moment des

[1] Non oportet in eodem instanti vel in eodem tempore causari conceptum in audiente per orationem prolatam et veritatem illius conceptus intelligi sine unione extremorum. Nam si dicam: „Deus creavit mundum", conceptus istius orationis causatur in ultimo instanti, tamen veritas istius seu unio extremorum intelligitur pro primo instanti temporis; non est ergo

Conversionsactes, und was auf Est folgt, nämlich Corpus meum, ist nur die nähere Determination des dem Est vorausgehenden unbestimmten Hoc.[1] Wenn es einerseits scheint, als ob Scotus den Moment des Wortes Est für den eigentlichen Conversionsmoment hielte,[2] so erklärt er doch nachträglich, daß dieß nur mit Bezug auf die logische Wahrheit des Satzes, in welchem die Consecrationsformel ausgesprochen ist, gelten könnte. Die Formel komme jedoch nicht nach ihrer logischen Qualität, sondern als Signum sensibile efficax in Betracht, und da sei nicht ihre logische Qualität, sondern ihre metaphysisch operative Bedeutung in's Auge zu fassen, welcher gemäß der complete Vollzug der Umwandlung als Folge der completen Aussprache derselben erscheint.[3]

Der Präsenzmodus des eucharistischen Christus ist, wie bei den übrigen Scholastikern, so selbstverständlich auch bei Duns Scotus Gegenstand umständlicher und eingehender Erörterungen. Eine erste Frage ist, wie Christus, ohne seinen himmlischen Ort zu verlassen, wesenhaft in der Eucharistie gegenwärtig sein könne. Thomas erklärt die Möglichkeit dessen aus der Transsubstantiation; da nämlich Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden, so braucht nicht Christus vom Himmel herabzukommen, um im Sacramente

idem dicere, in quo instanti concipiatur oratio, et pro quo, quia concipitur in ultimo completae orationis et concipitur pro illo, pro quo extrema denotantur uniri in intellectu, sive extra in re. L. c., n. 15.

[1] In singularibus est ordo secundum ordinem universalium. Prius enim quodcunque universale potest intelligi descendere in proprium singulare, quam contrahatur per differentiam ad aliquid inferius tanquam ad speciem, ut sic habeamus ordinem istorum singularium: Hoc ens, Haec substantia, Hoc corpus, et sic deinceps usque ad Socratem. L. c., n. 17.

[2] Nam verbum quando profertur, sicut tunc significat, sic tunc consignificat; et quando consignificat praesens et non additur aliqua determinatio, per quam tempus consignificatum refertur ad aliud praesens, non videtur ex vi sermonis, quod copulet pro aliquo instanti, nisi pro aliquo instanti prolationis ipsius verbi praesentis. L. c., n. 19.

[3] Breviter diceret theologus, quod qualitercunque logicus salvet istam proportionem esse veram, saltem non est oratio sacramentalis ut vera; sed ut tale signum sensibile praecedens forte tempore, et ad minus naturaliter suam veritatem; sicut dispositio continua in tempore praecedit ultimum instans et conditionem cujuscunque in ultimo instanti; causa etiam praecedit conditionem causati. Et si quaeras tunc, qualis aut ut vera aut ut falsa est propositio conversiva, dico, quod neque sic, neque sic; sed tantum ut est propositio neutra et prior naturaliter et forte tempore sua veritate. L. c., n. 23.

gegenwärtig sein zu können. Dawider bemerkt Scotus,[1] daß die Gegenwart Christi ihrem Begriffe nach etwas von der Substanz des Leibes Christi Verschiedenes sei; daß sie auch in der Form einer Impanation denkbar wäre; daß weit mehr das in den präexistirenden Leib Christi verwandelte Brot an der himmlischen Präsenz Christi Antheil gewinne, als umgekehrt der himmlische Leib Christi an der Präsenz der Brotsgestalt auf dem Altare; daß Gott das Brot geradezu in den himmlischen Leib Christi verwandeln könnte, so daß die Kirche ihn in Brotsgestalt gar nicht besäße. Würde das Brot als Quantum in den Leib Christi als Quantum umgesetzt, so hätte letzterer nicht circumscriptive das Ubi des Brotes; in gleicher Weise kann auch bei Verwandlung der Substanz des Brotes in jene des Leibes Christi letzterer das Ubi des Brotes nicht definitive haben. Wenn man nun allerdings nicht von einem Herabkommen Christi aus dem Himmel auf den Altar der Kirche reden kann, so muß doch daran festgehalten werden, daß Christus ohne Aufgebung seines himmlischen Ubi in Folge der Consecration unter der Brotsgestalt gegenwärtig zu sein anfängt; der im Himmel existirende Leib Christi gewinnt zu seiner himmlischen Präsenz eine neue Präsenz auf Erden hinzu, die man als Respectus novus extrinsecus adveniens zu fassen hat. Dieser Respectus extrinsecus unterscheidet sich von einem Respectus intrinsecus dadurch, daß weder in Bezug auf das Fundament, noch in Bezug auf den Terminus des Respectus etwas Neues hinzukommt, d. h. daß Christus weder sein himmlisches Ubi verliert, noch auch ein neues Ubi im eigentlichen Sinne gewinnt, was nur dann der Fall sein könnte, wenn er das frühere Ubi verlöre. Die Gegenwart Christi unter Brotsgestalt ist eben nur eine Praesentia simplex, die vielleicht sich nicht in die Kategorie des Ubi einreihen läßt, woraus indeß nur so viel folgen würde, daß die Zehnzahl der aristotelischen Kategorien keine erschöpfende ist, oder noch richtiger, daß es Dinge gibt, die einer allgemeinen Kategorie sich nicht einordnen lassen.

In Gemäßheit der eben entwickelten Anschauungen erklärt Scotus weiter, daß der Leib Christi als Quantum in der Eucharistie gegenwärtig sei, aber ohne Verhältniß seiner Quantität zur Oertlichkeit der Abendmahlsspecies; der Modus quantitativus seiner Präsenz bezieht sich bloß auf das Ordnungsverhältniß der Theile jenes Ganzen, welches den Leib Christi constituirt. Dieses Ordnungsverhältniß ist im eucharistischen Leibe genau dasselbe, wie im himmlischen Leibe

Christi; denn der eucharistische Leib ist ja kein anderer neuer Leib, sondern derselbe Leib unter einer anderen Seinsweise. Daraus folgt, daß auch die Proprietäten des eucharistischen Leibes Christi dieselben wie jene des himmlischen sind.[1] Unter die vom Ubi abhängigen Absoluta gehört auch die Operatio. Jede Thätigkeit sonach, welche dem Leibe Christi im Himmel eigen ist, hat concomitanter auch im eucharistischen Leibe statt.[2] Eine Sensation kann letzterem nicht primo zukommen; denn die Sensationsfähigkeit ist durch einen von der vollkommenen Ubication in der Sinnenwelt abhängigen Modus quantitativus bedingt, welcher, wie wir oben hörten, bei der sacramentalen Präsenz Christi nicht statthat. Die intellective und volitive Thätigkeit aber kann als eine von der sinnlichen Apperception unabhängige Thätigkeit dem eucharistischen Christus primo zukommen; denn auch die himmlisch beseligte Seele Christi ist gleich dem Engel unabhängig von sinnlichen Apperceptionen intellectiv thätig; nur bezieht sich das intuitive Intelligere des eucharistischen Christus auf die Objecte der irdischen Sphäre, während die intellective Intuition der im Himmel befindlichen Seele Christi sich auf die Objecte ihrer himmlischen Daseinssphäre bezieht, und nur concomitanter auch die mit der eucharistischen Präsenz verbundenen Intuitionen zu eigen hat.

Der eucharistische Leib Christi unterliegt keiner mit einer Mutation verbundenen Bewegung[3] durch irgend eine creatürliche Kraft,[4] weil er in den Abendmahlsspecies nicht ut in loco gegenwärtig, also durch seinen Präsenzmodus mutativen Einwirkungen von selber ent-

[1] Nullum absolutum desinit esse in aliquo adveniente sibi praecise novo respectu extrinseco; proprietates et partes in corpore sunt vere absoluta, sed praesentia in eucharistia est tantum respectus extrinsecus adveniens .... Absolutum non variatur propter variationem respectuum ubi vel sibi similium; ergo non variatur absolutum aliquod in corpore Christi propter ubi in coelo et propter istam praesentiam in eucharistia, quae assimilatur respectui ubicali. 4 dist. 10, qu. 4, n. 10.

[2] 4 dist. 10, qu. 5.

[3] Motus stricte accipitur, secundum quod est ad illos terminos, ad quos ponit Philosophus fieri mutationem, quae sunt substantia, quantitas, qualitas et ubi. 4 dist. 10, qu. 6, n. 2.

[4] Dixi autem nulla virtus creata, quia etsi manifestius sit de corpore quam de angelo, tamen angelus si agat circa corpus, realiter transmutando illud realiter sibi approximat localiter, vel saltem habet localem existentiam, quia virtus ejus non potest esse ad aliquem motum in corpore, nisi praesupposito ubi illius corporis. Ibid.

rückt ist. Da aber dort überall, wo eine consecrirte Hostie vorhanden ist, in Wahrheit der Leib Christi gegenwärtig ist, so muß allerdings im weiteren uneigentlichen Sinne, sofern das Wort Bewegung extensive verstanden wird, eine Bewegung des himmlischen Leibes Christi zu dem Orte der zu consecrirenden Hostie angenommen werden. Der unter den Abendmahlsgestalten vorhandene Leib Christi unterliegt allerdings einer örtlichen Bewegung, die aber nicht durch eine geschöpfliche Kraft, sondern unmittelbar durch Gott selbst bewirkt wird. Der eucharistische Leib Christi hat concomitanter an allen Bewegungen theil, welche der himmlische oder natürliche Leib Christi erfährt, mit Ausnahme der örtlichen Bewegung desselben. Es handelt sich also hier um die Motus ad formam absolutam,[1] als welche Scotus specificirend die Alteratio,[2] Augmentatio et Diminutio,[3] Nutritio[4] aufzählt. Solche Motus könnte aber der eucharistische Leib Christi auch unmittelbar durch Gott selbst erfahren,[5] so wie es Gott auch möglich wäre, den eucharistischen Leib Christi ohne Vorhandensein des natürlichen Leibes Christi hervorzubringen. Der eucharistische Leib könnte auch fortdauern, wenn der natürliche Leib annihilirt würde; er könnte aber nicht fortbestehen, wenn im wirklichen Leibe eine Trennung der Wesensform vom Stoffe des Leibes statthätte.[6]

[1] Absolutum non variatur propter variationem respectus intrinseci, nec desinit esse propter novum respectum extrinsecus advenientem. L. c., n. 7.

[2] Si corpus est calidum in existentia naturali, concomitanter est calidum in sacramento, secundum quod omnes concedunt. Ibid.

[3] Si pars quantitativa adveniret vel recederet a corpore in existentia naturali, consimiliter adveniret vel recederet in eucharistia, quia easdem partes habet corpus sub uno modo essendi, quas sub alio. Ibid.

[4] Nutritio est aggeneratio partis toti nutriendo; non autem potest esse aliqua pars aggenerata hic, quae non est ibi. Eodem modo in corruptione, quae opponitur nutritioni, si aliqua pars deperit in existentia naturali, ipsa non manet pars ejusdem in sacramento, nec e converso. Ibid.

[5] Omnem dispositionem necessariam ad recipiendum calorem habet corpus Christi ut hic, quam habet in coelo; ergo si ut hic, non repugnat recipere calorem, esto per possibile vel impossibile, quod nusquam alibi esset; et per consequens, cum virtus divina omnem formam posset imprimere passo, cujus passum est receptivum, sequitur quod Deus potest corpus suum ut hic transmutare primo ad calorem. L. c., n. 3.

[6] Desitio corporis sub existentia naturali potest esse tota et totalis, quasi esset annihilatio, et vere esset annihilatio, si corpus alicubi non esset; tamen maneret totum idem hic sub alio modo existendi. Sed si sit ibi corruptio illa partialis destructio, scil. separatio partis a parte manente, et illa

Der in der Eucharistie gegenwärtige Christus kann keine körperliche Thätigkeit nach außen entwickeln, weil er nicht localiter im Raume der Abendmahlsgestalten ubicirt, somit dem Contacte mit der sinnefälligen körperlichen Wirklichkeit entrückt ist. Wohl aber kann er jede Art rein geistiger Thätigkeit entfalten; er könnte sonach einen in der Eucharistie präsenten Engel erleuchten, er kann seinen Körper als ganzen dem Orte der Abendmahlsgestalten entheben und anderswohin versetzen in Kraft einer potentia motiva non organica, die man der dem Engel in so vielfacher Beziehung ähnlichen intellectiven Menschenseele nicht absprechen kann.[1] Scotus glaubt, daß Christus kraft dieser nicht organischen Potentia motiva auch während seines zeitlichen Erdenwandels sich dem Ansturm seiner Feinde entzog (Luc. 4, 30); sie ist in den Seelen der Seligen ihrer irdischen Gebundenheit enthoben, und denselben zum vollkommen freien Gebrauche anheimgegeben.[2]

Thomas Aquinis und Richard a Media Villa behaupten, daß kein geschaffener Intellect die Gegenwart Christi im Sacramente schauen

non potest esse ibi non existente simul separatione ubicumque, nec separatio illa potest stare hic cum hoc quod aliquid corporis sit in sacramento, quia nihil corporis est in sacramento nisi ut pars totius. L. c., n. 9.

[1] Declaratur sic, quia angelus habet potentiam motivam secundum locum non organicam; patet, quia non potest habere potentiam aliquam organicam. Illa potest esse principium movendi corpus secundum totum, non secundum partes quomodo corpus nostrum movetur organice. Quaelibet autem anima intellectiva talem potentiam habet, ergo potest esse principium motus, et per consequens illa est mere spiritualis ex parte principii, quia nullo modo organica, et tamen corporalis ex parte termini, quia ejus terminus est motus localis corporis. 4 dist. 10, qu. 7, n. 4.

[2] Näheres über diese neben der Organica vis motiva in der menschlichen Seele vorhandenen Motiva non organica 4 dist. 49, qu. 14, n. 4 ff. Beide sind zusammen Eine Kraft; die Motiva organica scheidet sich von der Non organica dadurch ab, daß sie auf die entfernteren, minder disponirten Theile des Körpers zu wirken hat; in den Leibern der Seligen fallen die Dispositionsmängel der entfernteren Theile hinweg, und dann wird auch die Einheit beider Potenzen sich klar manifestiren: Si ista eadem virtus possit habere partem remotam ita dispositam sicut propinquam, potest pro illo statu immediate causare motum in quamlibet partem. Sed exequi motum in parte remotiori mediante propinquiore est movere organice, aeque autem immediate non organice; ergo eadem virtus animae, quae movet organice, potest movere totum corpus non organice pro statu illo, in quo omnes partes erunt aeque dispositae ad recipiendum motum. L. c., n. 6.

könne, daß sie aber dem Seligen in Kraft des Actus beatificus vernehmbar werde. Beide Behauptungen werden von Scotus abgelehnt.[1] Er gibt zu, daß der menschliche Intellect im irdischen Zeitleben nicht naturaliter den eucharistischen Leib Christi schauen könne, sondern auf eine abstractive Erkenntniß desselben beschränkt sei. Aber der von den Banden der irdischen Zeitlichkeit freigewordene Intellect kann ihn schauen, weil er nicht an die Vermittelung der geistigen Erkenntniß durch die sinnliche Wahrnehmung gebunden ist. Die Supranaturalität des eucharistischen Leibes hebt seine Intelligibilität nicht auf;[2] der Leib Christi ist als geschaffenes Sein ein dem geschaffenen Intellecte proportionirtes Object sowohl in Hinsicht auf die abstractive als intuitive Erkenntniß;[3] der accidentelle Modus der Existenz des Leibes Christi im Sacramente ist kein Hinderniß der Erkenntniß dessen, was dieses Object an sich ist.[4] Unrichtig ist dagegen, daß der Leib Christi durch den Act der Beatification schaubar gemacht werden könnte, oder das leibliche Auge der Verklärten ihn schauen könnte. Der Leib Christi ist weder an sich ein Objectum beatificum, noch im Begriffe des Objectum beatificum miteingeschlossen;[5] für das leibliche Auge des Verklärten könnte er nicht anders schaubar werden, als für das nicht verklärte Leibesauge, nämlich durch einen absoluten Machtact Gottes, zufolge dessen aber das Auge jenen Leib nicht als den an

[1] 4 dist. 10, qu. 8.

[2] Naturale et supranaturale non distinguunt naturam alicujus in se, sed tantum in comparatione ad agens. Id enim dicitur aliquid supernaturale, quia a supernaturali agente, naturale vero, quia a naturali agente; sed habitudo ad agens aliud et aliud non necessario concludit aliquid esse aliud et aliud in se secundum Augustinum Trin. III, c. 9; ergo non necessario includit illud esse aliud et aliud ratione intelligibilis. L. c., n. 9.

[3] Non enim differt intuitiva et abstractiva, nisi propter praesentiam objecti aliam et aliam; quicquid ergo potest esse objectum proportionatum in hac praesentia, et in illa. L. c., n. 8.

[4] Est per se objectum intellectus abstracti, qui non dependet in intelligendo a sensibilibus. L. c., n. 7.

[5] Patet, quia aeque essentialiter pertinet ad objectum beatificum includere in ratione objecti unam rem vel veritatem unius sacramenti sicut alterius, sicut aeque pertinet ad veritatem fidei credere veritatem unius articuli, sicut alterius; sed nullo modo pertinet ad objectum beatificum includere istud sub ratione ostensi, scil. gratiam conferri parvulo in baptismo vel confitenti in confessione; et ista aeque veraciter includuntur in sacramentis istis sicut corpus Christi in eucharistia. L. c., n. 10.

einem bestimmten Orte präsenten schauen würde, sondern bloß jenes Bild desselben haben würde, welches auch dann möglich wäre, wenn der eucharistische Leib in Wirklichkeit gar nicht vorhanden wäre.[1]

Die Gegenwart Christi im Sacramente wird durch die Transsubstantiation der Abendmahlselemente Brot und Wein vermittelt. Unter Transsubstantiation ist das totale Uebergehen einer bestimmten Substanz in eine andere zu verstehen.[2] Als totales Uebergehen unterscheidet sich die Transsubstantiation von der Generation, welche ein Transitio totius in totum, aber keine Transito totalis ist, weil die Materie des aus einer Form in die andere Gewandelten bleibt. Die Transsubstantiation ist denkbar, weil es möglich ist, daß eine Substanz totaliter aufhöre zu sein, und eine andere totaliter zu sein anfange; da aber das Sein schlechthin und das Nichtsein schlechthin Gegensätze sind, welche nur von Gottes activer Macht umspannt werden, so kann die Transsubstantiation einzig in Gottes Macht sich vollziehen. Scotus findet es unpassend, die Transsubstantiation als Mutatio zu bezeichnen;[3] im Zusammenhange damit erklärt er sich auch gegen die Annahme, daß die Transsubstantiation durch Auflösung der Abendmahlselemente in die Materia prima vermittelt werde. Nach seiner Anschauung vollzieht sich die Transsubstantiation durch einen Act der Conversion, der darin besteht, daß Materie und Form der Abendmahlselemente in die Materie und Form des präexistenten natürlichen Leibes Christi umgesetzt werden.[4]

Durch die Wesensverwandlung der Abendmahlselemente werden die Accidenzen der nicht mehr vorhandenen Substanzen ihres natürlichen Trägers beraubt. Sie können nicht als Accidenzen des in der Eucharistie gegenwärtigen Leibes Christi gelten; sie sind sonach — so scheint es — ohne Subject, und es fragt sich, ob ein subjectloser Bestand sich mit ihrem Begriffe vertrage. Die Auskunft, daß Gott dem von seinem natürlichen Subjecte getrennten Accidens ein neues Sein schaffe, kraft dessen es existire, wird von Scotus verworfen;[5]

---

[1] 4 dist. 10, qu. 9, n. 5.

[2] L. c., n. 10.

[3] L. c., n. 10.

[4] Deus in sua potestate habet tam materiam quam formam utriusque termini, et per consequens potest materiam convertere in materiam et formam in formam, et ita totum in totum et totaliter. 4 dist. 11, qu. 3. n. 17.

[5] 4 dist. 12, qu. 1, n. 3 f.

wäre die Fortdauer der Accidenzen ohne ihr natürliches Subject schlechthin undenkbar, so ließe sie sich auch gemäß der von Thomas vorgeschlagenen Auskunft nicht denkbar machen. Eine absolute Accidenz muß ohne Subject bestehend gedacht werden können; dieß liegt in dem durch ihre Benennung ausgedrückten Begriffe enthalten. Ein Absolutes als solches kann essentiell nur von der ersten Ursache so abhängen, daß es ohne dieselbe gar nicht bestehend gedacht werden könnte; die erste Ursache oder Gott ist aber nicht Subject der Accidenzen; also bestehen diese, so weit sie kraft ihrer Abhängigkeit von Gott bestehen, ohne Subject. Die Philosophen können die Möglichkeit eines subjectlosen Bestandes der absoluten Accidenzen nur insoferne in Abrede stellen, als sie am Gedanken einer absolut nothwendigen Verknüpfung der kosmischen Ursachen festhalten.[1] Könnte kein Accidens ohne Subject bestehen, so müßte Homo albus ein Ens per se sein.[2] Indeß,

[1] Philosophi dicerent, quod accidens non potest esse sine subjecto . . . . quia ponerent ordinem causarum simpliciter necessarium, ita quod causa prima non potest causare causatum causae secundae sine causa secunda; subjectum autem habet aliquam causalitatem respectu accidentis, loquendo de ordine naturali causarum; et ideo sine ista causa in ordine suae causalitatis posita negarent accidens esse. 4 dist. 12, qu. 1, n. 10.

[2] Duns Scotus wirft hiebei die Frage auf, ob die Albedo nicht doch etwas ihrem Wesen nach Inhärentes sein müsse? Aristoteles (Metaph. VI, p. 1028. a, lin. 18 u. 23) definire die Accidenzen als entia alia a substantia, eo quod taliter entia (ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος), und bezeichne sie als ungeeignet, getrennt von der Substanz für sich zu sein (οὐδὲν αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὐτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας). Scotus sucht den aus dieser Stelle herzuholenden Einwand durch die Bemerkung zu entkräften, daß die Ausdrucksweise eo quod nicht immer die Causa formalis des vorausgehend Erwähnten angebe: Nam ut dicitur 5 Metaph. Cap. de In eo quod: „Quoties dicitur causa, toties dicitur inquantum sive in eo quod" (ὅλως δὲ τὸ καθὸ ἰσαχῶς καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρξει· Metaph. IV, p. 1022. a, lin. 19). Daß eine derartige exegetische Argumentation nur zufolge des Festhaltens am lateinischen Texte des Aristoteles möglich war, liegt auf der Hand, und ist durch den hier beigefügten Wortlaut des griechischen Textes genügend illustrirt. Wir haben uns sonach bei der von Scotus vorgenommenen Beleuchtung von Metaph. VI, p. 1028 (siehe 4 dist. 12, qu. 1, n. 14 ff.) nicht weiter aufzuhalten, und nur nach der rationellen Begründung der Möglichkeit eines subjectlosen Bestehens der Albedo zu fragen. Die Inhärenz — lehrt Scotus — gehört nicht zur Essenz der Albedo sondern inhärirt der Albedo; alioquin albedo non esset formaliter inhaerens illa inhaerentia. Et cum quaeris de illa inhaerentia, qua inhaerentia albedinis inhaeret albedini, dico quod illa est eadem inhaerentiae albedinis, et tantum ibi est status. Illa relatio est idem fundamento, sine quo fundamentum includit contradictionem;

nicht alle absoluten Accidenzen sind in der Eucharistie ohne Subject, sondern nur die erste derselben, die Quantität, welche ihrerseits Träger der Qualität ist, während die respectiven Accidenzen durch die absoluten getragen werden. Scotus gibt indeß auch noch die später von Occam vertretene Ansicht als probabel zu, daß hier Qualität und Quantität gar nicht auseinanderfallen, sondern wie die Quantität an sich mit der Essenz der Substanz zusammenfällt, so nach der Transsubstantiation die Qualität mit der erscheinenden Quantität zusammenfalle, also die Farbe nichts Anderes als Quantitas coloris sei.[1]

Die nach der Transsubstantiation der Abendmahlselemente noch vorhandenen sinnlichen Accidenzen derselben vermögen dieselben physischen Wirkungen zu setzen, wie vor der Consecration die noch nicht transsubstantiirten Abendmahlselemente. Thomas behauptet, daß die Accidenzen in Kraft der früher vorhanden gewesenen Substanz des Brotes und Weines fortwirken, und in Folge dessen auch eine generative Thätigkeit zu setzen vermöchten. Scotus verwirft gemeinhin die Behauptung, daß die Accidenzen das Medium generativer Wirkungen einer sinnlichen Substanz sein könnten;[2] er gibt ferner nicht zu, daß die nach der Transsubstantiation übrig bleibenden Accidenzen in Kraft der gar nicht mehr vorhandenen Substanz sollten wirken können.[3] Sie können aber in ihrer subjectlosen Existenz jene Wirkungen setzen, welche zureichend aus ihnen selbst erklärt werden können;[4] die durch ihre alterativen Wirkungen vorbereiteten generativen Wirkungen aber

---

hujusmodi est inhaerentia inhaerentiae. . . . Sed propter rationem oppositam nulla inhaerentia formae absolutae est sibi eadem, quia non est simpliciter repugnantia illam formam simpliciter esse et non esse (L. c., n. 17) . . . Respectus inhaerentiae est posterior albedine, sicut universaliter respectus fundatus in aliquo est posterior fundamento (L. c., n. 10) . . . . Inhaerentia non est per se passio albedinis, sed est accidens per accidens (L. c., n. 21).

[1] 4 dist. 12. qu. 2, n. 15.

[2] 4 dist. 12, qu. 3, n. 10.

[3] L. c., n. 5.

[4] Cujuscumque actionis aliqua forma est totale principium activum, illa si esset per se sub modo convenienti ad agendum, posset esse principium ejusdem actionis; sed qualitas est principium et totale utriusque actionis praedictae (scil. intentionalis et realis); quando autem est separata a substantia, est tamen in quantitate sua habens extensionem, sicut ante separationem a substantia; ideo manet sub modo convenienti ad agendum, qui est modus extensivus. L. c., n. 17.

müssen in Ermangelung einer generativen Substanz unmittelbar durch Gott selber supplirt werden.

Die nach der Transsubstantiation übrig bleibenden sinnlichen Accidenzen können einer vierfachen Mutation unterliegen: einer Mutatio ad ubi, einer Veränderung der Qualität nach, einer von einer quantitativen Variation begleiteten qualitativen Mutation, einer primär die Quantität betreffenden Mutation.[1] Die dritte Mutation bezieht sich auf Verdichtung und Verdünnung der sensiblen Abendmahlsspecies. Man nimmt gemeinhin an, daß die durch Rarefaction gemehrte Quantität eine theilweise neue Quantität ist, und nimmt als das Neue gewisse zwischen die dichteren Theile des Quantums sich einschiebende subtilere Theile, deren Entstehungsursache indeß sich schwer angeben läßt.[2] Die eingeschobenen neuen Theile würden überdieß eine neue Substanz constituiren, so daß in der gemehrten Quantität der Species nicht jeder Theil als sinnliches Relict einer convertirten Substanz gelten könnte. Einige nehmen an, daß durch Rarefaction eine völlig neue Quantität hervorgebracht werde; sollte diese Ansicht richtig sein, so müßte unmittelbar Gott selber der Urheber dieser neuen Quantität sein.[3] Die vierte Art der Mutation vollzieht sich durch Theilung des Quantum, oder durch Hinzufügung zu demselben. Subject der Theilung und Mehrung ist die Quantität selber, welche das Eine oder Andere erfährt. Durch die Theilung geht die Continuität der Theile verloren, so daß hier eine Transmutation von der Form zur Privation, gleichsam eine Corruptio sine generatione, statthat, während bei der Mehrung nicht bloß die Continuität, sondern auch die bei der Theilung aufgehobene Entitas totius gewahrt bleibt, obschon das Subject, wie vor und nach der Theilung, so auch vor und nach der Mehrung ein anderes ist.

Die sinnlichen Qualitäten der Eucharistie können durch entgegengesetzte Qualitäten zerstört werden;[4] diese Zerstörung ist als eine durch

[1] 4 dist. 12. qu. 4, n. 19 ff.

[2] Difficile est videre, quomodo hic possit generari ab igne vel sole corpus subtilius vino. L. c., n. 20.

[3] Nec tamen novo miraculo, quia ea voluntate qua disposuit eucharistiam esse in ecclesia, disposuit, quod circa illas species praesente activo naturali causaret talem transmutationem, qualem in substantiis causaret agens naturale, et hoc, ne meritum fidei evacuaretur, si videremus species intrans mutabiles. L. c., n. 21.

[4] 4 dist. 12, qu. 5.

natürliche Agentien herbeigeführte anzusehen, wenn man die von der Substanz unterschiedene Quantität als Subject der Qualitäten ansieht; während Diejenigen, welche eine sachliche Unterschiedenheit der Quantität von der Substanz nicht zugeben wollen, unmittelbar die göttliche Causalität selber zur Ursache der Corruption machen müssen. Daß, wie Thomas lehrt, die Quantität der sinnlichen Species der Eucharistie gleichfalls einer Corruption durch natürliche Agentien unterliegen könne, wird von Scotus in Abrede gestellt. Wenn Thomas behauptet, daß die separirte Quantität ein der Substanz des Brotes conformes Esse habe, und deßhalb auf ähnliche Weise wie die Substanz des nicht corrumpirten Brotes corrumpirt werden könne, so bestreitet Scotus die angenommene Seinsconformität, so weit diese mehr als einen bloß negativen Inhalt haben sollte;[1] ferner verhält sich auch bei der natürlichen Corruption der Substanz die Quantität derselben ganz indifferent zur Qualität, deren Immutationen die Corruption der Substanz herbeiführen.

Als Corollare zu den bisher entwickelten und vertheidigten Sätzen verhalten sich folgende Propositionen:[2] Mutationen in den sinnlichen Species, welche die eucharistische Gegenwart nicht aufheben, können keine Rückkehr der vor der Wesensverwandlung vorhanden gewesenen sinnlichen Substanzen herbeiführen. Eine corruptive Transmutation, bei welcher die Quantität dieselbe bleibt, schließt keine Nothwendigkeit einer Rückkehr jener Substanzen in sich; de facto aber wiederkehrt bei corruptiven Transmutationen, mögen diese in Alterationen oder Quantitätsveränderungen bestehen, eine derartige sinnliche Substanz, zu deren Eintreten die Accidenzen des Corrumpens disponiren;[3] und dieser Eintritt

---

[1] Non potest intelligi ista conformitas in aliquo positivo novo, quia nihil tale advenit ipsi accidenti per hoc, quod est sine subjecto; sed illud quod ei advenit, conforme est tantum in ista negatione: „non inhaerere actu". Sed conformitas in ista negatione non sufficit ad hoc, ut uniformiter tollatur, quia ideo tollitur esse substantiae, quia est passum proportionatum agenti naturali, scil. habens partem potentialem et actualem, quarum potentialis potest esse sine actuali; istud autem habens tantum conformitatem in negatione non habet aliquas tales partes. 4 dist. 12, qu. 5, n. 3.

[2] 4 dist. 12, qu. 6, n. 11 ff.

[3] Si possibile esset, quod calor ignis induceretur in speciebus consecratis secundum gradum repugnantem pani, si adesset, et tamen quantitas omnino eadem quae prius maneret, corrumperetur eucharistia; quia eucharistia non consistit in sola quantitate, sed in aliis accidentibus necessario con-

wird unmittelbar durch Gott gewirkt. Diese Propositionen drücken ein Gegensatzverhältniß zu vier abweichenden und von Scotus bekämpften Ansichten aus. Er verwirft nämlich die Behauptung Innocenz' III,[1] daß während des Beharrens der sinnlichen Accidenzen die durch Conversion verschwundenen Substanzen wiederkehren können;[2] ferner Thomas' Ansicht, daß nach Corrumpirung der sinnefälligen Species eine neue Materie wiederkehre;[3] weiter die Meinung Aegyd's und Heinrich's, daß aus der sinnlichen Species eine Forma substantialis erzeugt werde;[4] endlich die Behauptung Richard's, daß bei der Consecration den Accidenzen die Möglichkeit eingeschaffen werde, der Form und Materie nach dasjenige zu werden, wozu sie durch die natürliche Einwirkung eines corrumpirenden Agens gemacht werden.[5]

Sechzehntes Capitel.

Duns Scotus über Ordnung, Recht und Gesetz in der kirchlichen Gemeinschaft.

Die Grundwurzel der menschlichen Gesellschaft ist die Ehe, welche Gott im Paradiese eingesetzt, und Christus zur Würde eines Sacramentes erhoben hat.[6] Der mit der ursprünglichen Einsetzung der Ehe verbundene Zweck war die Vervielfältigung des Menschengeschlechtes, welche in den göttlichen Einsetzungsworten der Ehe (1 Mos. 1, 28) als ausdrücklich angegebener Grund der göttlichen Anordnung der Ehe erscheint. Die Bindung der Menschenerzeugung an das Institut der Ehe

sequentibus substantias conversas, et per consequens in inductione illius caloris incompossibilis rediret substantia de facto; sed hic non esset necessarium propter actionem agentis naturalis, haberet enim agens naturale quantitatem pro subjecto, in quam posset inducere illum calorem, et tunc esset ibi quantum calidum calore igneo, et tamen non esset ignis. L. c., n. 13.

[1] Offic. Miss. III, Cap. de fractione.

[2] Ausführliche Widerlegung dessen 4 dist. 12, qu. 6, n. 3.

[3] Hoc esset omnino superfluum, cum per materiam solam non posset magis salvari actio aliqua agentis naturalis. L. c., n. 12. — Ausführlichere Erörterung hierüber. L. c., n. 5.

[4] Vgl. L. c., n. 7.

[5] Vgl. L. c., n. 10.

[6] 4 dist. 26, n. 13 et 18.

ist zwar dem natürlichen Gesetze sehr conform, ohne daß sie jedoch aus dem Naturrechte streng erwiesen werden könnte; die Unerlaubtheit des außerehelichen Geschlechtsverkehres beruht sonach gleich der Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe auf göttlicher Anordnung. Das Institut der Ehe ist strenge an seinen Zweck gebunden, so daß eine vollkommen sittenreine Ehe die Acte der Geschlechtsgemeinschaft ausschließlich auf die Verwirklichung des Einsetzungszweckes der Ehe beschränkt.

Aus der Ehe wächst die väterliche Gewalt heraus, deren Recht in der Lex naturae begründet ist.[1] Neben der väterlichen Gewalt und Auctorität gibt es in der menschlichen Gemeinschaft, soweit sie innerhalb des Bereiches der rein natürlichen Ordnung steht, noch einen anderen Principatus und eine andere Auctoritas, nämlich die Auctoritas politica, die nicht sich selber setzt, sondern durch Uebereinkommen und freie Wahl der schutz- und leitungsbedürftigen Menschen geschaffen wird, und entweder Einem oder Mehreren zugleich übertragen werden kann. Während also die väterliche Gewalt Jure naturali besteht, existirt die Auctoritas politica in Kraft eines durch menschlichen Willen begründeten Jus positivum, welchem allerdings auch eine natürliche Berechtigung zu Grunde liegt, weil die Menschen gerechterweise sich und ihre Angelegenheiten der Leitung eines Anderen unterwerfen können zu dem Ende, daß dieselben auf solche Weise besser besorgt und verwaltet werden, als es ohne eine solche freiwillige Unterwerfung möglich wäre. Der der Auctoritas politica schuldige Gehorsam hat seine Grenze in dem göttlichen Gesetze, welchem gegenüber das Jus publicum humanum niemals im Rechte sein kann.

Die Herrschaft des göttlichen Gesetzes wird in der menschlichen Gesellschaft aufrecht erhalten durch die Kirche, deren Gewaltfülle in der Person des Papstes geeinigt ist. Der Papst ist der oberste Hüter und gottbestellte Declarant des in der Kirche hinterlegten Glaubenserbes; er ist der oberste, allein mit aller Vollgewalt ausgerüstete Leiter und Regent der kirchlichen Gemeinschaft; er ist auch der oberste Inhaber der richterlichen Gewalt der Kirche. Es gibt in der Kirche einen doppelten Gerichtshof, einen geheimen und einen öffentlichen. Der geheime Gerichtshof ist jener, vor welchem Ankläger und An-

[1] 4 dist. 15, qu. 2, n. 7.

geklagter Eine Person sind;[1] vor dem öffentlichen Gerichtshofe treten Ankläger, Verklagte und Zeugen als verschiedene Personen auseinander. Der erstere der beiden Gerichtshöfe ist als ein Gericht über die schuldbewußten und zerknirschten Gewissen, der andere als Gericht über strafbare offenkundige Handlungen niedergesetzt. Auf diese beiden Gerichtshöfe beziehen sich beide Schlüsselgewalten, welche der Kirche vom Herrn anvertraut worden sind. Die eine derselben wurde von Christus allen Aposteln übertragen, und kann von allen Jenen ausgeübt werden, welche das Sacrament der Priesterweihe empfangen haben; die andere wurde speciell dem Petrus anvertraut, in dessen Person die Kirche als äußere sichtbare Gemeinschaft zuhöchst geeiniget ist. Die zweite Gewalt ist im Unterschiede von der ersten eine öffentliche Gewalt, und kann auch von Solchen ausgeübt werden, welche nicht Träger des priesterlichen Ordo sind. Die Handhabung der Schlüsselgewalt pro foro externo kann nach ihrem vollen Umfange nur dem Papste zustehen; die Excommunication als Ausschließung von der Gemeinschaft der Gesammtkirche kann nur vom Papste verhängt werden, weil er allein über alle Gläubigen gesetzt ist und somit den Schuldigen von allen Gläubigen trennen kann. Ein dem Papste untergeordneter kirchlicher Gewalthaber kann die größere Excommunication nur kraft einer vom Papste an ihn übertragenen Vollmacht verhängen. Pfarrer können keine Excommunication verhängen, es wäre denn, daß ihnen eine ausdrückliche Ermächtigung hiezu zu Theil geworden wäre; gemeinhin wünscht Scotus, daß vom Rechte der Excommunication, welche der Apostel Paulus nur in zwei Fällen[2] verhängte, ein möglichst sparsamer Gebrauch gemacht werde.

Man hat zwischen geistlichem und weltlichem Strafrecht zu unterscheiden. Das weltliche Strafrecht gipfelt in der Verhängung der Todesstrafe, welche nach Duns Scotus eben sowohl durch das Naturgesetz, als auch durch das mosaische und evangelische Gesetz gerechtfertigt ist,[3] obschon er andererseits die Milderung der strafrechtlichen Strenge durch den Geist des Evangeliums zu urgiren nicht unterläßt.[4] Er fände es viel gerechter, daß Gotteslästerung, Ehebruch, Idololatrie mit dem Tode bestraft würden, als daß, wie vielfach der Fall sei,

[1] 4 dist. 19, n. 15.

[2] 1 Kor. 5, 3; 1 Tim. 1, 20.

[3] 4 dist. 15, qu. 3. n. 6.

[4] L. c., n. 9.

auf den Diebstahl Todesstrafe gesetzt ist,[1] vorausgesetzt, daß nicht besondere, die Schuld des Diebstahls erschwerende und qualificirende Umstände hinzutreten. Auch mit dem germanischen System der Geldbußen zeigt sich Duns Scotus nicht ganz einverstanden, aber aus einem entgegengesetzten Grunde, weil ihm hiebei die Compensation in keinem richtigen Verhältniß zur widerrechtlich zugefügten Schädigung, z. B. zu einer Verstümmlung, die den Menschen der Arbeitsfähigkeit beraubt, zu stehen scheint. Er fände es nicht ungerecht, wenn für solche Fälle das mosaische Jus talionis resuscitirt würde; der Einwand, daß dieß in den Judaismus zurückfallen hieße, erscheint ihm unbegründet, da im gegebenen Falle das resuscitirte Recht seine Verbindlichkeit nicht durch Moses, sondern durch den Willen des Gesetzgebers hätte.[2]

Unter den geistlichen oder kanonischen Strafen versteht Scotus solche Strafen, welche den mit ihnen Belegten dem kirchlichen Rechte und Gesetze gemäß an der Erlangung und Ausübung eines kirchlichen Weihegrades und der mit demselben verbundenen Befugnisse hindern.[3] Es gibt sieben solche Strafen: Deposition, Degradation, Infamie, Irregularität, Excommunication, Interdict, Suspension. Die Deposition ist Ausstoßung aus dem geistlichen Stande; der Character ordinis verbleibt dem Ausgestoßenen, dieser geht aber der Befugniß zur Ausübung der dem Weihegrade entsprechenden Acte, so wie des Privilegium fori verlustig,[4] und fällt der weltlichen Gerichtsbarkeit anheim. Die Deposition kann nur durch richterliches Urtheil und in Folge enormer Vergehungen (Häresie, Schisma, Verletzung des

---

[1] Si statueretur ab aliquo, blasphemum, adulterum, idololatram debere occidi, multo justius ordinaretur, quam quod fur suspendatur. Sed patet, ad quid aspiciunt plus principes, quia magis ad commodum temporale, quam ad honorem Dei; et per hoc plus puniunt et reprimere volunt peccata in proximum quam in Deum. L. c., n. 5.

[2] Hoc modo judicialia multa legis mosaicae possent a papa et ab imperatore statui a christianis observanda; nec observarentur ut a Moyse statuta, sed ut a legislatore evangelico; nec hoc posset esse judaizare, quia non servatur lex judicialis, quia mosaica, sed quia eadem statuitur a principe, qui potest statuere leges in lege christiana. L. c., n. 4.

[3] 4 dist. 25, qu. 1, n. 3.

[4] Non est essentiale ordini habere illud privilegium concomitans; quod satis persuadetur, quia illud privilegium videtur concessum ab imperatore Constantino, ordo non. 4 dist. 13, qu. 2, n. 5.

Beichtsiegels) erfolgen; den Deponirten wieder in seinen früheren Stand zu restituiren, wäre nur der Papst vermögend, es ist jedoch kein Beispiel einer solchen Restitution bekannt. Die Infamie erwächst aus einem öffentlich begangenen Verbrechen, welches nach gesetzlicher Bestimmung Ehrlosigkeit nach sich zieht, oder durch richterliche Sentenz mit dieser Strafe belegt wird. Ehrlosigkeit wird durch solche öffentliche Handlungen incurrirt, welche durch die weltlichen Gesetze als ehrlos bezeichnet und gebrandmarkt werden. Gegen die Anschuldigung einer noch nicht erwiesenen Infamie gibt es ein Vertheidigungsmittel, nämlich die kanonische Reinigung. Die gerichtlich erwiesene oder unwidersprechlich feststehende Infamie kann nur durch Denjenigen hinweggenommen werden, der die Infamie als gesetzliche Folge bestimmter Handlungen festgestellt hat. Infamie, Irregularität, Excommunication, Interdict, Suspension machen die Verleihung und den Empfang kirchlicher Weihegrade nicht zu ungiltigen,[1] wohl aber zu gesetzlich verbotenen und darum strafbaren Handlungen. Ob die von einem degradirten Bischof vorgenommenen Ordinationen giltig seien, hängt davon ab, ob der bischöfliche Weihegrad einen besonderen Ordo constituire oder nicht.

Man kann sich unwissentlich gegen die Canones verfehlen. Die Ignorantia juris entschuldigt in keinem Falle, weil es sich in den kanonischen Gesetzen um Dinge handelt, deren Verbot entweder bereits in einem, dem Uebertreter bekannten göttlichen Gesetze eine Unterlage hat,[2] oder um Dinge, bezüglich welcher Jeder, ehe er zum Handeln schreitet, verpflichtet wäre, sich zu erkundigen, ob sie zulässig und erlaubt seien. Die Ignorantia facti kann entweder eine verschuldete oder eine unverschuldete sein; ein Handeln gegen die Canones aus verschuldeter Unwissenheit macht den Handelnden straffällig, nicht so ein Handeln aus unverschuldeter Unwissenheit. Duns Scotus erläutert letzteres an dem besonderen Falle,[3] daß Jemand die Taufe zum

[1] Ratio est, quia cum illis poenis potest stare et ratio ministri et suscipientis, et intentio et alia necessaria hinc inde. 4 dist. 25, qu. 1, n. 14.

[2] Percutiens clericum, cum faciat contra praeceptum divinum de charitate fraterna, etsi nesciret excommunicationem latam a canone super tali facto, tamen occurreret eam. Et occidens hominem, licet nesciret canonem punientem homicidam poena irregularitatis, tamen irregularis esset, et eadem est ratio in omnibus istis, quia talis dat operam rei illicitae, de qua re debet scire, quod sit illicita. 4 dist. 6, qu. 8, n. 1.

[3] 4 dist. 6, qu. 8, n. 2.

zweitenmale empfängt, weil er nicht weiß, daß er bereits getauft sei. Er nimmt hiebei Anlaß, die Kanonisten zu bekämpfen, welche unter Berufung auf das Decretum Gratiani[1] behaupten, daß ein solcher Wiedergetaufter der Irregularität anheimfalle. Nicht nur hält es Scotus für unbillig, daß der Empfänger der Taufe einer Censur verfallen solle, welcher der im gleichen Falle unverschuldeter Unwissenheit befindliche Spender des Taufsacramentes im gegebenen Falle nicht verfällt, sondern er erklärt sich gemeinhin dagegen, daß das Decretum Gratiani eben so wie päpstlichen Decretalenbücher als kirchliches Gesetzbuch gelten sollte. Das Decretum Gratiani hat keine ausdrückliche Sanction der Päpste für sich; die in demselben enthaltenen Canones sind zum großen Theile den Satzungen besonderer Kirchengebote entlehnt, und speciell jener Canon, der den ohne sein Wissen zweimal Getauften für irregulär erklärt, dem Pönitentialbuche Theodor's von Canterbury. Daß jener Canon durch päpstliche Auctorität zu einem gemeinkirchlichen Gesetze erhoben worden sei, könnte nur dann angenommen werden, wenn dieß ausdrücklich bezeugt wäre; es fehlt aber bei der betreffenden Stelle die Glosse, durch welche dieß bezeugt sein müßte.[2] Man kann insgemein vor dem kanonischen Gesetze nur dann straffällig werden, wenn der kirchliche Gesetzgeber ausdrücklich eine bestimmte Strafe für den Fall des Zuwiderhandelns festsetzt; weist der Wortlaut des Gesetzes keine solche Strafbestimmung vor, so kann man durch ein Handeln gegen dasselbe nicht straffällig werden. Aus diesen Gründen weist Scotus auch die Behauptung einer Straffälligkeit der wiederholten Firmung als unzulässig ab;[3] das in der Kirche geltende Recht werde nicht durch die Gesetzeslehrer, sondern durch die Gesetzgeber gemacht. Innocenz IV obschon selbst Papst und somit Gesetzgeber der allgemeinen Kirche, erklärte auf mehrfache Anfrage ausdrücklich, daß sein großes Auslegungswerk zum Jus canonicum nicht als authentische, sondern bloß als doctrinelle Gesetzeserklärung zu gelten hätte.

[1] De consecr. dist. 4: Qui bis.

[2] Hic sicut in multis locis apparet inutilis occupatio glossatorum pro jure canonico, qui multiplicant concordantias et auctoritates ad unum vocabulum, et postea nihil ad propositum. Et alibi, ubi est verbum maximi ponderis, a quo dependet sententia totius capituli, transeunt sicco pede. 4 dist. 6, qu. 8, n. 2.

[3] 4 dist. 7, qu. 5.

So bestimmt und entschieden Scotus eine Ausdehnung des bestehenden positiven Gesetzes über seinen strictен Wortlaut hinaus bekämpft,[1] für eben so wünschenswerth erachtet er, daß die weltlichen Fürsten für dasselbe zum Heile der menschlichen Gesellschaft einstehen, und fände es löblich, wenn sie die Kinder ihrer jüdischen oder heidnischen Unterthanen, ja diese selber zwangsweise taufen lassen wollten.[2] Er weicht in diesem Punkte von den Ansichten seiner theologischen Vorgänger und Zeitgenossen ab; Thomas Aquinas und Richard von Media Villa erklären die gegen den Willen der Eltern vorgenommenen Taufen jüdischer Kinder für unerlaubt, Durandus und andere später folgende Theologen des Dominicanerordens sogar für ungiltig. Duns Scotus faßt bloß Opportunitätsrücksichten in's Auge; gesetzt, die Anordnung einer solchen Maßregel würde die Tödtung der Neugebornen vor der Taufe veranlassen, so wäre sie freilich nicht glücklich gewählt. Umgekehrt könnte man aber doch sogar die Eltern zwangsweise zur Taufe verhalten, weil, wenn auch nicht sie oder ihre nächsten Nachkommen, doch die dritte oder vierte ihnen entsprossene Generation dem Judenthum oder Heidenthum so entfremdet sein würde, daß an die Gefahr eines Rückfalles in dasselbe nicht mehr zu denken wäre. Und überdieß wäre die zwangsweise Abhaltung von der Ausübung der jüdischen oder heidnischen Religion ein geringeres Uebel, als die ungestört freie Uebung derselben. Die Berufung des Scotus auf einen Beschluß der vierten Toletanischen Synode[3] scheint anzudeuten, daß die betreffende Frage von Spanien her oder durch Rücksicht auf die spanischen Verhältnisse in Anregung gebracht wurde.

Das Eintreten des Scotus für die Berechtigung des Taufzwanges hat man aus seiner Lehre von der christlichen Charität zu verstehen, in deren Wesen es liege, zu wollen, daß Gott von allen Anderen eben so geliebt werde, als man selber Gott als das aller Liebe würdige Gut zu lieben sich verpflichtet und angetrieben fühlt.[4] Dieß wollen,

[1] Verba constitutionum poenalium non sunt amplianda sed restringenda. 4 dist. 6, qu. 8, n. 2.

[2] 4 dist. 4, qu. 9, n. 2.

[3] Conc. Tolet. IV, c. 55: Qui pridem ad christianitatem coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti etc.

[4] Eodem volo Deum et volo te velle Deum, et in hoc diligo te ex charitate, quia secundum hoc volo tibi bonum justitiae; et secundum hoc non assignatur proximus quasi secundum objectum charitatis. sed quasi omnino accidentale objectum, quia ut aliquid potens condiligere mecum per

heißt einfach das Bonum justitiae wollen. Von einer naturrechtlichen Verpflichtung zu einer Rücksicht auf den persönlichen Selbstwillen des Menschen kann bei Scotus, welchem das gesammte geschöpfliche und menschliche Sein auf die Idee der Contingenz gestellt und vom souveränen Willen Gottes abhängig erscheint, keine Rede sein; der Gedanke eines Selbstseins des Menschen ist ihm trotz seiner Betonung der Häcceität und der menschlichen Willensfreiheit fremd, die Idee der selbstseienden Persönlichkeit kann bei ihm angesichts des absoluten Waltens Gottes gar nicht aufkommen. Wenn die Mittelalterlichen insgemein den Inhalt von Recht und Pflicht nur aus der Idee der Ordnung abzuleiten wußten, so ist diese Ordnung bei Duns Scotus selber etwas Zufälliges, das einzige schlechthin Geltende nur die Beziehung auf Gott, die somit alles Andere absorbirt, und keine geschöpfliche Existenz zum Rechte des Selbstseins gelangen läßt. Daß das menschliche Selbst sich in Gott absolut mit sich selber zu vermitteln habe, muß wohl jeder theistischen christlich religiösen Philosophie als unumstößliche Grundwahrheit gelten; die Anerkennung der menschlichen Selbstigkeit aber ist die grundhafte Vorbedingung der aus der Idee der menschlichen Persönlichkeit abzuleitenden grundhaften rechtlich-moralischen Befugnisse, auf deren Anerkennung die vernunftgemäße Durchbildung eines rechtlich und moralisch geordneten menschlichen Gemeinlebens, und demzufolge auch die Möglichkeit einer Philosophie der Societät ruht. Der ausschließlich theologischen Auffassung des menschlichen Sociallebens bei Scotus, welcher die in die thomistische Lehre aufgenommene rationale Unterbauung derselben völlig zurückdrängt, muß die vergleichende Beziehung der gegenwärtigen Societät auf die sociale Gestaltung des urzuständlichen Menschheitsdaseins, so wie auf den jenseitigen Vollendungsstand den Mangel einer rationalen Unterbauung der theologischen Rechts- und Gesellschaftslehre ersetzen. Er kann füglich nicht anders verfahren, wenn er, wie wir in einem früheren Abschnitte sahen,[1] die ideelle Denknothwendigkeit des größeren Theiles der Gebote des mosaischen Dekalogs, des Grundcodex der socialen Ordnung in Frage stellt.

---

fecte et ordinate dilectum; et ad hoc eum diligo ut condiligat, et in hoc quasi accidentaliter eum diligo, non propter eum, sed propter objectum quod volo ab eo condiligi; et volendo hoc ab eo diligi volo sibi simpliciter bonum, quia bonum justitiae. 3 dist. 28, n. 3.

[1] Siehe oben Seite 384.

Scotus kennt die menschliche Persönlichkeit einzig von Seite ihrer ethischen Bestimmtheit durch den göttlichen Willen, und kann sie daher nur von Seite ihrer Hingegebenheit an Gott und an die durch den göttlichen Willen gegründete Ordnung verstehen. Der höchste Grad von Freiheit fällt da mit einem höchsten Grade der Selbstentäußerung in vollkommener Hingebung an den letzten höchsten Zweck zusammen, welchen der Einzelne in Gemeinschaft mit allen Anderen anstreben soll. Das verjüngte Bild dieser Gemeinschaft aller in sittlicher Abthuung und Ueberwindung des Zeitlich-Irdischen zu Gott Strebenden ist ihm die Ordensgenossenschaft, welcher er angehörte, und als deren Angehöriger er in freiwilligem Verzichte auf das Recht des persönlichen Willens, der persönlichen Geltung und des persönlichen Besitzes die absolute Bedingung einer möglichst vollkommenen Unabhängigkeit von den Zufälligkeiten der zeitlich-irdischen Lebensordnung erkannte. Bei einer solchen Grundstimmung kann bei Duns Scotus natürlich von keiner Ableitung der angebornen Rechte der menschlichen Persönlichkeit auf Freiheit, Ehre und Besitz die Rede sein; diese Güter sind für ihn einfach als Facta vorhanden, mit welchen er sich, wo die Erörterung theologischer Materien ihn auf ihre Beachtung hinleitet, nach seiner Weise zurechtsetzt. Eine eingehendere Erörterung findet sich bei ihm nur betreffs des Eigenthumsrechtes, welches er selbstverständlich nur vom Standpunkte seiner Ordensgenossenschaft aus würdiget, deren freiwillige Armuth ihm als ein Ideal der zeitlich-irdischen Menschengemeinschaft erscheint; in der That bekundet es den höchsten Grad der Idealität, kein zeitlich-irdisches Gut zu eigen zu haben, sondern es nur mit allen anderen zum gleichen höchsten Zwecke Strebenden für diesen Zweck zum gemeinsamen Gebrauche zu haben. Für Scotus gibt es sonach kein mit der Idee der Persönlichkeit als solcher gegebenes Recht zu haben und zu besitzen; das Eigenthumsrecht im Gegensatze zum Gemeinbesitze besteht nicht Jure naturali oder Jure divino, sondern kraft positiven menschlichen Rechtes, und hat erst mit der Sünde oder in Folge derselben unter den Menschen seinen Anfang genommen.[1] Die für den Anfangsstand vor der Sünde Jure naturali geltende Vorschrift, daß Allen Alles gemeinsam sein sollte, kam in Wegfall, weil nach der Verschlimmerung der Menschen durch die Sünde ein friedlicher Gemeinbesitz aller Güter sich nicht

[1] 4 dist. 15, qu. 2, n. 3 ff. — Vgl. Alexander Halesius Summ. III, qu. 27, mbr. 4, art. 3, §. 4, quaest. incident.

mehr erwarten ließ, vielmehr eine Vergewaltigung und Wegdrängung der Schwächeren und Friedlicheren durch die gewaltthätigen Stärkeren in Aussicht stand oder wirklich statthatte. Die actuelle Theilung des Gemeinbesitzes erfolgte weder auf ein unmittelbares göttliches Geheiß, noch konnte sie kraft des Naturgesetzes eintreten, weil dieses nicht mit dem Aufhören des Anfangsstandes ein anderes werden konnte; mithin muß sie in Folge einer positiven menschlichen Satzung stattgehabt haben. Scotus geht, um den Anfang der Theilung historisch nachzuweisen, nicht weiter als bis auf den Beginn der postdiluvianischen Zeit zurück; entweder habe Noe den Besitz der Erde unter seine Söhne vertheilt, oder haben diese selber durch friedliches Uebereinkommen in denselben sich getheilt; dieser allgemeinen Theilung folgten besondere Theilungen innerhalb der einzelnen, den Noachiden entstammten Geschlechter und Völker, ohne daß jedoch aller Gemeinbesitz aufgehört hätte, welcher in mannigfachen Formen auch jetzt noch besteht.

Wie die Entstehung des Eigenthumsrechtes, so ist auch die Uebertragung des Eigenthumsrechtes von einer Person auf die andere im positiven menschlichen Rechte begründet.[1] Sie kann entweder kraft der Auctoritas publica des Fürsten oder des Gesetzes, oder zufolge der selbstmächtigen Verfügung des Besitzers erfolgen. In Kraft der Auctoritas publica bestehen Verjährung und Ersitzung zu Recht.[2] Die selbstmächtige Uebertragung kann entweder eine unentgeltliche (Schenkung), oder eine entgeltliche sein: Tausch, Kauf, Leih-, Mieth- und Darlehensvertrag. Es ist erlaubt, eine Sache mit Rücksicht auf den aus ihrer Entäußerung dem Verkäufer erwachsenden Schaden um einen ihren Werth übersteigenden Preis zu verkaufen; unerlaubt aber ist, den dem Käufer voraussichtlich erwachsenden Gewinn in den Kauf-

[1] L. c., n. 9 ff.

[2] Translatio dominii auctoritate legis justae justa est. Probatur, quia si lex justa potuit juste determinare prima dominia, et non minor est auctoritas legis vel principis, quod habeo hic pro eodem post divisionem bonorum quam ante, ergo propter eandem causam et eundem finem potest juste transferri dominium, postquam fuerat alicui appropriatum . . . . Secunda ratio est, quod legislator juste per legem potest punire transgredientem, cujus transgressio vergit in detrimentum reipublicae . . . . sed negligens rem suam tanto tempore transgreditur, ita quod ejus transgressio est in detrimentum reipublicae, quia impedimentum pacis; ergo juste potest lex . . . ad majorem pacem transferre illam in illum, qui tanto tempore occupavit tan quam in ministrum legis. L. c., n. 9 et 10.

preis einzubeziehen. In ähnlicher Weise darf sich der Gelddarleiher eine Sicherstellung gegen Schaden in der Form einer Poena conventionalis, ein „Interesse" als Vergütung der aus der Hingabe des Darlehens ihm erwachsenden Nachtheile, oder endlich einen die Darlehenssumme übersteigenden Rückerstattungsbetrag in Ansehung der Unsicherheit und Ungewißheit der Rückerstattung und der Interessenzahlung ausbedingen, während wucherische Zinsverträge, die auf bloßen Gewinnst abzwecken, durch das göttliche Gesetz verboten sind.

Erst im Zusammenhange mit der Lehre von den Kauf- und Tauschverträgen kommt Scotus auf das Recht des Erwerbes zu sprechen, welches er unter dem Titel Commutatio negotiativa behandelt, und in dieser einschränkenden Auffassung als das Recht, eine Sache theurer zu verkaufen, als man sie gekauft hat, erörtert. Er begründet dieses Recht theils aus der Nützlichkeit der Negotationes für das gemeine Beste,[1] theils daraus, daß Jeder, welcher eine der bürgerlichen Gesellschaft nützliche Beschäftigung treibt, einen gegründeten Anspruch darauf hat, daß ihm seine nützliche Beschäftigung einen anständigen Lebensinhalt abwerfe; er hat auch ein Recht auf Lohn für seinen Fleiß und für seine Anstrengungen, auf Entschädigung für das mit seinen Unternehmungen verbundene Risico u. s. w. Gäbe es nicht Leute, die aus eigenem Antriebe solche Geschäfte unternähmen, so müßte der Staat solche Unternehmer aufstellen und besolden; um so gegründeter ist ihr Anspruch auf Anerkennung ihres Erwerbsrechtes und Schützung ihres Fleißes durch den Staat. Von diesem achtbaren und gemeinnützigen Erwerbsbetriebe will aber Scotus das Treiben der sogenannten Regrattiers unterschieden wissen, die er als ein faules, gewinnsüchtiges und gemeinschädliches Gesellschaftselement bezeichnet.[2]

---

[1] Reipublicae est utile habere conservatores rerum venalium, ut promte possint inveniri ab indigentibus, volentibus eas emere. In ulteriori gradu utile est reipublicae habere afferentes res necessarias, quibus illa patria non abundat, et tamen usus earum est utilis et necessarius. L. c., n. 22.

[2] Sunt vituperabiliter negotiantes, ut scil. illi qui nec transferunt nec conservant, nec eorum industria melioratur res venalis nec certificatur aliquis alius simplex de valore rei emendae, sed modo emit, ut statim sine omnibus istis conditionibus vendat. Iste esset exterminandus a republica et exulandus et vocantur tales gallice regratiers; quia prohibent immediatam commutationem volentium emere vel commutare oeconomice, ut per consequens faciunt quodlibet venale vel usuale carius ementi quam deberet esse, vel vilius vendenti, et sic damnificant utramque partem. L. c., n. 23.

Duns Scotus behandelt Eigenthums-, Vertrags- und Erwerbsrecht nur mit Beziehung auf die Pflicht der Wiedererstattung und Ersatzleistung, welche einen Abschnitt der Lehre von der sacramentalen Genugthuungsleistung bildet, und neben den Schädigungen des zeitlichen Besitzes natürlich auch die schuldigen Genugthuungsleistungen in Hinsicht auf die Schädigungen der übrigen wesentlichen Lebensgüter behandelt. Die wesentlichsten Sätze in Bezug auf die durch Schädigungen im Zeitlichen causirten Ersatz- und Genugthuungspflichten lauten: Das vorenthaltene oder entfremdete zeitliche Gut muß sammt seinen natürlichen Erträgnissen restituirt werden; das durch den Fleiß des ungerechten Inhabers erzielte Erträgniß verbleibt diesem.[1] Kann die Restitution nicht mehr an den Geschädigten geleistet werden, so müssen seine Verwandten als Erben und Rechtsnachfolger entschädiget werden; sind solche nicht aufzufinden, so hat man das ungerechte Gut an die Armen auszuliefern. Da kein kirchliches Gesetz vorschreibt, daß die Uebergabe an die Armen durch Vermittelung des Beichtpriesters geschehe, so scheint es angemessener, daß der Pönitent unmittelbar selber nach vorausgegangener Berathung mit einem einsichtigen und gewissenhaften Manne die Uebergabe an die Armen vornehme. Der Act der Restitution kann verschoben werden, wenn die sofortige Leistung desselben dem Gemeinwesen oder dem rechtmäßigen Besitzer selber erheblichen Nachtheil brächte, wenn ferner der Restitutionspflichtige an seiner Ehre empfindlichen Schaden leiden müßte, oder der zeitliche Schaden des Ersatzleistenden den Vortheil des Schadloszuhaltenden weit überwöge. Befindet sich der ungerechte Inhaber in äußerster Noth, so ist er nicht restitutionspflichtig, ausgenommen, der Beschädigte befände sich im gleichen Falle; tritt dieser Fall bei dem Beschädigten später ein als bei dem Beschädiger, so ist dieser zufolge des Rechtes der äußersten Noth schon rechtmäßiger Besitzer des zu restituirenden Gutes geworden; er muß es aber restituiren, wenn er aus seinen Nothständen sich wieder herausgearbeitet hat. Eine solche Ersatzpflicht besteht jedoch nicht für denjenigen, der eben erst im Falle äußerster Noth sich fremdes Gut aneignete. Eine Ehebrecherin kann nicht verpflichtet werden, dem Gatten ihre Schuld zu bekennen, um

[1] Ex quo sequitur, quod lucrum acquisitum ex pecunia foenebri non tenetur foenerarius reddere; alioquin ille, qui reciperet, posset esse juste usurarius, quia recipere fructum de sua pecunia provenientem per industriam alterius est facere usuram. L. c., n. 31.

dadurch dem legitimen Erben die Succession in den Gütern der Familie zu sichern. Wohl aber ist sie schuldig den illegitimen Sprossen zum freiwilligen Verzichte auf die Succession zu bewegen;[1] und für den Fall einer gegründeten Hoffnung, daß das Bekenntniß ihrer Schuld den illegitimen Erben zur Verzichtleistung bewegen könnte, wäre sie gehalten, demselben ihre Schuld zu entdecken, obwohl dieß in den seltensten Fällen von Erfolg sein dürfte. Ist sie außer Stande, die Succession des illegitimen Erben durch die bezeichneten Mittel zu verhindern, so hat sie zu trachten, den legitimen Erben, so gut sie es vermag, schadlos zu halten; man darf nicht fordern, daß sie ihm Alles ersetze, weil derjenige, dem eine Anwartschaft auf einen Besitz zukommt, nicht in dem Grade berechtigt ist, wie der bereits wirklich Besitzende. Aus letzterem Grunde ist auch derjenige, welcher einem Anderen mit böswilliger Absicht die Erlangung eines Beneficiums unmöglich machte, um es sich zuzuwenden, nicht verhalten, dem Geschädigten den ganzen Verlust zu ersetzen.

Die übrigen von Scotus weiter noch behandelten Ersatz- und Genugthuungspflichten betreffen die Schädigungen der sittlichen Integrität, Ehre und leiblichen Integrität oder Gesundheit Anderer;[2] Scotus bringt in dieser Materie nichts bei, was nicht auch von Anderen gesagt worden wäre, und behandelt sie in möglichster Kürze.

Ausführlich handelt Scotus von der Ehe, die er unter einem dreifachen Gesichtspunkte auffaßt: nach ihrem sachlichen Wesen, als Vertragsverhältniß und als Sacrament. Selbstverständlich nimmt die kirchlich-rechtliche Seite der Ehe den Haupttheil seiner Erörterungen in Anspruch. Die Ehe ist ihrem sachlichen Wesen nach eine Vereinigung von Mann und Weib zur Erzeugung und sittlichen Erziehung von Kindern. Der auf den Naturzweck der Ehe gerichtete Wille ist an sich weder unsittlicher noch sittlicher Natur; er wird das eine und das andere durch die Circumstantionirung dieses Willens und der ihm entsprechenden Acte. Er erlangt eine sittliche Qualität durch den mit der Erzeugung des Kindes verbundenen Willen einer sittlichen Erziehung desselben und durch die mit diesem Willen verbundene bleibende Verbindung der Gatten. Der von denselben ausgesprochene und in

[1] Unus modus honestus est, ut intret religionem; alius ut sit clericus et recipiat beneficia ecclesiastica, et his quasi sufficientibus contentus haereditatem dimittit alii fratri laico remanenti. L. c., n. 39.

[2] 4 dist. 15, qq. 3 et 4.

bindender Weise bekräftigte Wille einer wechselseitigen Hingabe und bleibenden Vereinigung für den Zweck der Ehe macht die Ehe zu einem bindenden Rechtsverhältniß, welches unter den Charakter einer wechselseitigen Schenkung fällt; das Object der Schenkung sind die Körper der beiden Gatten. Daraus ergibt sich als nothwendige Folge der monogame Charakter der Ehe, jedoch, wie Scotus ausdrücklich bemerkt,[1] nur für den Stand der gefallenen Natur. Denn nur in diesem Stande wird die wechselseitige Hingabe der Körper als Präservativ gegen die Versuchungen zur Fornication zu einer gleichwerthigen Hingabe, während von diesem speciellen Zwecke der Ehe abgesehen, der Körper des Mannes mehr werth ist als jener des Weibes.[2] Umgekehrt würde im Urzustande der Menschheit, für welchen die Ehe zum Zwecke der Vervielfältigung der Menschengattung anbefohlen war, bei längerer Fortdauer desselben keine Bigamie stattgehabt haben, weil weder ein Bedürfniß bigamer oder polygamer Ehen,[3] noch ein sinnlicher Anreiz zu denselben vorhanden gewesen wäre. Dieß beweist jedoch nicht, daß die Monogamie strictes Naturgebot sei; sie beruhte vielmehr bereits im Urzustande auf göttlicher Einsetzung; man kann von ihr nur sagen, daß sie im Einklange mit der Lex naturalis sei, ohne jedoch so strenge gefordert zu sein, daß Gott, der sie anbefahl, nicht hätte von derselben entbinden können. Zu einer solchen Dispensation lag eine rationable Ursache in der Zeit der Erzväter vor;[4] es war auch möglich zu dispensiren, weil der secundäre Zweck der Ehe im Stande der gefallenen Natur, die Beseitigung der Fornication, sich dem Hauptzwecke, der nothwendigen rascheren Vermehrung des Geschlechtes der Gottgläubigen inmitten der heidnisch gewordenen Menschheit unterzuordnen hatte. Und, wenn auch gegenwärtig durch Christus die Ehe

[1] 4 dist. 33, qu. 2, n. 3.

[2] Corpus viri est majoris valoris quam corpus mulieris, quia pro eodem tempore idem vir potest plures foecundare, quam eadem mulier possit a viris concipere. L. c., n. 2.

[3] Non fuisset tunc necessitas, quod vir commutaret corpus suum pro pluribus ad plures proles creandas, quia per simplicem commutationem unius cum una fuisset sufficiens procreatio, et nec vir nec mulier fuisset sterilis. Ibid.

[4] Quia pauci erant cultores Dei, necessitas fuit, ut multiplicarentur cultores Dei, quantum possent, quia in sola successione eorum mansit fides et cultus divinus; ergo pro tunc rationabile fuit dispensare, ut unus commutaret corpus suum pro pluribus corporibus mulierum ad majorem multiplicationem cultorum Dei, quae sine hoc non fieret. L. c., n. 4.

auf ihre ursprüngliche monogame Form zurückgeführt und zum strenge verbindlichen Gesetze gemacht wurde, so ist es doch zum mindesten nicht denkunmöglich, daß aus ähnlichen Gründen, wie in der Patriarchenzeit, abermals der Fall einer zeitweiligen Dispensation einträte.[1] Im Uebrigen steht Scotus nicht an, von solchen heiligen Männern der Vorzeit, bei deren polygamen Ehen die angegebenen Zwecke nicht zutrafen, zu bekennen, daß ihm ihre Polygamie als sündlich erscheine, weil Gott sie nicht zur bloßen Befriedigung ihrer sinnlichen Lustgier ermächtigen konnte.[2]

Die monogame Ehe wird zu einer zeitlich unlöslichen Vereinigung durch die solenne Erklärung der Nupturienten, einander bleibend angehören zu wollen, obschon diese Unlöslichkeit durch bloß naturrechtliche Gründe sich nicht vollkommen evident machen läßt; es muß also zur vollen Festigung der Unlöslichkeit ein göttliches Gebot hinzutreten, kraft dessen der Bund der Gatten unlöslich ist.[3] Die Unlöslichkeit der Ehe schließt ihrem Begriffe nach und laut göttlichen Gesetzes (1 Kor. 7, 39) die Fortdauer der Vereinigung bis zum Tode des einen der beiden Gatten in sich. Richard von Media Villa meint, daß nicht bloß der natürliche, sondern auch der bürgerliche Tod des einen Gatten, d. i. der Eintritt in einen religiösen Orden die Ehe auflöse. Dem gegenüber besteht Duns Scotus darauf, daß das Band einer bereits consummirten Ehe auch dann fortbestehe, wenn beide Gatten sich durch Gelübde zur Enthaltsamkeit verpflichten, weil das Band nicht durch die Consummirung der Ehe, sondern durch die feierliche Willenserklärung der Gatten, einander angehören zu

---

[1] Si tamen contingeret casus per bellum vel cladem vel pestem quod multitudo virorum caderet et multitudo mulierum remaneret, posset tunc bigamia esse licita considerando praecise justitiam ex parte commutantium; et deberent ex parte sua velle sic commutare mulieres cum viris plus pro minori quantum ad secundum finem, licet pro aequali quantum ad primum finem, nec deficeret ibi, nisi completio justitiae, quae est ex approbatione divina, quae forte tunc fieret et ecclesiae specialiter revelaretur. L. c., n. 6.

[2] Non est mihi inconveniens, quod mortaliter peccaverint, quia non reputo eos fuisse tunc confirmatos. L. c., n. 8.

[3] Lex enim naturae, etsi obliget ad indissolubilitatem vinculi praedicti tali contractu, tamen non lex naturae evidentissima, sed secundo modo dicta; illud autem, quod non erit de lege naturae, nisi secundo modo, non est omnibus manifestum; ergo expedit necessitatem illius praecepti a lege positiva divina determinari. 4 dist. 26, n. 9.

wollen, geknüpft wird. Das Gelübde als solches ist es also nicht, was die Ehe trennt. Wenn nun dennoch der Eintritt in einen Orden vor Consummirung der bereits geschlossenen Ehe das Band der Ehe löst, so kann dieß nur auf einer speciellen göttlichen Anordnung beruhen. Die Kirche würde nicht gewagt haben, nicht consummirte Ehen in dem bezeichneten Falle für gelöst zu erklären, wenn nicht Christus selber die Lösbarkeit solcher Ehen factisch declarirt hätte, indem er nämlich den Apostel Johannes vom Hochzeitsfeste zu Kana hinweg zum Apostolate berief, und ihn so von der ihm angetrauten Braut trennte.

Die Unauflöslichkeit der Ehe kann nicht aus ihrer Sacramentalität deducirt werden.[1] Die Ehe ist schon im Urzustande der Menschheit als unauflösliche Verbindung von Gott eingesetzt worden, zum Sacramente aber wurde sie erst durch Christus erhoben. Es wäre in Gottes Macht gestanden, auch einer löslichen Verbindung einen sacramentalen Charakter zu verleihen, und das durch Moses den Juden gestattete Recht des Scheidebriefes auch für die sacramentale christliche Ehe gelten zu lassen. Diese Aeußerungen des Scotus haben offenbar in einer allzu äußerlichen Auffassung des Wesens der ehelichen Verbindung ihren Grund. Er bezeichnet in juristischer Weise als Object des Ehevertrages die mutua traditio corporum; und da er überdieß seinen anthropologischen Grundanschauungen gemäß das Körperliche vom Seelischen unvermittelt abscheidet, so wird aus der durch die Idee der Ehe involvirten Wechselhingebung der Personen ein Wechselaustausch sachlicher Objecte, der eine Perpetuität der Verbindung zu begründen nicht geeignet ist. Man müßte dieser Auffassung zufolge auf den Gedanken geleitet werden, daß die eheliche Verbindung eigentlich schon mit dem Erlöschen der Zeugungskraft exspirire; dieß böte überdieß den Vortheil dar, daß man die polygamen Patriarchenehen nicht durch eine göttliche Dispensation zu erklären nöthig hätte. Im Geiste der Ordensdoctrin lag jene Veräußerlichung der Anschauung von der Ehe nicht;[2] bei Scotus mag sie aus der dem rein Geistigen als solchem zugewendeten Richtung seines Denkens erklärt werden, welchem die zeitlich-irdische empirische Wirklichkeit nur in Folge des Sündenfalls

[1] 4 dist. 31, n. 8.

[2] Vgl. die schöne Bemerkung bei Alexander Halesius: Lex naturalis dictat, facere alii quod sibi vult fieri, et inde venit quod dictat inseparabilitatem; vult enim vir, quod affectus uxoris inseparabiliter adhaereat sibi, propter quod debet idem uxori. Summ. III, qu. 27, art. 3, §. 4.

sich so machtvoll zur Geltung bringt, während hievon abgesehen und nach dem inneren Kerne seines Wesens der Mensch im Lichte der scotistischen Anschauungsweise den Engeln nahe gerückt ist, die den Unterschied von Mann und Weib nicht kennen. Dem hohen ethischen Sinne des wahrhaft männlichen Duns Scotus macht diese Grundanschauung alle Ehre; es zeigt sich in ihr, daß ihm die weltentsagende geistliche Ordensgenossenschaft, welcher er angehört, seine geistige Heimat ist, die ihm dem himmlischen Engelreiche naherückt erscheint. Aber eben so sehr tritt hierin andererseits wieder das Unvermögen einer geistigen Bewältigung der factisch gegebenen Verhältnisse des irdisch-zeitlichen Menschendaseins hervor; geradezu darum, weil Scotus seinen Denkstandpunkt in einer allzu abstracten Denkhöhe nimmt, muß er sich auf die Anerkennung der Thatsächlichkeit der empirischen Wirklichkeit beschränken, und auf ein inneres Fassen und Ergreifen derselben verzichten. Der scholastische Empirismus schlägt bei Scotus, soweit es sich um die Erkenntniß der natürlichen Weltdinge handelt, in Naturalismus um; und damit ist ein Bruch in der Gesammtanschauung der christlich-mittelalterlichen Denkweise constatirt, welcher sich sofort auch in den öffentlichen Verhältnissen des mittelalterlich-kirchlichen Gesammtlebens reflectiren sollte. Der mittelalterlich-kirchliche Lebensgedanke, der im dreizehnten Jahrhundert culminirte und seinen theologischen Lehrausdruck in der Wissenschaft und Weisheit des heiligen Thomas Aquinas erlangte, hatte zur Zeit des Auftretens des Duns Scotus bereits seine Mittagshöhe überschritten, und Scotus selber ist ein charakteristischer Repräsentant seines beginnenden Niederganges. Wir werden in den nachfolgenden Partien dieses Unternehmens die in der theologischen Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts hervortretenden Anzeichen fortschreitender Zersetzung beleuchten, und mit der vor dem Ausgange des Mittelalters noch einmal erfolgreich angestrebten Recollection der kirchlichen Lehrwissenschaft im Geiste des Aquinaten abschließen.

Namenregister.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl des Bandes.)

Adam von Marsh 3, 4, 5, 94, 96.
Aegydius Romanus 26, 67, 69, 77, 94, 96, 224, 291, 303, 496.
Agnellus v. Pisa 3.
Albergoni 17.
Albert der Große 39, 40, 52, 53, 180, 230, 231, 264, 270.
Albert von Pisa 3.
Albert von Sachsen 14.
Alexander Halesius 3, 4, 26, 52, 53, 66, 86, 119, 133, 264, 334, 401, 413, 454, 474, 504, 511.
Alfarabi 172.
Andreas Antonius 13.
Anselm von Canterbury 67, 68, 70 f., 117, 118, 119, 126, 131 f., 138, 239, 292, 299, 307, 323, 333 f., 357, 367, 388 f., 393, 406, 455, 459, 460.
Aristoteles 11 ff., 20 ff., 32 ff., 46 ff., 61 f., 99, 125, 142 ff., 145 f., 149, 160, 162, 163, 167, 179, 182, 184, 187, 206 f., 209, 223, 225, 230, 233, 235 ff., 241, 263, 268, 270, 274, 279, 285, 292, 293, 300, 306, 318 f., 333, 347, 356, 376, 378, 421, 436, 470, 492.
Augustinus 70, 72, 73 f., 117, 256, 269, 274, 292, 293, 300, 334, 356, 362, 367 ff., 376, 400, 403, 404, 406, 472, 478.
Aureolus, siehe Petrus Berberius.
Averroes 25, 32 f., 37 ff., 41 f., 57, 58, 268, 279.
Avicebron 62, 68, 268.
Baco (Roger) 4, 5, 6, 39, 87, 93, 97, 125, 223, 225, 267, 270, 272, 278, 297, 415.
Bajus 123.
Baro (Bonaventura) 17.
Boetius 145, 172, 209, 210, 410, 430.
Bonaventura, siehe Johannes B.
Bradwardina 12.

Cavellus 14, 17, 21, 31.
Clemens V. (Papst) 9.
Colganus 7.

Dempster 13.
Durand von St. Pourçain 81, 82, 117, 502.

Elias (Ordensgeneral) 2.

Ferchi 7.
Ferrari (Jos. Ant.) 18.
Franz von Assisi 2.
Frassenius 2.

Gilbert de la Poirée 145.
Gottfried von Fontaines 67, 77, 93, 98, 115, 294 ff., 365, 438, 484.
Gregor XV. (Papst) 11.
Gundisalvi (Ordensgeneral) 8, 9.

Heinrich von Gent 44, 61, 62, 67, 71 77, 90, 91, 103 ff., 109, 110 f., 112, 113, 115, 119 f., 121, 123 f., 127, 137, 139, 220, 265, 268, 291, 296,

298, 301 ff., 317 ff., 324, 335 f., 339 f., 349, 352 354, 364, 370 f., 373, 376, 377 ff., 393, 394, 395, 431, 437, 438, 440, 444, 449, 454, 496.
Hermann (Amand) 17.
Herväus 291.
Hieronymus von Ascoli (Papst Nicolaus IV.) 5.
Hieronymus (Kirchenlehrer) 269.
Hieronymus de Montefortino 17.
Hiquäus 17.
Hugo von St. Victor 306.

Janssen 7.
Innocenz III. (Papst) 484, 496.
Innocenz IV. (Papst) 501.
Joachim von Flora 347.
Johannes Bonaventura 7, 52, 53, 66. 69, 87, 106, 107, 112, 113, 119, 123, 127, 134, 291, 308, 317, 335, 358, 364, 377, 401, 433, 435, 438, 444, 447, 453, 454, 474.
Johannes Damasc. 269, 355, 439, 472.
Johann von Peckham 4, 63.
Johannes de Rada 17.
Johann von Wesenham 3.

Kilwardby 23, 59, 63, 175, 178, 206.

Lambert von Auxerre 147, 180.
Lychetus 17.

Mauritius Hibernicus 12, 14, 17.
Melissus 238.
Morellius (Angelus) 15.

Occam 16, 81, 82, 431, 493.

Parmenides 238.
Paul V. (Papst) 11.
Petrus (Bischof in Schottland) 3.
Petrus Hispanus 68, 147, 180, 231.
Petrus Lombardus 11, 15, 31, 52, 133, 264, 322, 400, 423, 457, 472, 482.
Peter von Tewskbury 3.
Petrus Berberius 16, 81, 82, 117.
Plato 39, 58, 60, 74, 99, 111, 112. 124, 125, 279, 367.
Poncius 17.
Possevin 14.
Präpositivus 358.
Priscian 207.

Radulph de Colebruge 4.
Richard von Media Villa 58, 431, 474, 484, 489, 496, 502, 510.
Richard von St. Victor 135, 345, 347, 354, 356, 358, 430.
Robert von Lincoln 3, 5, 23, 68, 69, 94, 213, 216, 220, 355.

Shyreswood, siehe Wilhelm von Sh.
Sixtus IV. (Papst) 10.

Tempier 59, 63, 79, 313.
Theodor v. Canterbury 501.
Thevet 8.
Thomas Aquinas 1, 25 ff., 34 f, 39, 40, 41, 52, 53, 56 f., 63, 71, 73, 75 f., 79, 83 f., 87, 90, 91, 92, 96, 102, 106, 107, 111, 112, 113, 114 f., 119, 122 f., 126 f., 130, 134, 137, 139, 145, 172, 180, 207, 212, 213, 219, 220, 224, 235, 242, 256, 264, 268, 270, 291, 300, 301, 303 ff., 306, 320, 322, 324, 326, 334, 337, 339 f., 356, 364, 366, 367, 373, 380, 388, 389 f., 399, 400, 401, 413, 415, 429, 435, 437, 438, 443, 445, 446, 454, 466, 472, 474, 483, 485, 489, 492, 493, 495, 496, 502.
Thomas Wallens 3, 4.
Tunsted 12.

Varro (Wilhelm) 8, 54 f., 69, 429, 431, 435, 453, 454.

Wadding 7 f., 10, 11 f., 16, 66.
Warro, siehe Varro.
Wilhelm de la Marre 56.
Wilhelm von Notingham 3.
Wilhelm von Shyreswood 86, 147, 163, 180.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Zweiter Band.

Die nachscotistische Scholastik.

Wien, 1883.
Wilhelm Braumüller
k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Die

nachscotistische Scholastik.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien, 1883.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Vorrede.

Die Darstellung der Scholastik des späteren Mittelalters, deren Fortsetzung hiemit der literarischen Öffentlichkeit anheimgegeben wird, ist auf vier Bände berechnet. Den Inhalt der ersten drei Bände bilden, wie aus den vorliegenden Abtheilungen des Werkes zu ersehen ist, die nach und neben der thomistischen Doctrin hervorgetretenen Lehrrichtungen der mittelalterlichen Scholastik. Dem vierten Bande ist die Aufgabe vorbehalten, die Entwickelung des im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts wiedererstarkten und zur inneren Consistenz gelangten Thomismus bis dahin zu verfolgen, wo das Verhältniß der innerhalb der Vertretung eines grundsätzlichen Thomismus auseinandertretenden besonderen Lehrrichtungen zum Augustinismus Gegenstand controverser Erörterung wird. Mit dieser Controverse, auf deren unvermeidlichen Ausbruch bereits die in der mittelalterlichen Scholastik hervortretenden Regungen eines specifischen Augustinismus vorahnend hindeuten, mündet die Entwickelungsgeschichte der mittelalterlichen Scholastik in das durch die Kämpfe des Reformationszeitalters herbeigeführte neue Entwickelungsstadium der kirchlich-theologischen Lehrwissenschaft ein,

und tritt die überlieferte Schulwissenschaft zu den durch jene Kämpfe aufgeschlossenen geistigen Gegensätzen in ein bestimmtes Verhältniß, durch welches die Weiterentwickelung der kirchlichen Theologie des nachtridentinischen Zeitalters bedingt wurde.

Diesem Plane zufolge darf das vorliegende Unternehmen als ein in sich geschlossenes Ganzes gelten, und mag sich vielleicht auch als geschichtlicher Unterbau für eine pragmatische Darstellung der nachtridentinischen Scholastik eignen, deren genauere Durchforschung gleichfalls mehr und mehr als eine unabweisliche Aufgabe sich fühlbar machen dürfte.

Um den Inhalt des vorläufig noch ausstehenden vierten Bandes möglichst übersichtlich gestalten zu können, erachtete ich es für angezeigt, die polemisch-kritischen Beziehungen des wiedererstarkten Thomismus auf die abweichenden Lehrrichtungen der mittelalterlichen Scholastik bereits der Darlegung dieser selbst anzuschließen, beziehungsweise einzuverleiben; die eigenartige Beschaffenheit des kritisch-apologetischen Werkes des Thomisten Capreolus, welches ganz und gar in der Polemik gegen jene Richtungen aufgeht, schien kaum eine andere Art der Verwerthung, als die von mir versuchte, zuzulassen. Vielleicht begegnet das im Gebrauche des genannten Werkes von mir eingeschlagene Verfahren den Wünschen Jener, für welche das Verhältniß des Thomismus zu den neben demselben hervorgetretenen Lehrrichtungen der späteren mittelalterlichen Scholastik im Vordergrunde steht.

Den beiden gegenwärtig erscheinenden Theilen dieser Arbeit gingen drei Abhandlungen voraus, in welchen eine zusammenhängende Darstellung der anthropologischen, ethischen und erkenntnißtheoretischen Lehren der Hauptträger der nachscotistischen

und der in augustinischen Bahnen wandelnden Scholastik sich findet. Ich glaube auf diese, in beiden Theilen öfter citirten Abhandlungen insofern verweisen zu sollen, als sie eine orientirende Unterlage für diejenigen Leser darbieten, welche den in den vorliegenden Bänden mit Rücksicht auf vergleichende Zusammenstellung geordneten Stoff unter einem anderen Gesichtspunkte in Kürze zu überschauen wünschen. Die im gegenwärtigen Falle gewählte Darstellungsmethode war mir durch den Umstand nahegelegt, daß es sich um Subsumtion des literargeschichtlichen Stoffes unter die in der nachthomistischen und nachscotistischen Scholastik hervorgetretenen Hauptrichtungen handelte. Wenn hiebei die Lehranschauungen der besonderen Träger und Vertreter dieser Richtungen zu Momenten einer objectiven geschichtlichen Gedankenbewegung herabgesetzt erscheinen, dürfte es deßungeachtet dem Leser nicht schwer werden, aus dem, was über jeden einzelnen derselben in der alle Hauptpunkte erschöpfenden vergleichenden Zusammenhaltung ihrer Ansichten und Meinungen beigebracht wurde, ein Gesammtbild der geistigen Individualität eines jeden aus ihnen zu gewinnen. Eine gesonderte monographische Behandlung jedes einzelnen aus ihnen paßte nicht in den Rahmen des Werkes, und würde überdieß dasselbe weit über seinen geplanten Umfang hinaus erweitert haben. Auch war in Bezug auf die Wichtigkeit und geistige Bedeutung der behandelten Autoren das richtige Gleichmaß einzuhalten; und in dieser Beziehung dürfte die Unterscheidung zwischen Autoren, die wie Duns Scotus für sich selbst eine ganze Richtung repräsentiren, und zwischen anderen, durch welche besondere Modificationen einer bestimmten Hauptrichtung repräsentirt sind, ihre vollkommene Berechtigung haben.

Wie es bei Werken größeren Umfanges insgemein üblich ist, wird auch dieser Arbeit nach Vollendung des letzten Bandes ein über den Gesammtinhalt derselben orientirendes Sachregister angeschlossen werden. Zusammenfassende Rückblicke auf die Gesammtentwickelung der mittelalterlichen Scholastik finden sich bereits in der zweiten Abtheilung des dritten Bandes, in welcher die Denkbewegung der Scholastik des späteren Mittelalters bei dem Punkte angelangt erscheint, wo das Bedürfniß fühlbar wird, den in fortschreitendem Zersetzungsprocesse verflüchtigten Realgehalt des christlich-philosophischen Denkens durch Zurückwendung zur älteren speculativen Scholastik wiederzugewinnen.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Capitel.

Allgemeine Charakteristik der nachscotistischen Scholastik, Verflechtung derselben in die Vorgänge des kirchlichen Zeitlebens, namhafteste Vertreter derselben.

Charakteristische Eigenthümlichkeiten der sogenannten nachscotistischen Scholastik, Abgrenzung derselben von den übrigen neben ihr bestehenden scholastischen Lehrrichtungen (S. 1—4). Geistiger Zusammenhang derselben mit den äußeren Vorgängen des kirchengeschichtlichen Zeitlebens, Reflex der Bewegungen desselben in der Gestaltung der nachscotistischen Scholastik; bedeutsames Hervortreten averroistischer Einflüsse und Tendenzen in derselben, Bedingtheit der Gestaltung der nachscotistischen Scholastik durch diese Einflüsse (S. 4—10). Namhafteste Vertreter der nachscotistischen Scholastik: Petrus Aureolus (S. 11 ff.), Johann von Baconthorp (S. 13 f.), Durand v. St. Pourçain (S. 14 ff.), Wilhelm v. Occam (S. 17—20).

Zweites Capitel.

Die theologische Denkauffassung der nachscotistischen Scholastik und der darin sich ausprägende allgemeine Denkhabitus derselben.

Allgemeine Aufgabe und Stellung der kirchlichen Theologie nach Thomas Aq., Hoheit derselben als Participantin am Wissen Gottes und der Seligen. Bestreitung dieses Charakters der Theologie durch Duns Scotus und in der nachscotistischen Theologie, Ursachen und Consequenzen der Ablehnung desselben: Aureolus, Durand (S. 21—24). Erörterungen über den scientifischen Charakter der Theologie: Polemik des Aureolus gegen die scotistische Auffassung desselben, Bestehen auf einem intuitiven Elemente der zeitlichen Gotteserkenntniß zur Wahrung des Sapientialcharakters der von Aureolus gemeinsam mit Scotus als Habitus practicus aufgefaßten Theologie (S. 24—29). Unklarheiten des Aureolus in diesem Punkte, Bemängelungen derselben von Seite Baconthorp's, schärfere Betonung des theologischen Positivismus, das Lumen fidei einrückend in die Stelle des von Aureolus demselben übergeordneten Lumen scientiale der Theologie, Zusammenhang dieser Differenz mit der streitigen Auslegung des Sinnes der vom Viennenser Concil declarirten Nothwendigkeit des Lumen fidei zur Visio

beata (S. 29—37). Durand's Verhältniß zu dieser Differenz zwischen Aureolus und Baconthorp, Verwerfung des Lumen scientiale, die Theologie überhaupt nicht Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes, sondern lediglich praktische Erkenntniß, eigentliches Object der Theologie nicht Gott, sondern die in den Articulis fidei niedergelegte Heilswahrheit (S. 37—43). Occam's relative Einschränkung der Durand'schen Decentralisation des theologischen Bewußtseinshabitus im Festhalten an der Einheit des Habitus infusus der gläubigen Erkenntniß, die theologische Scienz jedoch nur aggregative Einheit als Complex von theils speculativen, theils praktischen Sätzen und Erkenntnissen, Sapienz nur in Rücksicht auf die Dignität ihres Objectes (S. 43—48).

Drittes Capitel.

Die Psychologie und Erkenntnißlehre der nachscotistischen Scholastik.

Der anthropologische Dualismus in der Franciscanerschule, Verschwisterung desselben mit averroistischen Anschauungen bei Aureolus, geistige Stellung des Aureolus zur Definition des Viennensischen Concils bezüglich der Seele als Forma corporis (S. 49—53). Baconthorp's Auffassung des Seelenwesens und Verhältniß derselben zu jener des Aureolus in Bezug auf die Beeinflussung durch Averroes so wie auf den Zusammenhang mit den erkenntnißtheoretischen Anschauungen Beider; Verhältniß des Seelenbegriffes Baconthorp's zu jenem bei Thomas Aq. und Heinrich v. Gent (S. 53—59). Durand's Auffassung der Seele als reiner Form, bis zum Äußersten schreitende Simplification des Formcharakters der Seele, anthropologische und erkenntnißtheoretische Consequenzen dieser Auffassung (S. 59—62). Occam's anthropologischer Dualismus, Reflex desselben auf erkenntnißtheoretischem Gebiete, Verwerfung der Actiones conjuncti, Verhältniß seiner psychologischen Grundanschauung zu jener des Averroes (S. 62—67).

Die cognoscitiven Potenzen der Seele in der Auffassung der nachscotistischen Scholastik; die Lehre vom intellectiven Gedächtniß in dessen Unterschiede vom sinnlichen Gedächtniß bei Aureolus (S. 67 f.), Baconthorp (S. 69 ff.), Durand (S. 72), Occam (S. 73 ff., vgl. S. 67). Successive Vergeistigung der sinnlichen Apperceptionen in der aufsteigenden Reihe der cognoscitiven Potenzen bis zum Intellecte hinan bei Aureolus; Zurückdrängung dieser Idee bei Baconthorp; unterschiedliche Auffassung des Verhältnisses des Intellectus agens zum Intellectus possibilis bei Aureolus und Baconthorp, Durand's Verwerfung des Intellectus agens, nominelle Anerkennung desselben bei Occam, Degradirung des Intellectes vom Range einer Causa formalis zur Causa materialis der Intellection (S. 74 bis 82). Conformität der Auffassung der menschlichen Intellection mit jener der göttlichen Intellection, und die hiedurch bedingten Eigenthümlichkeiten der Lehre vom göttlichen Erkennen bei Occam und Aureolus im Unterschiede von Duns Scotus (S. 82—87); Zusammenhang dieser Lehre mit jener von der intellectiven Erkennbarkeit der Einzeldinge, specifische Gestaltungen derselben bei Aureolus, Baconthorp, Durand, Occam (S. 87—97).

Diverse Auffassungen des geistigen Denkprocesses und seiner logischen Functionen in der nachscotistischen Scholastik; die durch die Verwerfung der Species

impressum bedingte Alethologie derselben; Vermittelung der ratiocinativen Denkthätigkeit im Elemente der Sprache, das Wort als Ausdruck des Gedankens, Wechselbeziehung zwischen der Auffassung des menschlichen Verbum mentis und des Verbum divinum: Aureolus (S. 97—102), Bacouthorp (S. 102—108), Durand (S. 108—112), Occam (S. 112—120).

Viertes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik der nachscotistischen Scholastik.

Antischolastische Auffassung des Seinsbegriffes von Seite des Aureolus, Unbestimmtheit desselben, Verwerfung der Passiones entis, Aufgehen des Realinhaltes der Metaphysik in Theologie und Kosmologie, Coincidenz des Esse essentiæ mit dem Esse existentiæ, des Wahrseins der Dinge mit dem Wirklichsein derselben (S. 120—125). Bacouthorp mit Aureolus einverstanden in der Verwerfung der scotistischen Univocität alles Seins, Bestreitung der völligen Indeterminirtheit des Seinsgedankens, Einstehen für die Realität der Passiones entis, Esse essentiæ und Esse existentiæ zwei diverse Gradus essendi, zwar nicht in Beziehung auf das Individuum subsistentiæ, wie Thomas wolle, sondern in Beziehung auf das Individuum naturæ (S. 125—129). Durand's Vereinerleiung von Esse und Essenz, Essenz und Wirklichkeit, Aufgehen des metaphysischen Seinsgedankens in den concreten Dingen; Occam's Verhältniß zu Durand, strictestе Ausdeutung der Univocität alles Seienden, Verhältniß seiner Ansicht über die Passiones entis zu jener des Scotus und Aureolus (S. 129—133).

Metaphysische Ätiologie des Aureolus: Gott als reinste Immaterialität, die Forma nobilissima und Similitudo eminens omnis entitatis, Zusammengesetztheit alles Außergöttlichen aus Materie und Form, Gott nicht Causa formalis, sondern Forma exemplaris der Weltdinge als schöpferischer Hervorbringer derselben, Bemängelung des Aristoteles und Averroes, welche in Gott bloß die Finalursache der Weltdinge erkennen; Betonung der Causæ efficientes auf Kosten der Causæ formales, Denkmöglichkeit des Schöpfungsbegriffes im Lichte der gläubigen Vernunft (S. 133—141). Bacouthorp's Einstehen für die natürliche Erweisbarkeit des Schöpfungsbegriffes, welcher relativ auch von Aristoteles und Averroes erreicht worden sei; Denknothwendigkeit eines unmittelbaren Geschaffenseins der in der Materie verborgenen Wesensformen als Distinctions- und Individuirungsprincipien der Dinge, Verhältniß dieser Ansicht zu den bezüglichen Anschauungen des Duns Scotus und Thomas Aq. (S. 141—146). Durand's philosophische Erhärtung des Schöpfungsbegriffes: Unmöglichkeit eines Seins der Materie ohne Form und der Form ohne eine Causa efficiens derselben (S. 146). Occam's Ansicht über den aristotelischen Schöpfungsbegriff und über das Verhältniß desselben zum christlichen Schöpfungsbegriffe (S. 147).

Fünftes Capitel.

Die Kosmologie der nachscotistischen Scholastik.

Aureolus über Materie und Form als Componenten aller geschöpflichen Realitäten, die Form als Esse der Materie, Wegfall der Frage nach einem

Individuationsprincip; Coincidenz der himmlischen Materie mit der himmlischen Körperlichkeit, Rückwirkung dieser Auffassung auf die Bestimmung des Verhältnisses der himmlischen Causalität zur sublunaren Materie (S. 148—152). Modification dieses Verhältnisses bei Baconthorp zufolge seiner Annahme von der irdischen Materie eingesenkten Körperformen, schärfere Abscheidung der himmlischen Körperlichkeit von den irdischen Dingen, Einschränkung des Einflusses der himmlischen Causalität auf die sublunare Welt (S. 152—154). Durand's Auffassung dieses Verhältnisses, die himmlische Körperlichkeit keine Zusammensetzung aus Materie und Form; Verwerfung der Annahme von Seelen der Himmelskörper, Aureolus' und Baconthorp's Verhalten zu dieser Annahme (S. 154—158). Occam's Indifferenzirung der himmlischen und irdischen Materie, Unbeseeltheit der Himmelssphären (S. 158 f.).

Aureolus über den Zusammenhang der allgemeinen Weltbewegung, seine Ansicht über den eigentlichen Sinn der Censurirung des Satzes: Cessante motu coeli ignis applicatus ad stuppam non comburet eam, sowie über die Frage, ob und in wie weit die aristotelische Kosmologie hiedurch betroffen werde; Baconthorp's und Durand's Ansicht hierüber (S. 159—165). Zusammenhang der Lehre von der Bewegung mit der Auffassung des Zeitbegriffes; Eintreten für die objective Realität des Zeitbegriffes, controverse Erörterungen über die aristotelische Auffassung desselben: Aureolus, Baconthorp, Durand; Occam's Behandlung des Zeitbegriffes, seine Verwerfung des Begriffes vom Aevum, Aureolus', Baconthorp's, Durand's Verhältniß zu demselben (S. 165—176).

Discussion des Raumbegriffes; Schwierigkeiten in der Vereinbarung des aristotelischen Raumbegriffes mit dem von der Theologie festgehaltenen Empyreum, Verhältniß der Engel zum Raume: Aureolus, Baconthorp, Durand (S. 177—181).

Sechstes Capitel.

Die Angelologie der nachscotistischen Scholastik.

Existenz und Zahl der körperlosen Geistwesen, metaphysische Bestimmtheit der Engelwesen in Bezug auf Zusammengesetztheit und Individuität derselben (S. 181—186).

Die cognoscitiven Thätigkeiten der Engelwesen. Aureolus' Auffassung der englischen Intellectivität im Verhältniß zur thomistischen und scotistischen Auffassung, so wie zu jener Heinrich's v. Gent; seine Kritik der averroistischen Lehre vom Erkennen der himmlischen Intelligenzen. Berichtigung dieser Kritik durch Baconthorp; dessen selbsteigene Anschauung vom Modus des englischen Erkennens im Gegensatze zu jener des Aureolus (S. 186—192). Durand's und Occam's Theorien des englischen Erkennens, Reduction desselben auf eine unmittelbare Apperception der Dinge, Einschränkung dieser Apperception bei Occam zufolge seiner unspeculativen Auffassung des Engelwesens (S. 192—195).

Die Willensdispositionen der Engelwesen, Auffassung des englischen Sündenfalles bei Aureolus, Verhältniß derselben zu jener bei Scotus und Thomas, größere Annäherung an Thomas bei Baconthorp, vollkommene Übereinstimmung mit Thomas bei Durand. Occam's Besprechung des englischen Status confirma-

tionis und Status obstinationis und der mit beiden Ständen zusammenbestehenden Willensfreiheit (S. 195—201).

Siebentes Capitel.

Die Gotteslehre der nachscotistischen Scholastik.

Lehre des Aureolus über Sein und Wesen Gottes; Abweichungen Baconthorp's von Aureolus sowol in Auffassung der Unmittelbarkeit des Gottesgedankens als auch des göttlichen Wesens selbst, Einschränkung des metaphysischen Werthes des Unendlichkeitsgedankens; Verhältniß beider in dem berührten Punkte so wie insgemein in den Lehren von den göttlichen Wesenseigenschaften zu Thomas Aq. und Duns Scotus (S. 202—213). Durand's Ableitung der Wesenseigenschaften Gottes, Zusammenhang derselben mit seiner allgemeinen Auffassung des göttlichen Seins (S. 213—216); Occam's Gottesbegriff (S. 216—220).

Aureolus' Deduction der göttlichen Personsdreiheit, Verhältniß derselben zu jener bei Thomas Aq. und Duns Scotus; Baconthorp's Bemängelungen an Aureolus' Auffassung der Trinität und selbsteigene Construction des trinitarischen Processes (S. 221—231). Differenzen zwischen Aureolus und Baconthorp betreffs der Anwendbarkeit der aristotelischen Kategorienlehre auf die Trinitätslehre im Zusammenhange mit der Frage über das extrageneriſche Sein Gottes (S. 231 bis 237). Aureolus' Kritik der mannigfachen Verdeutlichungs- und Erklärungsversuche der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, specielle Bemängelung der psychologisch-speculativen Construction des Duns Scotus; über die Anknüpfungspunkte der einzig richtigen speculativen Construction der Trinität bei Augustinus; Baconthorp's kritische Beleuchtung der Stellung des Aureolus zu Augustinus und Anselmus in diesem Punkte (S. 237—242). Durand's Anschluß an die Thomistenschule in der speculativen Auffassung des göttlichen Ternars; Unzureichendheit der menschlichen Vernunft zur Erweisung der Denknothwendigkeit einer Personsdreiheit in Gott, der passende Anknüpfungspunkt für die Erweisung ihrer Denkmöglichkeit, die Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit, der göttliche Sohn nur appropriativo sensu als Wort des göttlichen Vaters zu verstehen (S. 243—251). Occam's Verhältniß zur Lehrformel des kirchlichen Dreieinigkeitsdogma als einer Dictio de rebus divinis, Betonung der notionellen Bedeutung des Verbum divinum; relativer Anschluß an Duns Scotus in Auffassung des trinitarischen Processes, Verhältniß derselben zu jener der nachscotistischen Theologen; Zusammenhang der Auffassung der Trinitätslehre Occam's mit seiner allgemeinen Gotteslehre und seiner Ansicht vom gottesbildlichen Charakter der menschlichen Seele, die Termini Suppositum und Person Nomina primæ intentionis, Nichtvorhandensein eines den drei göttlichen Personen gemeinsamen Prædicabile in quid (S. 251—260). Durand's und Aureolus' Verhalten zu letzterem Punkte; Polemik Occam's gegen Aureolus, Schwierigkeiten in Bestimmung dessen, wodurch die drei Personen in Gott von einander verschieden sein sollen; Betonung der suppositalen Bedeutung des Terminus Deus gegen Thomas Aq., Reaction gegen die scotistische Formalitas, dialektische Erörterungen über Princip und Terminus der göttlichen Generation, Polemik gegen die thomistische Unterscheidung zwischen

naturnothwendiger und freier Productivität in Gott als den zwei von einander unterschiedenen Modis der immanenten Productivität Gottes (S. 261—274).

Aureolus' Lehre vom göttlichen Weltgedanken; Übereinstimmung mit Duns Scotus in der Verwerfung einer realen Bezogenheit Gottes auf die Creatur, Verwerfung der scotistischen Vielheit der göttlichen Ideen; Vertheidigung dieser Vielheit durch Baconthorp, Vertretung einer realen Bezogenheit Gottes zu den Creaturen. Nominalistische Vereinfachung der betreffenden Controversfragen bei Durand und Occam (S. 274—285). Auffassung der göttlichen Präscienz bei Aureolus und Baconthorp im Gegensatze zu Thomas und Duns Scotus, Baconthorp als Vorläufer der Lehre von der Scientia media; Durand's Annäherung an die thomistische Auffassung, rein empiristische Behandlung der Frage von Seite Occam's (S. 285—295). Aureolus' Vertheidigung der philosophischen Erweisbarkeit der göttlichen Allmacht gegen Duns Scotus, Erweiterung des Begriffes derselben gegenüber der thomistischen Auffassung; Reproduction letzterer durch Durand, Occam's Abhängigkeit von der scotistischen Auffassungsweise, Baconthorp's Verzicht auf eine rationale Erfassung der Lehre von der göttlichen Allmacht (S. 292—297).

Achtes Capitel.

Die Lehre der nachscotistischen Theologie über die Weltschöpfung und göttliche Weltleitung.

Aureolus' Eintreten für die Erweisbarkeit des zeitlichen Ursprunges der Welt, die Erhaltung der Dinge eine Continuation der Schaffensthätigkeit; Baconthorp's Gegensatz zu Aureolus in beiden Punkten. Durand's Vertheidigung der Denkbarkeit eines Schaffens seit ewig unter Verwerfung der Denkbarkeit der himmlischen Bewegung seit ewig; Verwerfung einer unmittelbaren Mitwirkung Gottes in den Actionen der Creatur, Denkbarkeit der Verleihung eines creativen Vermögens an die Geschöpfe. Occam's Beurtheilung dieser Meinung, Eintreten für die unmittelbare Mitwirkung Gottes zu den Productionen der Natur, Coincidenz der Creatio actio und Creatio passio mit Schöpfer und Geschöpf (S. 298—305). Auffassung der Lehre von der göttlichen Weltleitung bei Aureolus unter polemischer Bezugnahme auf jene bei Thomas Aq., Vertheidigung und intellectualistische Modification letzterer von Seite Durand's; Baconthorp's und Occam's einschlägige Assertionen (S. 305—310).

Neuntes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie der nachscotistischen Scholastik.

Stellung des Aureolus in der Auffassung der Justitia originalis und des Peccatum originale zu Thomas und Duns Scotus; Behandlung der Lehre vom Peccatum originale unter Anknüpfung an die scotistische Grundauffassung bei Baconthorp, Durand, Occam; Reflex der allgemeinen Anschauungen über das Böse, über Sünde, Schuld und Strafe in der Auffassung und Behandlung der Lehre vom Peccatum originale (S. 310—320). Erörterungen der Frage, ob und inwiefern eine ungesühnt gebliebene schwere Verschuldung das Gericht der ewigen

Verwerfung nach sich ziehen könne: Aureolus, Durand. Begründungen der Nothwendigkeit eines übernatürlichen Gnadenhabitus und eingegossener Tugenden, Verhältniß der hieher bezüglichen Ansichten der nachscotistischen Scholastiker zur thomistischen und scotistischen Lehre, extremste Meinungsgegensätze zwischen Aureolus und Occam (S. 321—330).

Zehntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie der nachscotistischen Scholastik.

Erörterungen der nachscotistischen Scholastiker über Möglichkeit und Modus der Incarnation; abstract metaphysischer Charakter derselben, Häufung von Denkmöglichkeiten im Abgehen von der speculativen Grundauffassung des Incarnationsdogma bei Thomas Aq. Der Übergang zu dieser Art der Behandlung der Incarnationslehre eingeleitet durch Duns Scotus; Anschluß des Aureolus an Duns Scotus in der Subsumtion der hypostatischen Union unter die Relationskategorie, Baconthorp's Reaction dagegen im Bestreben, eine engere Fassung des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus zu gewinnen, Durand's Bestrebungen in derselben Richtung, entgegengesetztes Verhalten Occam's und die hieraus resultirenden Anstößigkeiten und Widersinnigkeiten. Stellung der nachscotistischen Scholastiker zur Lehre von der Immaculata Conceptio (S. 330—356).

Lehre des Aureolus von der gottmenschlichen Person Christi: der Adoptivcharakter bloß von der menschlichen Natur prädicirbar, übernatürliche Begnadung der Seele Christi, die summa gloria und beata visio derselben; Bemängelungen Baconthorp's an Aureolus' Auffassung der beata visio der Seele Christi. Durand's Verhältniß zur thomistischen Lehre von der Person Christi, die durch seinen Denkstandpunkt bedingten Abweichungen von derselben: Adoptivcharakter der Person Christi, das Non posse peccare des Menschen Jesus nur in Folge seiner übernatürlichen Begnadung denkbar, Überflüssigkeit der Annahme einer Scientia acquisita Christi, anderweitige Modificationen an der thomistischen Lehre vom Erkennen Christi, theilweise Abhängigkeit von Duns Scotus. Occam über das der menschlichen Seele verliehene höchste Maß der Gnade (S. 355—368).

Aureolus' Entwickelung der Lehre vom Verdienen und Verdienstleiden Christi mit Beziehung auf die Anschauungen des Thomas und Duns Scotus hierüber; Baconthorp's Anschluß an Thomas in dieser Lehre, eigenartige Zuthaten zu derselben; Durand's Verhältniß zur thomistischen Erlösungslehre, rationalisirende Abschwächung ihres speculativen Gehaltes (S. 369—380).

Eilftes Capitel.

Die Sacramentenlehre der nachscotistischen Scholastik.

Aureolus über Begriff und Definirbarkeit des Sacramentes, Anschluß an Duns Scotus in der allgemeinen Auffassung des Sacramentes. Baconthorp's Annäherung an Thomas. Durand's directe Polemik gegen die thomistische Auffassung des Sacramentes, Modus der Sacramentspendung ausschließlich auf göttlicher Anordnung beruhend. Occam in der Theorie des Sacramentes stricter Nominalist (S. 380—387).

Erörterungen in der nachscotistischen Theologie über den Character indelebilis bestimmter Sacramente; über die Wirkungen des Taufsacramentes, über Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit zwangsweiser Taufspendung (S. 387—395). Über die Poenitentia als Virtus und als Sacrament, sowie ferner über die Schlüsselgewalt (S. 395—404).

Die eucharistische Theologie der nachscotistischen Scholastik: Auffassung des eucharistischen Dogma von Seite des Aureolus im Verhältniß zu jener bei Duns Scotus und Thomas Aq. (S. 404—411). Baconthorp's Anschluß an Thomas, Polemik gegen den Dominicaner Johann von Paris; Durand über die im Begriffe der Transsubstantiation enthaltenen Schwierigkeiten (S. 411—415). Occam's Theorie des Altarssacramentes, innerer Zusammenhang derselben mit seiner philosophisch-theologischen Gesammtanschauung (S. 415—423).

Bedenken Durand's gegen die Univocität der Sacramentalität der Ehe mit jener der übrigen Sacramente des Neuen Bundes; Beantwortung dieser Bedenken bei Aureolus, Unterscheidung zwischen dem sacramentalen und naturrechtlichen Wesen der Ehe (S. 424—427).

Zwölftes Capitel.

Recht und Gesetz der christlichen Gemeinschaft in der Auffassung der nachscotistischen Scholastik.

Allgemeine Charakteristik der von den Vertretern der nachscotistischen Scholastik in Fragen des kirchlichen Rechtes eingenommenen Haltung: Occam; Durand's Stellung zu Fragen des innerkirchlichen Rechtes; Einverleibung des kirchlichen Rechtes in die kirchliche Glaubenslehre bei Baconthorp, Erörterungen desselben über die Machtstellung des Papstes in geistlichen und zeitlichen Dingen mit Beziehung auf die der kirchlichen Verurtheilung anheimgefallenen Sätze und Lehren des Marsilius von Padua und Johannes de Janduno. Allgemeine Anschauung des Zeitalters über die auctoritativen Lehrentscheidungen des sichtbaren Oberhauptes der Kirche; Baconthorp's Hinweisungen auf die Quelle der an Papst Johann XXII beanstandeten Äußerungen über die Visio beata der Heiligen (S. 428—435). Erörterungen über die Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, über die Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit auf weltliche Dinge und sonstige Vorrechte der Kirche: Durand, Baconthorp (S. 435—438).

Dreizehntes Capitel.

Die thomistische Censur der nachscotistischen Scholastik.

Allgemeiner Überblick des Entwickelungsganges der nachscotistischen Scholastik; Beeinflussung der Dominicanerschule durch denselben bis zur Wiedererstarkung und inneren Selbstconsolidirung des vollen und correcten Thomismus; kritische Rückschau des Thomisten Joh. Capreolus auf die Gesammtheit der von Thomas abweichenden Lehrrichtungen der Scholastik des 14. Jahrhunderts, Ergänzung seines kritisch-apologetischen Werkes durch M. Aquarius (S. 438—440).

Polemik des Capreolus gegen die von der thomistischen Anthropologie abweichenden Lehranschauungen: Occam's unvermittelter Dualismus widerlegt durch

seinen Anhänger Gregor v. Rimini; Ergänzung der Kritik Gregor's durch jene des Capreolus selbst, Berichtigung einer mit der thomistischen Lehre von der intellectiven Seele als Wesensform nicht völlig congruirenden Behauptung des Dominicaners Herväus Natalis. Herväus und Gregor als erfolgreiche Bestreiter des von Aureolus angenommenen Zurückbleibens der Elementarformen im Corpus mixtum (S. 440—443). Undenkbarkeit einer von der intellectiven Seele unterschiedenen Wesensform des Menschenleibes, die Forma corporeitatis des menschlichen Cadavers nicht identisch mit jener des lebenden Leibes, welche mit der Wesensform zusammenfällt; Bemängelung der nach Capreolus' Dafürhalten unzureichenden Widerlegungen der entgegengesetzten Ansicht von Seite Gregor's und Herväus', specielle Berücksichtigung der aus der Christologie und eucharistischen Theologie geschöpften Einwendungen (S. 443—452). Kritische Beleuchtung der Gründe des Aureolus für die philosophische Berechtigung des anthropologischen Dualismus; Bemängelung der zu weit gehenden Connivenz Baconthorp's gegen Averroes durch Aquarius (S. 452—456).

Capreolus' Vertheidigung der thomistischen Lehre von den intellectiven Seelenpotenzen gegen die abweichenden Anschauungen des Aureolus und Occam. Beleuchtung der Ansicht des Aureolus über das dem menschlichen Intellecte adäquate Erkenntnißobject und über das Wesen der menschlichen Intellection, das fehlerhafte Gegentheil der Ansicht des Aureolus bei Durand. Die Reflexe dieser falschen Anschauungen in der Lehre vom göttlichen Erkennen; Vertheidigung des Thomas Aq. gegen den Vorwurf des Aureolus und Baconthorp, die averroistische Beschränkung des göttlichen Erkennens nicht genügend zurückgewiesen zu haben (S. 456—468). Polemik gegen die Einschränkung der intellectiven Thätigkeit zu Gunsten der Willensthätigkeit mit specieller Beziehung auf Aureolus, Bemängelung der von der thomistischen Lehre abweichenden Auffassung des Liberum arbitrium bei Durand (so wie bei Bernhard v. Auvergne) und der damit in Verbindung stehenden Abschwächung der Bedeutung der Willenshabitualitäten; Bekämpfung der Ansicht des Aureolus von der Subjectirung der Virtutes morales (S. 468—480). Censur der falschen Sätze Durand's über die theologischen Tugenden; Vertheidigung der thomistischen Auffassung der theologischen Charitas und Erhärtung des richtigen Objectum formale der Glaubenstugend gegen Aureolus (S. 480—486).

Über das Verum und Bonum als Eigenschaften des Seienden und Urseienden; Zurückweisung der von Aureolus behaupteten absoluten Coincidenz beider, sowie der von Durand angenommenen Inconvertibilität beider; das Verum nicht bloß objective im Intellecte, wie Durand will, aber auch nicht ausschließlich nur das Sachliche selbst als das dem Intellecte unmittelbar Gegenwärtige, wie Aureolus unter Beiseitesetzung des beziehungsweisen Charakters des Verum meint (S. 486—489). Zusammenhang der Ansicht des Aureolus mit der von ihm vertretenen Unmittelbarkeit der Gottesidee; nach Capreolus die Gedanken des Urwahren und Urguten nicht schlechthin zusammenfallend mit dem Gedanken des göttlichen Seins, sondern Medien der demonstrativen Erweisung desselben, Vertheidigung der thomistischen Beweise für das Dasein Gottes gegen Aureolus (S. 489—492). Rückwirkung der Anschauung des Aureolus von der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens auf seine Auffassung des trinitarischen Pro-

cesses; Einstehen des Capreolus für die von Aureolus bestrittene virtuelle Unterschiedenheit zwischen Person und Essenz in Gott, für die Essenz als Terminus formalis der göttlichen Zeugung, für die beiden Acte der immanenten göttlichen Production als Actus eliciti, für die gedankenhaften Unterschiede beider Acte (S. 492—500; gelegentliche Abwehr zweier kritischer Bemängelungen Bacon-thorp's an Thomas' Sätzen über das göttliche Generare und Spirare S. 496 und 500). Zurückweisung der von Durand behaupteten realen Unterschiedenheit beider Acte, und der damit zusammenhängenden Annahme einer Quasi-materia in Gott; Widerlegung der von Durand und Occam vorgebrachten Argumente wider die Essenz als Terminus formalis der Generation in Gott (S. 500—504).

Erhärtung der thomistischen Lehre vom Wirken Gottes nach Außen gegen Aureolus: Erweisung der philosophischen Denkbarkeit eines Hervorbringens aus Nichts, begriffliche Unterschiedenheit der creativen und erhaltenden Thätigkeit Gottes; Erhärtung der göttlichen Concurrenz zu den creatürlichen Thätigkeiten gegen Aureolus und Durand, Bestreitung der von Beiden behaupteten Denkunmöglichkeit eines Seins der Creatur von Ewigkeit her, Erweisung eines stehenden Maßes der Zeitbewegung gegen Aureolus (S. 504—514). Zusammenhang des Zeitbegriffes mit der Lehre von der göttlichen Präscienz und Providenz, Vertheidigung der thomistischen Auffassung derselben gegen Aureolus; kritische Beleuchtung der Lehre desselben vom göttlichen Willen, Vertheidigung der thomistischen Auffassung der Lehren über göttliche Vorherbestimmung und Erwählung gegen Aureolus und Bacouthorp (S. 514—519).

Capreolus' Selbstauseinandersetzung mit Durand auf dem Gebiete der Charitologie und Hamartiologie: Erhärtung der thomistischen Lehre von der Unterschiedenheit des Habitus gratiæ vom Habitus virtutis, Zusammenhang dieses Unterschiedes mit der Lehre von der Subjectirung der Seelenpotenzen, das Meritum de condigno nur unter Voraussetzung der Subjectirung der Heilsgnade in der Seelenessenz denkbar; Falschheit der Lehre Durand's von der Möglichkeit eines moralisch guten Handelns ohne Gnadenbeistand (S. 519—522). Zusammenhang der thomistischen Auffassung des Habitus gratiæ mit der thomistischen Lehre von der Justitia originalis und vom Peccatum originale, so wie vom Bonum und Malum im Allgemeinen; Beleuchtung der abweichenden Anschauung Durand's, Abwehr einer kritischen Bemängelung Bacouthorp's an der thomistischen Erklärung der Transmission der Erbsünde (S. 522—526). Vertheidigung der thomistischen Lehre vom göttlichen Antheile an der sündhaften Handlung gegen Durand und Aureolus, Richtigstellung der Polemik Gregor's v. Rimini gegen Aureolus; Vertheidigung der thomistischen Lehre vom Malum culpæ und Malum poenæ, sowie vom Unterschiede zwischen Todsünde und läßlicher Sünde gegen Aureolus. Zurückweisung einiger Bemängelungen Bacon-thorp's an der thomistischen Lehre von der Sünde (S. 526—530). Erhärtung der absoluten Vollgiltigkeit der Genugthuungsleistung Christi für alle menschliche Schuld und Sünde gegen Durand's Einschränkungen des Meritum de condigno (S. 530—532).

Entgegengesetztes Verhalten Durand's und Aureolus' zur thomistischen Christologie in Bezug auf die Auffassung der Union beider Naturen in der

Person Christi, Zusammentreffen Beider in der Annahme zweier Substantialia esse actualis existentiæ; Eintreten des Capreolus Beiden gegenüber für die Sätze der thomistischen Christologie, Verhalten zu der von Aureolus vertheidigten Conceptio immaculata (S. 532—541). Vertretung der theologischen Denknothwendigkeit der Impeccabilität Christi gegen Durand, die unbegrenzte Fülle der habituellen Gnade Christi erhärtet und nach ihrem richtigen Sinne beleuchtet gegen Aureolus. Vertheidigung der thomistischen Lehre vom Erkennen der menschlichen Seele Christi gegen Aureolus und Durand; das Machtvermögen der Seele Christi gewahrt gegen Durand's Einschränkungen, die Leidensfähigkeit derselben gegen ihre Restringirung durch Aureolus (S. 541—547). Censur der Sätze Durand's, betreffend die Trennung der Gottheit Christi vom Leibe Christi nach dem Verscheiden am Kreuze, sowie die Vollzugsweise des Absteigens Christi in den Infernus (S. 548—550).

Capreolus' Einstehen für den thomistischen Begriff des Sacramentes gegen Durand und Aureolus, namentlich in Beziehung auf die Virtus causativa des neutestamentlichen Sacramentes und den durch dasselbe der Seele zu Theil werdenden Ornatus; Vertheidigung der thomistischen Auffassung des Character indelebilis. Berichtigung verschiedener Äußerungen Durand's über den Minister des Tauf- und Firmungssacramentes, sowie des Sacramentes der Priesterweihe; Ablehnung der Vereinerleiung des Ordo der Priesterweihe und des bischöflichen Ordo (S. 550—560). Wahrung der thomistischen Theologie des Altarssacramentes gegen die mißverständlichen Deutungen derselben durch Aureolus; Bemängelung der fehlerhaften Confundirung des Sacramentes und der Res sacramenti bei Aureolus, entgegengesetzter Irrthum Durand's (S. 560—565). Erhärtung der thomistischen Lehre von den drei integrirenden Theilen des Bußsacramentes gegen Durand; Berichtigung und Einschränkung der Behauptungen des Aureolus betreffs der päpstlichen Machtbefugniß in der Spendung der Indulgenzen (S. 565—570).

Vertheidigung der thomistischen Eschatologie gegen abweichende Behauptungen des Durandus und Aureolus: über den eigentlichen Grund der Nichtreordinirbarkeit des verkehrten Willens der Unseligen, Erweisung der Inalterabilität ihrer passiblen Leiber; über die selige Anschauung und den Nothwendigkeitsgrund des Lumen gloriæ (S. 570—575).

Erstes Capitel.

Allgemeine Charakteristik der nachscotistischen Scholastik, Verflechtung derselben in die Vorgänge des kirchengeschichtlichen Zeitlebens, namhafteste Vertreter derselben.

Unter der nachscotistischen Scholastik ist diejenige Gestaltung der Scholastik zu verstehen, welche, ohne mit dem Scotismus selbst zusammenzufallen, sich doch wesentlich unter directer oder indirecter Bezugnahme auf die scotistische Lehre entwickelt hat, theils durch Anknüpfung an bestimmte Seiten oder Elemente der scotistischen Doctrin, theils durch einen mit bewußter Absichtlichkeit festgehaltenen Gegensatz zur scotistischen Doctrin oder zu bestimmten Seiten und Auffassungsweisen derselben.

Infolge dieser Begriffsbestimmung der nachscotistischen Scholastik ist aus diesem Buche, welches von der nachscotistischen Scholastik zu handeln sich zur Aufgabe macht, die Bezugnahme auf die weitere Entwickelung älterer, bereits vor der Entstehung des Scotismus vorhanden gewesener Richtungen der Scholastik ausgeschlossen. Dahin gehört neben der Thomistenschule jene der Aegydianer, welche im 14. Jahrhundert durch mehrere ansehnliche Theologen vertreten ist. Wir legen übrigens auf die mittelalterliche Vertretung der Schola Aegydiana mehr Gewicht, als auf die Vertretung des Thomismus und Scotismus im 14. Jahrhundert, da die genannten beiden Lehrrichtungen erst im Laufe des 15. Jahrhunderts eine consistente, nach allen Seiten bestimmt abgegrenzte Gestaltung erlangten; daher wir einer nächstfolgenden Abtheilung dieses literarischen Unternehmens eine specielle Darstellung der Eigenthümlichkeiten der Aegydianischen Lehrrichtung in ihrer ursprünglichen Gestaltung sowol, als auch in ihren nachfolgenden Modificationen, soweit diese eben noch der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik angehören, vorbehalten.

Wir charakterisirten im ersten Theile dieses Unternehmens die scotistische Doctrin als eine solche, die der im Thomismus vollzogenen Vermittelung zwischen Glauben und Wissen als kritisches Correctiv sich gegenüberstellte, vermöge dieser kritischen Opposition aber einen Zersetzungsproceß der mittelalterlichen Scholastik einleitete, der im Laufe des 14. Jahrhunderts immer weiter vorschritt, und in rascher Folge bei zwei entgegengesetzten Extremen anlangte, als deren eines wir den Occamismus, als das andere derselben den Averroismus der Paduaner Schule zu erkennen haben. Alle weiter noch nachfolgenden restaurativen Bestrebungen der mittelalterlichen Scholastik reduciren sich auf das Bemühen einer Zurückdrängung dieser beiden einander entgegengesetzten Richtungen; das naturgemäße Resultat dieses Bemühens war die Retablirung des Thomismus im Laufe des 15. Jahrhunderts, welcher sodann auch im 16. Jahrhundert zur theologischen Unterlage der katholischen Restauration des von den Reformationsstürmen erschütterten Abendlandes gemacht wurde, ohne daß er jedoch als exclusiv herrschende theologische Richtung sich zu begründen, und dem allmälig immer weiter greifenden Abgehen und Hinausschreiten über den Denkstandpunkt und die Auffassungsweisen der peripatetischen Scholastik zu wehren vermocht hätte.

Der realistische Empirismus der peripatetischen Scholastik war in der thomistischen Doctrin mit einem speculativen Elemente vergesellschaftet, welchem der antispeculative Duns Scotus ein intellectualistisches substituirte. In diesem fanden jedoch Solche keine Befriedigung, welche durch den Einfluß des Duns Scotus von dem speculativen Morphologismus der Thomistik sich hatten abdrängen lassen, und nunmehr den Ersatz dafür in einem Elemente intuitiver Vernunfterkenntniß suchten, mittels dessen sie dem scholastischen Peripatetismus eine gewisse christliche Tiefe eingeisten wollten, und damit sich einigermaßen den Mystikern näherten. Merkwürdiger Weise vergesellschaftete sich diese ihre Hinneigung zur Mystik mit einer besonderen Hochhaltung des Averroes als hervorragendsten Auslegers des Aristoteles; natürlich faßten sie ihn in einer der christlichen Denkart möglichst zusagenden Weise auf, und setzten die offenbar widerchristlichen Anschauungen des Averroes, so weit sich dieselben nun einmal nicht in Abrede stellen ließen, auf Rechnung der Unzureichendheit der sich selbst überlassenen natürlichen Denkvernunft, als deren specifischen Vertreter sie Averroes ansahen. Repräsentanten dieser Richtung sind

Petrus Aureolus und Johann von Baconthorp. Zum ungeschminkten Averroismus sich zu bekennen und dessen Dissens mit dem christlichen Glaubensbewußtsein offen und rückhaltlos auszusprechen, blieb einem Johannes de Jandumo vorbehalten, der wenn auch nicht für den Urheber, so doch gewiß für einen Hauptvertreter des Satzes: daß etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne, zu gelten hat. Obwol dem cisalpinischen Europa angehörig, hängt Jandunus geistig bereits mit der Paduaner Schule zusammen, deren Aristotelismus ganz und gar auf das Studium des Averroes gestellt war, und von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts herab in Norditalien dominirte. Theologische Bestreiter des Averroismus der philosophischen Paduaner Schule waren die beiden Augustiner Eremiten Gerard von Siena und Gregor von Rimini, auf welche in der nächstfolgenden Abtheilung dieses Werkes des näheren die Rede kommen wird.[1]

Zu denjenigen, welche durch den Einfluß der scotistischen Lehre sich vom speculativen Morphologismus der thomistischen Doctrin hatten abdrängen lassen, gehört auch Durand von Saint-Pourçain, dessen Bestrebungen sich indeß in einer ganz anderen Richtung, als jene der christlichen Averroisten bewegten, mit Ausnahme dessen, daß auch er dem speculativen Verstande einen intuitiven Seelensinn substituirte, dessen Apperceptionen er jedoch durchaus auf das Wirkliche als solches beschränkte, und demzufolge an die Stelle des empiristischen Intellectualismus des Duns Scotus den Empirismus der psychischen Sensation treten ließ. Indem er der speculativen Apprehension des Thomismus die psychische Apperception substituirte, leitete er jene Subjectivirung des Wahrheitsbegriffes ein, vermöge welcher die menschliche Realerkenntniß nicht mehr, wie bei Thomas, eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, sondern ein bloßes Erscheinen des erkannten Objectes im erkennenden Subjecte bedeutet; im Denken desselben unterliegt es sodann jener logistischen Verarbeitung, vermöge welcher es zu einem geistig oder intellectiv Erkannten werden soll. Das Object dieser Erkenntniß ist und bleibt aber immerfort das Wirkliche als solches in seiner Besonderheit und Singularität, der

[1] Ueber den Endausgang des Paduaner Averroismus und die Retablirung des Thomismus in Norditalien vgl. unsere Schrift: Die averroistische Richtung in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters (Wien 1881) S. 126 ff.

Allgemeingedanke ist nur das Vehikel der rationalen Erfassung des Singulären. Wir haben es also hier nicht mit einer intuitiven Vernunft, wie bei den vorerwähnten christlichen Averroisten, sondern lediglich mit einem ratiocinativen Seelensinn zu thun, der von einem gemeinen Empirismus sich nur dadurch unterscheidet, daß es dem Durand um einen wirklichen Vernunftbegriff der Sache zu thun ist. Durand hält nämlich im Gegensatze zu Duns Scotus an dem thomistischen Begriffe der Seele als reinem Formwesen fest, und findet in diesem das Mittel, sich über dem Bereiche jenes denkrohen Empirismus zu behaupten, zu welchem Occam infolge dessen herabsinken mußte, daß er die Existenz der Seele als einer immateriellen Wesensform für philosophisch unerweisbar erklärte. Das, was einem Occam am Menschen rationell erfaßbar war, ist kaum mehr als der averroistische sinnliche Individualmensch, welchen Averroes zum Vehikel und Instrumente des in ihm und durch ihn denkenden allgemeinen numerisch Einen Menschenintellectes macht; diesen allgemeinen Intellect verwarf Occam natürlich als Chimäre, somit verblieb ihm nichts anderes als ein aller ideologischen Elemente barer Empirismus, dem er allerdings durch seine mit Vorliebe betriebenen logischen Studien einen denkhaften Inhalt zuzuwenden bemüht war.

Der denkrohe Empirismus Occam's und der pantheistisch-naturalistische Dualismus des Averroismus repräsentiren die beiden einander entgegengesetzten Extreme, in welche die Entwickelung des gegen den speculativen Morphologismus der thomistischen Doctrin sich sträubenden mittelalterlichen Peripatetismus in raschem Progresse auslief. Dieser Entwickelungsverlauf bedeutete die Auflösung und Zerreißung der harmonisirenden Vermittelungen der thomistischen Doctrin in den Bestimmungen der Verhältnisse des Leiblichen zum Seelischen, des Natürlichen zum Übernatürlichen, des kosmischen Seins zum göttlichen, und der diese allgemeinen Verhältnißbestimmungen reflectirenden Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit, Göttlichem und Menschlichem in der Person Christi, im gottmenschlichen Organismus der Kirche und in Art und Form der durch die Kirche administrirten christlichen Heilsvermittelung. Kein Zweifel, daß dieser Entwickelungsverlauf auch in einer inneren Wechselbeziehung stand zu den Vorgängen im allgemeinen kirchlichen Zeitleben, in den hiebei zutage tretenden Anschauungen über das Verhältniß der Kirche zur menschlichen Gesellschaft, des Sacerdotium zum Imperium,

der kirchlichen Macht zur weltlichen, des Papstthums zum Kaiserthum, sowie über die innerkirchlichen Verhältnisse in Bezug auf die Lehrauctorität und administrative Gewaltfülle des Papstes, des Hortes und Repräsentanten der kirchlichen Einheit. An den Averroismus hatte sich bereits während des 13. Jahrhunderts ein gegen die maßgebende Auctorität der kirchlichen Theologie reagirendes Laienthum als einen Hort geistiger Unabhängigkeit und Selbständigkeit in Sachen der philosophischen Erkenntniß und der allgemeinen Auffassung der Weltdinge mit Zähigkeit angeklammert, und es bedurfte wiederholter kirchlicher Censuren der aus Averroes gezogenen widerchristlichen Sätze, um jene widerchristliche Strömung eines emancipirten freiweltlichen Denkens zurückzudrängen. Im 14. Jahrhundert stieg Averroes als hervorragendster Erklärer des Aristoteles zu einem höheren Ansehen empor, als er im 13. Jahrhundert besessen hatte; in dem Grade, als die Überzeugung durchgriff, daß die aristotelische Weltlehre mit der christlich-supranaturalen Weltanschauung sich nicht in Einklang bringen lasse, wurde man auch geneigt, nicht den heiligen Thomas von Aquino, sondern den Averroes für den richtigen Interpreten des heidnischen Weltweisen zu halten, der aber dessenungeachtet als specifischer Repräsentant der natürlichen Denkvernunft seine hergebrachte Auctorität in den philosophischen Schulen behauptete, während die Theologen sich darauf angewiesen sahen, sich auf irgend eine Weise mit Averroes zurechtzusetzen, oder indem sie dies verschmähten, auch die philosophische Auctorität des Aristoteles in Frage stellten, und seiner Philosophie nur als Mittel der Schulung im Gebrauche der menschlichen Denkvernunft die herkömmliche Geltung zugestanden. Zu den Theologen ersterer Classe sind Aureolus und Baconthorp, zu jenen letzterer Art theilweise schon Durand, vollständig aber Occam zu rechnen. Jandunus, welcher die averroistischen Lehren über die Weltewigkeit und über den allen Menschenindividuen gemeinsamen Einen Intellect als denknothwendiges Ergebniß der philosophischen Forschung ansah, verwies die ihnen entgegengesetzten Lehren der kirchlichen Theologie in den Bereich einer über das natürliche Vernunftvermögen schlechthin hinausgerückten mystischen Transscendenz, auf deren Gebiet sie sich den zur übernatürlichen Intuition Entrückten bewahrheiten, während sie ohne solche Intuition einfach im Glauben als wahr festzuhalten seien; da aber auf diesen Glauben die Seligkeitshoffnung des Christen gestützt sei, die sich auf keinem anderen Wege verbürgen oder erweisen lasse, so

müsse der natürlichen Vernunft entgegen an den das kirchliche Glaubensbewußtsein formulirenden Dogmen der Kirche festgehalten werden. Die Hinaufrückung des christlich-theologischen Denk- und Bewußtseinsinhaltes in die dem natürlichen Vernunfterkennen schlechthin unerreichbaren Regionen mystischer Transscendenz zog die Verweisung der Kirche auf das rein innerliche Gebiet ihrer mystischen Heilswirksamkeit als natürlichen praktischen Folgesatz nach sich; die durch den natürlichen Weltverstand zu ordnenden Angelegenheiten der bürgerlichen Rechtsgesellschaft erschienen hiemit der unmittelbaren Jurisdiction der Kirche entrückt und unter die Leitung der weltlichen Herrscher und Obrigkeiten als der allein zuständigen Ordner des bürgerlichen Rechtslebens gestellt zu sein. Der von Marsilius von Padua in Gemeinschaft mit Jandunus verfaßte Defensor pacis[1] ging noch weiter und schrieb den christlich-gläubigen weltlichen Herrschern auch das Recht zu, die Angelegenheiten der äußeren kirchlichen Societät zu ordnen, Bischöfe ein- und abzusetzen; da alle Bischöfe an sich im Range gleich seien, so können die Rang- und Machtunterschiede unter ihnen nur vom Willen des Kaisers als oberstem Schirmherrn der Christenheit abhängen, dem auch zustehe, den obersten unter ihnen, den Papst zu erwählen, allgemeine Concilien zu berufen und nach seinem Ermessen zu leiten. So schlug die mittelalterliche Idee vom päpstlichen Schiedsrichteramte in den öffentlichen Angelegenheiten der christlichen Staaten und Völker, welches noch Papst Bonifaz VIII auszuüben bemüht gewesen war, in die direct entgegengesetzte Idee einer kaiserlichen Oberherrschaft über die Gesammtkirche und deren geistliche Leiter und Machthaber um. Aber auch die innerkirchliche Ordnung war durch jenen falschen Mysticismus im Principe negirt, da die christliche Erleuchtung, auf welche sich jener alle rationale Vermittelung ausschließende Mysticismus berief, den menschlichen Trägern der kirchlichen Auctorität gegenüber auf eine unmittelbare göttliche Quelle zurückgeführt wurde. So sehen wir in der That die mit der päpstlichen Auctorität zerfallenen Franciscaner-Zelanten, einen Michael von Cesena, Ubertin von Casale, Wilhelm von Occam, im Bunde mit Marsilius und Jandunus um den Kaiser Ludwig den Baier geschaart, und die Päpste (speciell Papst Johann XXII) sogar der Irrlehre beschuldigen.[2] Gegenstand der Beschuldigung war die

[1] Vgl. meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 545 ff.

[2] Über die von den Franciscaner-Zelanten dem Papste Johann XXII aufgebürdeten Irrthümer vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 514 ff., 524 ff.

Weigerung Johann's XXII, die Behauptungen der Franciscaner-Zelanten betreffs der absoluten Armuth und Besitzlosigkeit Christi und der Apostel, deren Nachahmung die Zelanten als streng verbindliche Satzung des Franciscanerordens angesehen wissen wollten, als richtig gelten zu lassen; dieser Beschuldigung fügte Occam noch die andere bei, Johann XXII habe in einer Predigt vom Jahre 1331[1] gelehrt, daß vor dem letzten Gerichte weder die Heiligen zur Anschauung Gottes gelangen, noch die Verdammten ihre ewigen Strafen zu leiden haben werden.

Diese letztere Ansicht Johann's wurde auch von den Theologen der Pariser Universität, darunter Durand von Pourçain, mit einem entschiedenen Tadel belegt, der seinerseits dem König Philipp VI Anlaß gab, gegen den Papst in rohen Formen aufzutreten.[2] Sollten die hierauf bezüglichen Angaben des Pierre d'Ailly unrichtig sein,[3] so ist es doch Thatsache, daß der Anfang der Demüthigungen des weltgebietenden mittelalterlichen Papstthums von einem französischen Könige ausgegangen war, von Philipp IV, der im Jahre 1303 unter den schwersten Anschuldigungen gegen den von ihm leidenschaftlich gehaßten Bonifaz VIII mit Zustimmung der Stände seines Reiches an ein allgemeines Concil appellirte. Auch der geistliche Stand ließ sich durch den Druck der königlichen Gewalt beugen, und stimmte dieser Appellation zu; selbst unter den römischen Cardinälen wurden einige dafür gewonnen. Der bald darauf erfolgende Tod des Papstes machte die Appellation gegenstandlos; sein Nachfolger Benedict XI empfand aber das Vollmaß der Folgen, welche diese Schädigung des päpstlichen Ansehens in Rom selber herbeigeführt hatte, und sah sich veranlaßt, Rom zu verlassen; auch lag ihm König Philipp mit dem erneuerten Begehren nach einem allgemeinen Concil an, auf welchem Bonifaz VIII als Ketzer verdammt werden sollte. Der rasche und befremdlich auffallende Tod Benedict's XI (zu Perugia, 7. Juli 1304) machte eine neue Papstwahl nothwendig, welche auf einen außerhalb

---

[1] Es sind eigentlich drei Predigten, in welchen Papst Johann dieser Ansicht Ausdruck gab; eine erste hielt er im Advent 1329, eine zweite am Feste Allerheiligen 1331, eine dritte am Vorabend des Epiphaniefestes 1332. Siehe Baluze, Vitæ Paparum Avenionensium (1693) Tom. I, ad Notas p. 788.

[2] Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 523.

[3] Vgl. Christophe, Gesch. des Papstthums im 14. Jahrh. (übersetzt von Ritter, Paderborn 1853) II, S. 23.

des Cardinalscollegiums stehenden Mann, den Erzbischof von Bordeaux (Bertrand d'Agout) fiel. Mit Clemens V (1305 bis 1314), der a. 1309 Avignon zu seinem Sitze wählte, begann das sogenannte babylonische Exil der Päpste, welche in das Machtbereich des französischen Königthums gerückt, die Unabhängigkeit ihrer universalkirchlichen Stellung nicht aufrecht zu halten im Stande waren. Es gelang Clemens V, den Plan Philipp's IV, seinem Bruder Karl von Valois die deutsche Kaiserwürde zuzuwenden, zu vereiteln; dem Andringen des Königs auf Ächtung des Andenkens Bonifaz VIII wußte er nur durch das Anerbieten, die Anklagen gegen Bonifaz auf einem allgemeinen Concil unparteiisch prüfen zu lassen, auszuweichen. Das Concil von Vienne (1311) entschied, daß die Rechtgläubigkeit des Papstes Bonifaz VIII und die Rechtmäßigkeit der bei Lebzeiten seines zurückgetretenen Vorgängers Cölestin V vorgenommenen Wahl desselben zum Papste nicht angefochten werden könne; ebenso wurden die schmachvollen Anklagen, welche Philipp's Kanzler Nogaret gegen die sittliche Lebensführung des verstorbenen Papstes vorbrachte, zurückgewiesen. Dagegen mußte Clemens V sich dazu verstehen, die Bullen Bonifaz VIII: Clericis laicos[1] und Unam sanctam[2] zu annulliren, und den König von der Mitschuld an der von Nogaret gegen Bonifaz in Anagni geübten Gewaltthat freizusprechen.

Wie Philipp IV dem Papste Bonifaz gegenüber, so appellirte Ludwig der Baier gegenüber dem Papste Johann XXII (1316—1334) an ein allgemeines Concil. Das heillose Zerwürfniß mit dem deutschen Kaiser Ludwig schleppte sich auch noch unter Johann's Nachfolgern Benedict XII (1334—1342) und Clemens VI (1342—1352) fort. Johann XXII war das Schiedsrichteramt in der zwiespältigen deutschen Königswahl zugefallen; beide Gewählte, Friedrich von Österreich und Ludwig der Baier hatten sich an ihn gewendet. Da er aber nicht Herr der Lage in Italien zu werden vermochte, und an der Macht des französischen Königs seinen Rückhalt zu suchen hatte, so war er in vorhinein nicht in der Lage, das Amt des Schiedsrichters mit vollkommener moralischer Unabhängigkeit auszuüben; die durch die Franciscaner-Zelanten heraufbeschworenen Wirren thaten das ihrige hinzu, sein geistliches Ansehen zu schädigen. Sein Nachfolger Benedict XII war zweimal nahe daran, mit König Ludwig sich vollkommen auszusöhnen,

[1] Inhalt dieser Bulle bei Christophe S. 77.

[2] Siehe Christophe S. 102.

wurde aber beidemale durch die Machinationen Philipp's VI, in dessen politisches Concept diese Aussöhnung nicht paßte, wieder davon abgebracht. Die Folge davon war der von den Kurfürsten des deutschen Reiches zu Rense 1338 gefaßte Beschluß, der allerdings bei der Zerrissenheit des deutschen Reiches praktisch zunächst nichts am Verhältniß des deutschen Königthums zum Papstthum änderte. Die Haltungslosigkeit Ludwig's trug das ihrige dazu bei, dem Papste Clemens VI die Sorge um die Erwählung eines neuen deutschen Königs aufzudrängen, als welcher nach des Papstes Wunsch eben wieder zu Rense 1346 Karl, der Sohn des Königs Johann von Böhmen und Enkel Heinrich's VII des Luxenburgers, gewählt wurde. Das Hinscheiden Ludwig's des Baiers, der rasch nachfolgende Tod des dem Kaiser Karl IV gegenüber gestellten Gegenkönigs Günther von Schwarzburg, gaben der Sachlage für den Moment eine den Wünschen und Ansprüchen des Papstthums vollkommen entsprechende Gestaltung; ja noch mehr, die Zeit feindseliger Spannung zwischen Papstthum und Kaiserthum war mit dem Tode Ludwig's für immer vorüber. Damit war indeß nicht eine Errungenschaft des Papstthums, sondern einfach nur eine bedeutsame Änderung in den allgemeinen Zeitverhältnissen constatirt, vermöge welcher die Gefährdung der Kirche nicht mehr von Seite der kaiserlichen Machtansprüche, sondern weit eher von Vorgängen und Zuständen innerhalb der kirchlichen Gesellschaft selbst, sowie von der Erstarkung des nationalen Königthums und der successiv sich immer mehr entwickelnden Idee der staatlichen Souverainetät zu besorgen war.

Die aus dem Schoße der christlichen Gesellschaft selbst auftauchende Gefahr, welche im 14. Jahrhundert der christlich-kirchlichen Gläubigkeit drohte, war schon von den auf dem Viennenser Concil versammelten Kirchenhäuptern erkannt worden; sie bestand in jenem falschen Spiritualismus, dessen theoretischer Hauptsatz, das Verhältniß der intellectiven Menschenseele zum zeitlichen Erdenleibe betreffend, auf jenem Concil förmlich verurtheilt worden war. Das Concil definirte, daß die intellective Seele vere und per se forma corporis humani sei, und erklärte die entgegengesetze Behauptung als irrig und der katholischen Lehre zuwider. Diese Behauptung soll von Schülern des Franciscaner-Zelanten Peter Johann Olivi vertreten worden sein, und steht in einem inneren Zusammenhange mit verschiedenen anderen Behauptungen, welche Olivi und seinen

Anhängern zur Last gelegt wurden. Der spiritualistische Dualismus nämlich, welchem zufolge die Verbindung der Anima intellectiva mit dem tief unter ihr stehenden Leibe möglichst lose gefaßt werden sollte, war der theoretische Rückhalt jenes ascetischen Rigorismus, welchen jene Zelanten als Gesetz evangelischer Vollkommenheit ansahen und als Richtmaß an die Zustände der damaligen Kirche anlegten. Daraus erklären sich die in Zelantenkreisen üblichen Klagen über die Verweltlichung der Kirche im allgemeinen, über das Verderbniß der römischen Kirche im besonderen, die Anstreitung des Character indelebilis der priesterlichen Weihe, sowie der Zweifel, ob schon den Kindern durch das Taufsacrament eine Heiligungsgnade mitgetheilt würde. Olivi's Postilla super Apocalypsin enthielt Sätze, welche jenen Joachim's von Flora nicht unähnlich waren; 60 daraus gezogene Sätze wurden 1326 durch Papst Johann XXII verdammt,[1] zugleich auch die Gebeine des Verfassers aus dem zum Gegenstande der Volksverehrung gewordenen Grabe desselben herausgenommen und öffentlich verbrannt. Diesem Vorgange folgte der Bruch des Franciscanergenerals Michael de Cesena mit dem Papste und die Flucht Cesena's mitsammt Occam zu Ludwig dem Baier.

Fragt man nach dem philosophischen Rückhalte der Bestreitung der kirchlich-theologischen Lehre von der Anima intellectiva als Wesensform des menschlichen Leibes, so sieht man sich fast unabweislich auf Averroes als denjenigen hingewiesen, an dessen Anthropologie sich jene Bestreitung anlehnte. Wir werden die Belege hiefür in den nächstfolgenden Abschnitten bringen, woselbst auch erhellen wird, daß die Ablehnung des falschen averroistischen Realismus diejenigen, welche nicht einfach auf Duns Scotus oder Thomas Aquinas zurückgehen wollten, in die Bahnen eines subjectivistischen Empirismus drängen mußte, welcher entweder, wie bei den Mystikern, jener der psychisch-religiösen Erfahrung, oder wie den auf dem Gebiete der scholastischen Peripatetik Verharrenden, jener der sinnlichen äußeren Erfahrung war. Über diese Gegensätze war im Entwickelungsgange der nachscotistischen Scholastik nicht hinauszukommen, und es verblieben für eine Erneuerung und tiefere Selbstfassung der kirchlichen Schulwissenschaft nur die zwei im 15. Jahrhundert betretenen Wege übrig: nachmalige Recollection derselben im Geiste dessen, in welchem die

[1] Siehe Baluzzii Miscellanea I, p. 213.

mittelalterliche kirchliche Schulwissenschaft während des 13. Jahrhunderts culminirte, oder Befruchtung derselben mit neuen Denkelementen, welche sie in der einen oder anderen Weise über den Denkstandpunkt des mittelalterlichen scholastischen Peripatetismus hinausführen mußten.

Wir wollen hier schließlich noch die nöthigen biographischen und literargeschichtlichen Notizen über die literarischen Repräsentanten der nachscotistischen Theologie bringen, mit welchen wir uns in diesem Buche des näheren zu befassen haben werden, und als welche Aureolus, Bacouthorp, Durand von Saint-Pourçain und Occam zu bezeichnen sind. Die Lebensumstände des Petrus Aureolus liegen sehr im Dunklen. Weder das Jahr seiner Geburt, noch sein Todesjahr sind bekannt; die herkömmliche Angabe, daß er zu Verberie an der Oise in der Picardie geboren sei, wurde neuestens[1] der Gallia christiana gegenüber in Abrede gestellt und Toulouse als sein Geburtsort bezeichnet. Daß er dem Franciscanerorden angehörte, ist außer von Oudin[2] von niemand bestritten worden,[3] und ist an sich höchst wahrscheinlich, da er ausnahmslos als Schüler des Duns Scotus in dessen Pariser Epoche bezeichnet wird. Eben so gewiß ist es, daß er c. a. 1312 selbst an der Pariser Universität lehrte. Die beiden weiteren Angaben aber, er sei im Jahre 1321 auf den erzbischöflichen Stuhl von Aix erhoben worden und am 27. April 1322 gestorben, sind in neuerer

[1] Siehe Nouvelle biographie générale (Paris 1855) Tome III, Artikel Auriol.

[2] Scriptt. eccl. III, p. 847 ff.

[3] Quidam Oudinus — heißt es in der Bibliotheca Franciscana des Johannes a Sancto Antonio (Madrid 1732) II, p. 435 — præsumtuose ut hæreticus loquens omnia prædicta alteri Petro invite tribuit, quasi vera non esset senilis Hispanorum sententia: Ay muchos Pedros Fernandez en el mundo. „Stant," inquit, „contra me omnes, qui de Petro Aureolo scripserunt, ego contra omnes paratus tamen mutare sententiam, dum quis probaverit, duos eodem tempore fuisse Petros Aureolos de Verberia ambos theologos, alterum Franciscanum, alterum ex Ordine Vallis Scholarium. Probatur fuisse ex Ordine Vallis Scholarium authentico testimonio, quod exstat sæculo sexto Historiæ Universitatis Parisiensis ad annum 1332 etc." Hæc oscitanter scripsit; tomo enim 2 laudatæ Historiæ Universitatis Parisiensis in catalago illustrium academicorum hæc habentur: „Reperio et alium ejusdem cognominis, sed Ordinis Vallis Scholarium, qui cum aliis doctoribus a Philippo Valesio advocatis interfuit determinationi de visione beatifica apud Vincennas anno 1332. Alium dico; nam Petrus Aureoli seu de Verberia Picardus Franciscanus fuit factus Aquensis Archiepiscopus anno 1331." Hæc ibi, et hæc sufficiant, nisi nodum velis quærere in scirpo.

Zeit seit Oudin fast ausnahmslos abgewiesen worden; nur die Nouvelle Biographie générale hält an der Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Aix a. 1321 fest,[1] nimmt aber an, Aureolus habe dieser Würde wieder entsagt, um ganz und ausschließlich seinen Studien leben zu können. Oudin sucht zu beweisen, daß die Annahme, Petrus Aureolus sei a. 1320 Erzbischof von Aix geworden, auf einer Verwechslung desselben mit Petrus de Prato (Pierre Després) beruhe, welchen Johann XXII in dem genannten Jahre zum Erzbischof von Aix, und weiter zum Cardinal und Bischof von Präneste gemacht habe. Eben hieraus folgert Oudin ferner, daß die angebliche Cardinalswürde des Aureolus in das Reich der Fabeln zu verweisen sei, die übrigens schon Wadding[2] angezweifelt hatte, Johannes a Sanct Antonio aber durch eine Reihe von Zeugnissen zu erhärten sucht. Daß Aureolus nicht bereits a. 1321 gestorben sein könne, wird auch von Johannes a Sancto Antonio entschieden festgehalten, der ihn um das Jahr 1330 im Zenith seines Wirkens und Ruhmes erblickt; nach Dutems[3] ist der Tod des Aureolus nicht vor a. 1345 anzusetzen. Aureolus, welchem das Ehrenprädicat Doctor facundus attribuirt wurde, trat in die Fußtapfen seines Lehrers als begeisterter Vorkämpfer der Immaculata Conceptio, die er in einer Reihe von Schriften vertrat.[4] Auch an der Streitfrage über das Armuthsgelübde des Franciscanerordens betheiligte er sich durch eine ungedruckt gebliebene Abhandlung.[5] Großer Beliebtheit erfreuten sich seine kurzgefaßten Glossen zur gesammten Bibel, welche im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts eine Reihe von Druckauflagen erlebten.[6] Diesem Breviarium Bibliorum ging ein Compendium Theologiæ zur Seite.[7]

---

[1] Unter Berufung auf Cäsar Nostradamus, Histoire de Provence. Lyon 1624.

[2] Annales Minorum ad anno 1316.

[3] Le clergé de France, ou tableau historique et chronologique des archevêques, évêques, abbés et abbesses du royaume. Paris 1774 f.

[4] Drei dieser Schriften erschienen in einen Band vereinigt a. 1489 im Drucke (siehe Bibliotheca Franciscana II, p. 434). Dazu als vierte: Sermones de immaculata conceptione beatæ Virginis (gedruckt zu Toulouse 1514).

[5] Tractatus de paupertate et usu paupere rerum. Siehe Bibl. Franc. II, p. 435.

[6] Commentaria super universa Biblia. Auch unter dem Titel: Breviarium Bibliorum. Paris 1508, 1565, 1613, 1685; Straßburg 1514; Venedig 1508, 1571; Rouen 1596, 1649; Löwen 1647.

[7] Compendium Theologiæ in octo libros distributum (ungedruckt).

Als seine beiden Hauptschriften, aus welchen auch in diesem Buche die Darstellung seiner Lehre geschöpft ist, sind sein Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und seine Quodlibetica anzusehen, welche mit dem Commentar vereiniget in einer durch seinen Ordensgenossen, den Cardinal Constantinus Sarnanus, veranlaßten Druckausgabe erschienen sind.[1]

Johann von Baconthorp (Joannes Baconis), nach seinem Geburtsorte Baconthorp in Norfolkshire zubenannt, gehörte dem Carmeliterorden an, und erwarb sich in Paris durch seine Lehrthätigkeit den Ehrennamen Doctor resolutus; gleich Aureolus stützte er sich in der Auslegung des Aristoteles auf Averroes, dessen Lehren er so geschickt zu deuten und zu verwerthen wußte, daß er für den hervorragendsten Averroisten seines Jahrhunderts galt — ein Lob, welches ihm noch am Ende des folgenden Jahrhunderts durch das Urtheil des Augustinus Niphus bestätiget wurde. In seine englische Heimat zurückgekehrt (a. 1329) wurde er zum Provincial der englischen Provinz seines Ordens erwählt. Er starb a. 1346, und hinterließ zahlreiche Schriften, von welchen einige, nämlich sein Commentar zu den Sentenzen, die Quodlibetica, ferner das Compendium legis Christi und Compendium vitæ christianæ im Drucke erschienen. Seine ungedruckt gebliebenen Schriften verbreiten sich über das Gesammtgebiet der scholastisch-theologischen Gelehrsamkeit; er commentirte die meisten Schriften des Aristoteles,[2] sämmtliche

[1] Beide Werke erschienen zusammen in zwei Foliobänden. Dem ersten Bande, der den Commentar zum ersten Buche der Sentenzen enthält (Rom 1596) und aus der Vaticanischen Druckerei hervorging, ist eine Widmung des Herausgebers an Papst Clemens VIII vorausgeschickt. Der Herausgeber rechtfertiget seine Widmung an den Papst durch das gleiche Verhalten des von ihm edirten Autors: Hoc vel Aureolus ipse suo exemplo docet, qui cum primum hæc scripsit, et qua Theologus et qua Cardinalis Joanni XXII tunc Pontifici labores suos dicandos putavit. — Der zweite Band (Rom 1605), welchen der Buchdrucker Alois Zannetti an's Licht stellte, enthält die drei übrigen Bücher des Commentars (höchst incorrect gedruckt), zusammt den Quodlibeticis (16 an der Zahl), welche sämmtlich Fragen aus dem Gebiete der Kosmologie und Psychologie behandeln.

[2] Es existiren handschriftliche Commentare Baconthorp's über folgende aristotelische Schriften: In Methaphysica Aristotelis, in Ethica, in Politica, de Anima, in Meteora, de coelo et mundo, de generatione et corruptione, de sensu et sensibili, de memoria, de somno et vigilia, de longitudine et brevitate vitæ, in Physica, in Elenchos, in Topica, in Priora, in Posteriora.

Schriften des Neuen Teſtaments,[1] die Werke Auguſtin's de civitate Dei und de Trinitate, Anſelm's de incarnatione Verbi und Cur Deus homo, und faßte nebſtdem eine Reihe ſelbſtändiger Abhandlungen über beſondere Materien der Philoſophie,[2] der Theologie[3] und des kanoniſchen Rechtes ab.[4] Sixtus von Siena nennt ihn den erſten Theologen ſeines Zeitalters; noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts machte der italieniſche Carmelit Joſeph Zagaglia aus Ferrara († 1711) in verſchiedenen Schriften den Verſuch, Baconthorp's theologiſche Doctrin zu erneuern;[5] derſelbe wird wol als der letzte Vertreter des chriſtlich-theologiſchen Averroismus anzuſehen ſein. Unſerer Darſtellung der Lehren Baconthorp's ſind ſein Commentar zu den Sentenzen und die denſelben beigebundenen Quodlibetica zu Grunde gelegt.[6]

Durandus a S. Portiano, mit dem Ehrenprädicate Doctor resolutissimus geſchmückt, ſtammte aus dem Flecken Saint-Pourçain in der Auvergne. Er trat als Jüngling in das Dominicaner-Ordenshaus zu Clermont ein, ſtudirte hierauf im Kloſter Sanct Jacob zu Paris, unterzeichnete daſelbſt am 26. Juni 1303 die Adhäſionsurkunde der Pariſer Dominicaner zur Appellation Philipp's IV an ein allgemeines Concil, lehrte c. a. 1312 an der Pariſer Univerſität, wurde von da durch Papſt Clemens V nach Avignon als Lector Curiæ

---

[1] Joannes Bacho Anglicus Ord. Carmel. . . . in exponendis divinis Scripturis non ignobile nactus ingenium exposuit universum Novum Testamentum, editis more scholastico Commentariorum libris 27. Sixt. Sien., Biblioth. sanct., lib. 4.

[2] De potentiis animæ; de astrorum scientia; contra artes magicas; de sphæra judiciali; de multiplicatione specierum.

[3] De æternitate Dei; de fide et baptismate; de dignitate ecclesiæ; contra idololatriam; contra Judæos; contra vanitates sæculi; sermonum variorum libri duo; placita theologica.

[4] In canones Pontificum; Compendium jurium Carmelitarum; de jurisdictione claustralium; de paupertate Christi.

[5] Vgl. Mémoires de Trevoux 1713, p. 1661.

[6] Doctoris resoluti Joannis Bachonis Angli Carmelitæ, Theologi celeberrimi et Canonistæ præcipui Quæstiones in IV libros Sententiarum et Quodlibetales, a R. P. Jo. Chrysostomo Marasca Cremonensi, Carmelita, S. Theol. Doctore ab innumeris, quibus antea scatebant, vitiis vindicatæ, argumentis dilucidatæ etc. Ad illustrissimum et reverendissimum D. D. Jo. Garziam Millinum S. E. R. Cardinalem, Summi Pontificis Vicarium et Carmelitarum Protectorem. Cremona, 1618. 2 Voll. Fol.

und Magister S. Palatii berufen, a. 1318 durch Johann XXII zum Bischof von Puy en-Velay oder Annecy berufen. Als solcher berief er a. 1320 eine Diöcesansynode nach Annecy, und vertheidigte a. 1322 mit mehreren seiner Ordensgenossen den päpstlichen Entscheid in der Frage über den wahren und eigentlichen Sinn des Armuthsgelübdes der Franciscaner. Im Jahre 1326 wurde er Bischof von Meaux, vollendete daselbst seinen Commentar über die Sentenzenbücher, und betheiligte sich a. 1329 an den Verhandlungen der französischen Bischöfe mit König Philipp VI über die Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit, a. 1331 ff. an dem Streite über die Visio beata, in welchem er sich auf die Seite der Gegner Johann's XXII stellte. Er starb am 10. September 1334; seine Leiche wurde in der Kathedrale zu Meaux beigesetzt. Von seinen Schriften benützen wir in diesem Buche seinen Commentar zu den Sentenzenbüchern, welchen er als junger Mann begann und als Greis vollendete;[1] derselbe ist handschriftlich in Recensionen vorhanden, von welchen die erstere gegen den Willen des Autors Verbreitung fand, daher nur die letztere gedruckt wurde.[2] Der Umstand, daß dieses Werk wiederholt aufgelegt wurde und an der Universität Salamanca sogar eine eigene Lehrkanzel für Durand's Theologie bestand, beweist, wie sehr sein Werk in Achtung stand; Johannes Gerson empfahl laut dem Zeugnisse des Raphael Volaterranus[3] den Zöglingen des Navarra-

[1] Die Belege für seine langjährige Arbeit an diesem Werke finden sich im Werke selbst. Aus 4 dist. 13, qu. 3 erfahren wir, daß er als Magister S. Palatii mit demselben beschäftigt war: Nos in Curia Romana longo tempore stetimus et adhuc ibidem sumus. In 4 dist. 24, qu. 3 erwähnt er die Zeit seiner bischöflichen Amtsführung in Puy-en Velay als eine hinter ihm liegende: Secundum ordinarium antiquissimum ecclesiæ Aniciensis, cui præfuimus etc.

[2] Und zwar in mehreren Ausgaben: Paris 1508, 1515 u. ö.; Lyon 1533, 1569; Venedig 1571, 1586. Der Titel dieser letzten Ausgabe lautet: Domini Durandi a S. Portiano O. P. et Meldensis episcopi in Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum Libri IV, nunc demum post omnes omnium editiones accuratissime recogniti et emendati.

[3] Raphael Maffejus aus Volterra im Florentinischen († 1521). Aus dessen Anthropologia lib. 21 wird in der dem Commentare zu den Sentenzenbüchern Durand's vorausgeschickten Biographie folgende Stelle mitgetheilt: Joannes Gerson Cancellarius Parisiensis theologis apud Navarram studentibus hujus lectionem consuluit Doctoris, ut inquit ille, resolutissimi, quique super Sententias purius et solidius conscripserit, in ea præsertim theologiæ parte, quæ inter scholasticos versatur.

collegiums in Paris vor allen anderen scholastischen Theologen insbesondere Durand. Die Ordensgenossen Durand's machten demselben zum Vorwurfe, der Lehre des Thomas Aquinas, zu der er sich ursprünglich bekannte, abtrünnig geworden zu sein;[1] ein coätaner Ordensgenosse, Durand von Orleans, auch Durand der Jüngere oder Durandellus genannt, richtete eine polemische Schrift gegen Durand den Älteren, von welcher ein Bruchstück gedruckt vorliegt.[2] Sie war nach der Heiligsprechung des Thomas Aquinas abgefaßt worden, aus deren Anlaß sich die Dominicaner zum unverbrüchlichen Festhalten an den Lehren ihres berühmtesten und größten Ordenstheologen feierlich verpflichteten. Andere sonst noch gedruckte Schriften Durand's sind: Statuta Synodi dioecesanæ Anicensis 1320 celebratæ;[3] ferner die unter Philipp VI durch den Streit der französischen Prälaten mit dem Anwalt der königlichen Rechte Pierre de Cugnières hervorgerufene Abhandlung de origine jurisdictionum, quibus populus regitur, oder Tractatus de jurisdictione ecclesiastica et legibus.[4] Handschriftlich existirt der mit Bezug auf Johann's XXII obenerwähnte Sondermeinung abgefaßte Tractatus de statu animarum Sanctorum, postquam resolutæ sunt a corpore, usque unionem earum cum corporibus in resurrectione.[5] Außerdem ist Durand

[1] Durand selbst äußert sich in der Vorrede seines Werkes über die Intentionen desselben folgendermaßen: Hunc modum Deo adjuvante tenere volumus, ut nihil scribamus vel doceamus sacræ Scripturæ dissonum. Quodsi per ignorantiam vel inadvertentiam aliquid dissonum scriberemus, ipso facto pro non scripto habeatur. Et quia interpretatio dubiorum S. Scripturæ ad S. ecclesiam Romanam et catholicam pertinet, omnia opera nostra hujus libri et sequentium ejus correctioni totaliter supponimus, utpote qui a pueritia in fide et obedientia Romanæ ecclesiæ nutriti sumus, et in Romana curia in scholis S. Palatii veritatem sacræ Scripturæ docuimus, et per sedem Apostolicam ad episcopalem dignitatem quamvis immeriti promoti sumus. Modus autem loquendi ac scribendi in ceteris, quæ fidem non tangunt, est, ut magis innitamur rationi quam auctoritati cujuscunque doctoris quantumcunque celebris vel solennis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas.

[2] Siehe Echard et Quetif, Scriptt. O. P. I, p. 587 f.

[3] Abgedruckt bei O. Giffey S. J., Discours historique de la dévotion à N. D. du Puy-en-Velay (Lyon 1620).

[4] Mit anderen Tractaten ähnlichen Inhaltes zusammen gedruckt zu Paris 1506.

[5] Das Nähere über den Inhalt dieser Schrift und ihre Beurtheilung durch den Cardinal Jacob Novelli (nachmaligen Papst Benedict XII) in meiner Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 525 ff.

noch einiges andere zugeschrieben worden, über dessen Inhalt die nähere Kunde fehlt.[1]

Wilhelm von Occam, so genannt nach seinem Geburtsorte Occam in der englischen Grafschaft Surrey, wurde von dem Provinzial der englischen Franciscaner, in deren Orden er getreten war, nach Paris gesendet, um daselbst seiner wissenschaftlichen Ausbildung zu obliegen. Er vollendete seine philosophischen und theologischen Studien unter der Leitung des Duns Scotus, und trat dann selbst lehrend an der Pariser Universität auf. Eine erste literarische Kundgebung Occam's war seine Parteinahme für Philipp IV im Kampfe desselben gegen die von Bonifaz VIII beanspruchten Machtbefugnisse des Papstes in zeitlichen Dingen.[2] Die hiemit eingenommene oppositionelle Haltung gegen das Papstthum behauptete Occam weiter auch in der durch die Franciscaner-Zelanten hervorgerufenen und dauernd unterhaltenen Streitsache über das Armutsgelübde. Er unterschrieb als Vertreter der englischen Provinz seines Ordens auf dem Generalcapitel zu Perugia (1322) die von diesem adoptirte Auffassung der Streitfrage, und veröffentlichte im nächsten Jahre eine Schrift, Defensorium betitelt, gegen Johann XXII, welcher die entgegengesetzte Ansicht für die kirchlich giltige erklärte. Der Papst citirte Occam nach Avignon, und legte ihm unter Androhung des Bannes Schweigen auf. Occam hielt jedoch mit Michael von Cesena und Bonagratia von Bergamo an der zu Perugia aufgestellten Ansicht fest. Da viele Mitglieder zu ihnen standen, wurde Michael von Cesena als Ordensgeneral zur Verantwortung vor den Papst beschieden (1327); er entfloh aber, von Occam und Bonagratia begleitet, heimlich aus Avignon (1328) nach Pisa, woselbst die Flüchtlinge von dem ihrer harrenden Kaiser Ludwig empfangen wurden; Occam soll den Kaiser mit den Worten angeredet haben: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Die drei Flüchtlinge appellirten sofort in einer von ihnen gemeinsam unterzeichneten Schrift vom Papste, den sie als Ketzer erklärten,[3] an

---

[1] Quæstiones theologicæ 16 varii argumenti. — Quodlibeta 4 — Postillæ super evangelia — Sermones — Commentarius super veterem logicam.

[2] Disputatio super potestate ecclesiastica prælatis et principibus terrarum commissa. Abgedr. in Goldast's Monarchia I, p. 13.

[3] Cesena begründete diese Anklage in einer besonderen Schrift vom Jahre 1331: Compendium errorum Joannis Papæ de utili dominio rerum ecclesiasticarum. Abgedr. in Goldast's Monarchia II, p. 957 ff. Dieser Schrift ließ

die allgemeine Kirche, und hielten zu dem von Ludwig eingesetzten Gegenpapste Nikolaus V. Occam hatte so viel kirchliches Gewissen, den schriftstellerischen Kundgebungen des Marsilius von Padua sich nicht unbedingt anzuschließen. Er besprach in seinem Dialogus de potestate imperiali et papali[1] die kirchliche Autorität des Papstes in mehr problematischer Weise, ohne sich entschieden auf die völlig negirende Seite zu stellen; ebenso mochte er in dem vom Standpunkte der christlich-kirchlichen Gesetzgebung höchst mißlichen Projecte des Kaisers, seinen Sohn, den Markgrafen von Brandenburg, mit der an den böhmischen Prinzen Heinrich verheirateten Margaretha Maultasch zu vermählen, nicht so weit gehen wie Marsilius, der dem Kaiser schlechtweg die Befugniß zusprach, Margaretha's Ehe zu trennen, sondern begnügte sich damit,[2] zu deduciren, daß jene Ehe als eine bloße Scheinehe anzusehen sei, wobei er aber freilich dem Kaiser das Recht zuerkannte, das der neuen Heirat entgegenstehende Ehehinderniß eines verbotenen Verwandtschaftsgrades aus selbsteigener Machtvollkommenheit zu beseitigen. Infolge seiner Flucht aus Avignon war Occam dem päpstlichen Banne verfallen. Für den nicht unwahrscheinlichen Fall, daß er den Kaiser Ludwig überlebt habe, läßt sich Wadding's Angabe,[3] er habe um die Lösung vom Banne sich beworben, ganz glaublich finden. Während ihn viele zu München in demselben Jahre wie Ludwig sterben lassen, soll er nach Wadding bis 1359 gelebt haben und in einem italienischen Kloster, in Calimola, gestorben sein.

Occam war ohne Zweifel ein Mann von bedeutender geistiger Kraft, und fand für seinen logischen Scharfsinn ein reiches Übungsfeld im Gebiete scholastisch-peripatetischer Disquisitionen. Von jenem kirchlichen Unabhängigkeitsgeiste seiner englischen Heimat beseelt, welcher in einem Robert von Lincoln und Roger Baco so mächtig sich geregt, und welchen Duns Scotus in so eigenartiger Weise mit

---

Occam a. 1333 eine weitere folgen unter dem Titel: Tractatus contra errores Joannis XXII Papæ super utili dominio ecclesiasticorum et abdicatione bonorum temporalium in perfectione status monachorum et clericorum. Goldast II, p. 1236 ff. Über den Inhalt beider Schriften vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, SS. 513 f., 515 f, 524 f.

[1] Vgl. auch seine Schrift: Super potestate summi Pontificis. — Beide Schriften abgedruckt bei Goldast, Tom. II.

[2] De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus. Siehe Goldast, Tom. I.

[3] Annales Minorum, ad a. 1347.

dem gesammtkirchlichen Bewußtsein zu vermitteln gewußt hatte, versuchte er auf den Wegen scharfkritischer Denkthätigkeit eine neue Begründung der kirchlich supranaturalen Überzeugungen, von welchen er durchdrungen war; aber bei der ihm eigenthümlichen Denkrichtung konnte es kaum anders kommen, als daß in seinem Geiste die mystisch-transscendente Glaubensanschauung und das empiristische Weltbewußtsein in weitem Risse auseinanderklafften, und es ist nur zu erklärlich, daß sein überspannter ascetischer Spiritualismus unter den drängenden Einflüssen äußerer Verhältnisse und persönlicher Erlebnisse an der autoritativen zeitlich-menschlichen Repräsentation der gottgestifteten Kirche irre wurde. Ein sicheres und abschließendes Urtheil über seine geschichtliche Stellung und Bedeutung war in dem Zeitalter, welchem er angehörte, selbstverständlich nicht möglich. Den einen galt er als ehrwürdiger Begründer (Venerabilis inceptor) einer von vorurtheilsvollen Fictionen freien Auffassung der kirchlichen Heilswahrheit, und zufolge seiner Denkschärfe als Doctor singularis; andere aber fühlten und abstrahirten sich aus seinen persönlichen Erlebnissen, daß die mit seinem Empirismus sich vergesellschaftenden skeptischen Tendenzen zusammt dem Vertrauen auf die Kraft der natürlichen Vernunft auch die Sicherheit des kirchlichen Glaubensbewußtseins selber gefährdeten. Es ist immerhin bemerkenswerth, daß mit Ausnahme seiner oben erwähnten kirchenpolitischen Schriften, welche in protestantisch-polemischem Interesse zu Anfang des 17. Jahrhunderts durch Goldast neu hervorgezogen und allgemeiner zugänglich gemacht wurden, kaum eine seiner übrigen theologischen Arbeiten, die gegen das Ende des 15. Jahrhunderts gedruckt worden waren, nach a. 1500 einen Neudruck erlebte. Wenn sie bis dahin noch immer ein unmittelbares Interesse vieler für sich in Anspruch nahmen, so war mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts Occam's Zeit entschieden vorüber; man erkannte in ihm den Hauptrepräsentanten der völligen inneren Selbstzersetzung der scholastischen Scienz, deren Restauration nur durch Zurückgehen auf die ihm vorausgegangenen großen Lehrer aus der Zeit des noch ungebrochenen kirchlichen Lebensgedankens sich vollziehen ließ. Unter Occam's systematisch-theologischen Schriften, ist als Hauptwerk sein Commentar zu den Sentenzenbüchern [1]

[1] Lyon 1495. — Voraus ging Comm. in I libr. Sentt., 1483. (Dieser erste Theil der Werkes ist nämlich durchgearbeiteter und umfangreicher als die drei übrigen Theile, und schien dieselben zu ersetzen, daher man sich zuerst mit demselben allein begnügte und ihn erst später der Vollständigkeit wegen mit den drei übrigen Theilen zusammen druckte.)

zu nennen; daran reihen sich sein Centilogium theologicum,[1] seine Quodlibetica[2] und der Tractatus de Sacramento Altaris.[3] Eine bedeutende Stelle in der Entwickelungsgeschichte der mittelalterlichen Scholastik nehmen seine der Logik gewidmeten Arbeiten ein: Summa totius Logicæ;[4] Major summa logicæ;[5] Expositio aurea super totam artem veterem.[6]

Charakteristisch ist, daß die Mehrheit der Drucke der logischen Schriften Occam's Norditalien angehört, wo bis dahin das Studium der averroistischen Philosophie lebhaft betrieben worden war; ohne Zweifel begann man daselbst, nachdem das philosophische Ansehen des Averroes zu sinken begonnen hatte, in jenen Kreisen, in welchen man von der averroistischen Interpretation des Aristoteles nicht zur thomistischen zurückkehren wollte, für Occam's logische Schriften aus dem Grunde sich zu interessiren, weil Occam mit dem Averroisten Marsilius von Padua auf dem Gebiete kirchlich-politischer Anschauungen sich geistig begegnet hatte, und weil sich überdies Occam durch eine nicht zu verkennende verwandtschaftliche Beziehung seiner Anschauungen über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung zu jenen des in den erwähnten Kreisen hochgehaltenen Jandunus[7] empfahl. — Schließlich ist noch ein Commentar Occam's über die Aristotelischen Physica zu erwähnen, der gleichfalls, nachdem er zuerst in Straßburg 1491 gedruckt worden war, im nächstfolgenden Jahrhundert in Italien[8] eine neue Auflage erlebte, ja sogar im 17. Jahrhundert von einem Ordensgenossen Occam's nochmals edirt wurde.[9]

---

[1] Mit dem vorigen Werke in einem Bande zusammen gedruckt.

[2] Paris 1487; Straßburg 1491.

[3] Straßburg 1491; Paris 1513; Venedig 1516. Vgl. hiezu Rettberg Occam und Luther, in den Theolog. Stud. u. Krit. 1839, S. 69 ff.

[4] Paris 1488; Bologna 1498.

[5] Venedig 1508, 1522, 1599. Diese Ausgaben sind übrigens nur spätere, erweiternde Überarbeitungen des vorigen Werkes; vgl. Prantl, Gesch. d. Logik III. S. 329, Anm. 740.

[6] Bologna 1496. Das Nähere über die Beschaffenheit dieser Druckausgabe bei Prantl a. a. O., Anm. 739.

[7] Vgl. hierüber meine Abhandlung: Averroistische Richtung u. s. w. S. 104 u. 106.

[8] Venedig 1508.

[9] Philosophia naturalis Guillielmi Ocham. Rom 1637. 4. Der Herausgeber ist der Minorit Bonaventura Theulus aus Velletri; vgl. über denselben Biblioth. Francisc. I, p. 240.

Zweites Capitel.

Die theologische Denkauffassung der nachscotistischen Scholastik und der darin sich ausprägende allgemeine Denkhabitus derselben.

Die nachscotistische Scholastik macht sich als eine in sich abgeschlossene Entwickelungsphase der mittelalterlichen Scholastik kenntlich durch gewisse, theils denkverwandtschaftliche, theils gegensätzliche Beziehungen ihrer Vertreter zu einander auf dem Gebiete anthropologischer und erkenntnißtheoretischer Anschauungsweisen, deren Hervortreten auf Grund geschichtlich gegebener Verhältnisse und Anknüpfungspunkte mit der objectiven Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit eines geschichtlichen Processes sich vollzieht. Diese Anschauungsweisen stehen in einer inneren Wechselbeziehung zu den ihnen entsprechenden Auffassungen des Wesens und Objectes der Theologie, so zwar, daß der theologische Gedanke eben so sehr durch die philosophische Denkauffassung, als umgekehrt diese durch jenen bedingt erscheint. Zufolge der prävalirenden Beziehung der mittelalterlichen philosophischen Denkauffassung auf das Object der theologischen Denkthätigkeit scheint es angemessen in der Charakteristik der nachscotistischen Scholastik den bedingenden Einfluß der theologischen Grundanschauung auf die philosophische Denkauffassung in den Vordergrund zu stellen, und dies um so mehr, da sich auf diesem Wege am leichtesten eine übersichtliche, compendiös zusammenfassende Darlegung des Verhältnisses der nachscotistischen Scholastik zur scotistischen und thomischen Lehre, so wie zu den die mittelalterlichen Schulen beherrschenden philosophischen Auctoritäten als vorläufige Orientirung erzielen läßt.

Thomas Aquinas hatte die Theologie als Königin aller weltlichen Wissenschaften gefaßt, und sie zugleich in ein Subalternverhältniß zur Wissenschaft Gottes und der Seligen gestellt. Duns Scotus löste diese doppelseitige Beziehung, vermöge welcher die Theologie das reale Mittel- und Bindeglied zwischen der Wissenschaft der Seligen und dem weltlich-irdischen Wissensstreben des diesseitigen Menschendaseins constituiren sollte, durch die Erklärung, daß die Theologie in keinem Subalternverhältniß zu einer anderen ihr übergeordneten Wissenschaft

ſtehe,[1] und eben ſo wenig irgend welche menſchliche Wiſſenſchaften zu ihr in ein Verhältnis der Subalternation geſtellt ſeien.[2] Das von Scotus abgelehnte Subalternverhältniß der Theologie zur Wiſſenſchaft Gottes und der Seligen wurde in der nachſcotiſtiſchen Theologie gemeinhin aufgegeben, und auch die Überordnung der Theologie über die weltlichen Wiſſenſchaften nicht in dem von Thomas gemeinten Sinne verſtanden — ſchon darum nicht, weil die Auffaſſung der Theologie als einer vorwiegend oder ausſchließlich praktiſchen Wiſſenſchaft das von Thomas behauptete Subalternationsverhältniß ausſchloß. Thomas hatte es damit begründet, daß die Theologie die Erkenntniß Gottes als der höchſten und abſoluten Urſache alles Seins und Geſchehens zu ihrem Inhalte habe. Aureolus geſteht zu, daß die Theologie eine in ihrer Art univerſalſte Wiſſenſchaft ſei, und ein umfaſſenderes Gebiet als die Metaphyſik umſpanne; er kann aber nicht zugeben, daß ſie auf alles Wißbare ſich ausdehne,[3] und auch die Idee der göttlichen Urbildlichkeit reiche nicht aus, ihr eine derartige Ausdehnung zu ſichern.[4]

Durand, welcher von der thomiſtiſchen Theologie ſeinen Ausgang genommen hatte, unterzieht die Frage von der Subalternation der

---

[1] Scientia subalternata accipit sua principia a superiori scientia, nec cognoscit ea, nisi quia sunt ut per experientiam aut quia reducuntur in principia in superiori; sed hoc non contingit in hac scientia (scil. theologia), quia nullum aliud subjectum potest virtualiter includere illud subjectum, sed potius e converso. Report. Prolog. qu. 3, n. 16. Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 227 f.

[2] Theologia non dicit propter quid respectu aliarum, quia aliæ scientiæ resolvunt suas conclusiones in principia immediata, quæ primo sunt vera, et si nihil aliud esset. L. c., n. 17.

[3] Certum est enim, quod de propriis naturis rerum quarumlibet sunt multæ scibiles veritates; sed non omnes naturæ propriæ, inquantum propriæ sunt, intenduntur in hac scientia, sed tantum secundum quod participant gubernationem, creationem et similia. Sentt. Prolog., p. 63. (Da in der von mir benützten Druckausgabe des Sentenzenwerkes des Aureolus der Prologus einer diſtincten Gliederung in Quäſtionen entbehrt, ſo werden die aus demſelben in dieſem Buche ausgehobenen Stellen nach der Seitenzahl der Druckausgabe citirt.)

[4] Nec valet si dicatur, quod ratio Deitatis est exemplar omnium quidditatum in speciali et omnium veritatum, et ideo cognoscens clare Deitatem cognoscat in speciali omnia. Hoc nempe verum est, sed non proprie hoc sequitur, quod habitus declarativus, si se extendit ad Deitatem confuse cognitam et analogice, possit eam cognoscere, quinimo si sic cognosceret, jam non esset ille, qui est mere declarativus, sed alius scientificus et adhæsivus. Ibid.

Theologie in passivem und activem Sinne des Wortes einer umständlichen Untersuchung.[1] Ein Subalternverhältniß der Theologia Viatorum zur Wissenschaft Gottes und der Seligen wäre nur dann zuzugeben, wenn letztere das Propter quid dessen enthalten würde, was als Quia in der Theologia Viatorum gelehrt wird. Nun aber entbehrt manches von dem, was in dieser gelehrt wird, überhaupt einer Ratio propter quid, wie die göttliche Dreieinigkeit; für anderes (Incarnation, Opfertod Christi u. s. w.) weiß die Theologia Viatorum das Propter quid eben so gut anzugeben, als die Scientia Beatorum. Es hat wol ein Abhängigkeitsverhältniß der Theologia Viatorum von der Scientia Beatorum statt, aber nicht ex parte scibilis, sondern blos ex parte scientis, und dies wegen der Unvollkommenheit unseres zeitlichen Erkenntnißstandes; dies reicht indeß nicht aus, ein Subalternverhältniß der Theologia Viatorum zur Scientia Beatorum zu begründen.[2] Übrigens ist die Abhängigkeit der Theologia Viatorum von der Scientia Beatorum weit größer, als von irgend einer Wissenschaft menschlicher Erfindung; daher schon aus diesem Grunde von keinem Subalternverhältniß der Theologie zur Metaphysik oder einer anderen Wissenschaft menschlichen Ursprunges die Rede sein kann, wie sich denn auch kein Modus einer solchen Subalternation denkbar machen ließe.[3] Eben so wenig kann aber anderseits irgend eine menschliche Wissenschaft in einem Subalternverhältniß zur Theologie stehen, da jede derselben in sich selbst einen Grad innerer Evidenz besitzt, welchen die auf Auctorität ruhende Theologie nicht zu mehren im Stande ist.[4]

---

[1] Sentt. Prolog., pp. 7 et 8.

[2] Secundum statum communem omnis cognitio intellectiva et scientia dependet in omni homine a cognitione sensitiva; ergo si talis dependentia causat subalternationem, cognitio intellectiva subalternaretur sensitivæ, quod nullus unquam dixit. Et iterum, scientia Beatorum subalternaretur scientiæ Dei, quia ab ea dependet secundum illum totum statum, quod etiam nullus dicit. L. c., qu. 7, n. 7.

[3] Patet discurrendo per singulas scientias. Non enim subjectum cujuscunque alterius scientiæ est finis theologiæ, sed potius e converso; nec aliæ scientiæ dicunt causam propter quid cujuscunque veritatis, de qua theologia dicat tantum quia. L. c., qu. 8, n. 6.

[4] Scientiæ humanitus adinventæ habent de suis principiis claram evidentiam via sensus, memoriæ et experientiæ. Theologia autem, si quam tradit de eis cognitionem, est ænigmatica tantum, quia est per solam auctoritatem. L. c., qu. 8, n. 5.

Aureolus sucht in der Annahme eines Subalternverhältnisses der Theologie zur Wissenschaft der Seligen innere Widersprüche aufzuzeigen.[1] Thomas lehrte, die Theologia Viatorum recipire von der Scientia Beatorum die Articulos fidei als Principien ihrer selbsteigenen Erkenntnisse. Die Articuli fidei werden jedoch in der Theologia Viatorum nicht als Principien adoptirt, sondern als Conclusionen recipirt, und dem Corpus doctrinæ sacræ einverleibt. Die Habitus principiorum stehen im Range über den Habitus conclusionum; letztere sind aber Habitus scientifici, die als solche im gegebenen Falle über den Articulis fidei als bloßen Habitus fidei stehen müßten, während doch dieselben als angebliche Habitus principiorum den Vorrang behaupten sollten. Aristoteles weiß nichts von einem Habitus credititius als Habitus principiorum. Stünde die Theologia Viatorum in einem Subalternationsverhältnis zur Scientia Beatorum, so müßte sie auch an dieser Antheil haben; denn die Scientia subalternata hat in ihren Principien an der Scientia subalternans Antheil. Die Theologia Viatorum participirt jedoch nicht an der Scienz der Seligen; denn die Seligen schauen im Lichte der Glorie, die Erdenmenschen erkennen blos im Lichte des Glaubens.

Da Thomas die Erweisung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie durchwegs auf das von ihm angenommene Subalternationsverhältniß der Theologia Viatorum zur Scienz der Seligen gestützt hatte, so mußte immerhin gefragt werden, ob und wie bei Nichtannahme jener Subalternation der scientifische Charakter der Theologie sich halten und erweisen lasse. Aureolus unterwirft mehrere Versuche dieser Art einer kritischen Prüfung, und kommt zu dem Ergebniß, daß sie sämmtlich ungenügend sind; in keinem derselben wird eine objective Unterlage eines scientifischen Verfahrens aufgewiesen, kraft deren die Theologia Viatorum als eine selbstständige Wissenschaft angesehen werden könnte. Und in der That läßt es der eigenartige Inhalt derselben nicht zu, in derjenigen Weise dargelegt zu werden, wie es bei Wissenschaften im strengen Sinne des Wortes der Fall ist. Es handelt sich in der geistigen Erfassung der theologischen Wahrheiten nicht um ein Wissen im strengen Sinne des Wortes, sondern um ein ausreichendes Verstehen; der Habitus theologicus ist ein Habitus der Einsicht, ein

[1] Sentt. Prolog., p. 5 ff.

Habitus sapientialis, welcher von den heiligen Lehrern als Intellectus, Lumen, Sapientia bezeichnet wird, und im Range über dem Habitus scientificus steht, obschon er der strikten Vernunftnothwendigkeit des letzteren entbehrt. Er bedarf aber derselben auch gar nicht, da er wesentlich ein Habitus declarativus ist, der das christlich-kirchliche Glaubensbewußtsein zu seiner Voraussetzung hat, und dieses nicht begründen, sondern nur aufhellen will.[1] Der Habitus theologicus ist, da er durch Studium erworben wird, etwas vom Glaubenshabitus seiner Natur nach Verschiedenes; er ist etwas zu demselben Hinzukommendes, ein Habitus acquisitus ultra fidem. Die Articuli fidei sind nicht, wie in der thomistischen Ansicht von der theologischen Wissenschaft vorausgesetzt wird, Principia fidei, sondern die geistigen Objecte, mit deren Erklärung, Aufhellung und methodischer Ableitung sich die Theologie befaßt. Da sie die Gotteserkenntniß zu ihrer Voraussetzung haben, so können sie im Lichte dieser Erkenntniß verstanden werden. Aureolus schreibt, wie wir im nächsten Abschnitte sehen werden, der menschlichen Seele eine in natürlicher Erleuchtung durch Gott gründende Gotteserkenntniß zu, welche das der Theologie mangelnde Fundament der weltlich-natürlichen Vernunftwissenschaften ausreichend ersetzt, und die Theologie zu einer alle Wissenschaften menschlicher Erfindung überragenden Ranghöhe erhebt.[2] In Kraft dieser auf Erleuchtung beruhenden Gotteserkenntniß kann bei einigen theologischen Wahrheiten das Propter quid ihres Inhaltes, bei anderen die Possibilität desselben (z. B. der Incarnation), bei wieder anderen das thatsächliche Statthaben aufgezeigt werden.

Diese Auffassung der Theologie weicht nicht blos von jener des Thomas Aquinas, sondern auch von der des Duns Scotus entschieden ab, welche letztere von Aureolus in mehrfacher Beziehung einer eindringlichen Kritik unterzogen wird. Scotus[3] unterscheidet, den scientifischen Charakter betreffend, einen dreifachen theologischen Habitus, jenen der biblischen Hagiographen, welchen Gott in Bezug auf die von ihnen wol nicht immer ganz und vollkommen verstandenen

---

[1] Studio theologico ea, quæ credimus, rationibus probabilibus sumtis ex aliis scientiis deducuntur et dissolvuntur omnia dubia, declarantur termini et explicatur Scriptura. L. c., p. 12.

[2] Inter lumen gloriæ et lumen fidei potest Deus facere medium lumen quasi imaginariæ notitiæ Deitatis. Prolog., p. 30.

[3] 3 dist. 24.

Eingebungen mit einem höchsten Grade unerschütterlicher, zuversichtlichster Gewißheit ausgerüstet hat; ferner den theologischen Habitus der frommen Schriftleser, welcher ein bloßer Glaubenshabitus ist, und endlich jenen Habitus, welcher aus der mit rationaler Discussion verbundenen Schriftauslegung resultirt, und zwar kein wissenschaftlicher, aber doch ein vom Glaubenshabitus verschiedener Habitus ist. Aureolus fragt, was dieser letztere Habitus eigentlich für ein Habitus sein soll, und wie ihm Duns Scotus, der ihn nicht als Glaubenshabitus gelten lassen will, nebenbei auch noch den scientifischen Habitus absprechen könne, ohne ihn zur bloßen Meinung herabsinken zu lassen. Wir wissen bereits, durch welches Mittel Aureolus denselben über das Niveau eines bloßen Meinens und Dafürhaltens hinaushebt; es ist der Illuminismus, mit dessen Mitteln er die Mängel des scotistischen Intellectualismus zu überwinden trachtet. Auch nimmt er Anstoß an der scotistischen Auffassung des theologischen Habitus der Hagiographen; es erscheint ihm undenkbar, daß derselbe in seiner gottverliehenen höchsten Gewißheit der Evidenz entbehrt haben sollte. Scotus konnte eine solche Ansicht nur deshalb aussprechen, weil er den intuitiven Charakter der zeitlichen Gotteserkenntniß leugnete; er erkannte dem Zeitmenschen lediglich eine abstractive Gotteserkenntniß zu, wobei er sich von dem Vorurtheile leiten ließ, daß eine sogenannte intuitive Intellectiverkenntniß durch die actuale Präsenz des Objectes bedingt sei, als ob vermittels der Imagination nicht auch abwesende Gegenstände vergegenwärtiget zu werden vermöchten. Dem zufolge wird auch die Möglichkeit einer Cognitio quasi imaginaria der Essentia propria Gottes nicht in Abrede gestellt werden können.

Aus diesem Meinungsgegensatze erklärt sich weiter auch die Differenz zwischen Aureolus und Scotus in Ansehung des Objectes der Theologie. Scotus behauptet, daß die Theologie an sich Gott sub ratione Deitatis zum Subjecte habe, die Theologia Viatorum aber Gott als Ens infinitum, da dies der dem Zeitmenschen erreichbare grundhafte Concept von Gott sei. Aureolus stellt diese Grundhaftigkeit in Abrede; in der Theologie wird der Satz bewiesen, daß Gott unendlich sei; dieser Beweis wäre überflüssig und unzulässig, wenn der Concept „Unendlich" nicht ein anderer wäre, als der Concept „Gott." Der Concept Ens infinitum steht in einer Reihe mit anderen Prädicatsaussagen: Actus purus, Causa prima, u. s. w., welche sämmtlich einen ihnen vorausgehenden Concept als Subject jener

Aussagen voraussetzen. Nach Aureolus ist die zwischen dem Subjecte Gott und allen Aussagen der Theologie über Gott vermittelnde Ratio subjectiva die Ratio Deitatis; denn vermöge der Ratio Deitatis ist Gott Subject aller jener Bestimmungen, welche die Theologie in Betreff der göttlichen Dreipersönlichkeit, der göttlichen Wesenseigenschaften, der göttlichen Machtbethätigung in den Werken der Erschaffung und Erlösung u. s. w. dargelegt werden.[1] Könnten wir die Deitas aus natürlicher Vernunft klar und nach ihrem eigenen Wesen erfassen, so wäre der declarative Habitus der Theologie zugleich ein Habitus scientifischer Vernunftnöthigung; wir erfassen jedoch die Ratio Deitatis nur dunkel und zwar durch das Mittel proportionaler und analogisirender Auffassung, und hienach bestimmt sich der eigenartige Charakter der theologischen Erkenntniß, wie er oben bereits angedeutet worden ist.

Aureolus ist mit Scotus darin einig, daß der Habitus theologicus ein praktischer Habitus sei, fühlt sich aber in der Auffassung desselben von Scotus abzuweichen gedrungen. Scotus bezeichnet den praktischen Habitus als Habitus voluntatis, da die Praxis denknothwendig einer vom Intellecte verschiedenen und in ihrer Thätigkeit auf jene des Intellectes folgenden Potenz angehöre. Als praktische Erkenntniß bezeichnete er jene, welche dem richtigen Wollen angepaßt ist und das natürliche Prius desselben constituirt. Der Zweck der Theologie sei, den menschlichen Intellect derart zu richten, daß er der schuldigen Liebe des Menschen zu Gott conform sei und infolge dessen auch der menschliche Wille und seine schuldige Liebe zu Gott die rechte Leitung erlange. Aureolus beanstandet[2] in diesen Anschauungen des Scotus zunächst die Behauptung, daß die Praxis die Thätigkeit einer vom Intellecte unterschiedenen Potenz sein müsse, als ob es keinen

---

[1] Ex quo colligi potest divisio totius theologiæ. Cum enim sit de Deo et divinis, divina possunt dici aliqua per essentiam, aliqua per participationem; quæ vero per participationem, quædam dicuntur divina per assumtionem ut Christus et humanitas, quædam vero per creationem et gubernationem ut universus mundus comprehendens omnem creaturam, quædam vero per præceptum et prohibitionem ut virtutes et vitia, quædam vero per institutionem ut sacramenta, quædam vero per ultimatam veridictionem ut visio et dilectio beatifica. Secundum hoc theologia in sex partes dividitur et in sex considerationes. L. c., p. 62.

[2] L. c., p. 37 ff.

directiven Habitus practicus einer innerhalb des Intellectes vor sich gehenden Thätigkeit geben könne. Er findet es ferner nicht genügend und zutreffend, daß das Wesen des praktischen Habitus in einer doppelten Aptitudinalbeziehung, der Ratio prioritatis und naturalis conformitatis bestehen solle; richtiger werde dasselbe in den Respectus activitatis gesetzt. Wenn weiter Duns Scotus die Ratio practici nicht vom Zwecke, sondern vom Objecte abhängig machen will, sofern dieses als ein Operabile ein praktisches Verhalten des Menschen involvire, so ist auch dieses nicht zutreffend; dem englischen Intellecte erscheint die menschliche Virtus ebenso wie dem menschlichen als ein Operabile, und doch ist sie für ihn nicht Object einer praktischen, sondern einer theoretischen Scienz. Es ist denkbar, daß ohne eine Änderung in der Beschaffenheit eines bestimmten Objectes der auf dasselbe bezügliche Habitus speculativus in einen praktischen sich verwandle; die Rose ist für den Menschen Gegenstand eines speculativen Habitus, sie könnte aber, wenn Gott dem Menschen das Vermögen zur Hervorbringung einer Rose verliehe, Gegenstand eines praktischen Habitus werden. Somit bedingt die Beschaffenheit des Objectes für sich allein nicht den Unterschied zwischen speculativem und praktischem Habitus. Also nicht das Object für sich allein, sondern das Object in seiner Beziehung auf den um dasselbe Wissenden, der ein Vermögen, dasselbe herzubringen oder zum Gegenstande seines Wirkens zu machen entweder besitzt oder nicht besitzt, bietet die Möglichkeit der Entscheidung darüber, ob es Object eines blos theoretischen oder eines praktischen Habitus sei. Es ist ein auszeichnender Vorzug der Theologie, daß ihr Object für den der Betrachtung desselben Zugewendeten nicht blos ein Object der Erkenntniß, sondern auch der erfolgreichen praktischen Anstrebung ist, welche durch Thätigkeiten höheren Ranges, als jene des Verstehens des Geglaubten durch die Mittel der natürlichen Einsicht sind, in's Werk gesetzt wird. Diese Thätigkeiten höheren Ranges sind: das Adhærere per fidem, Assurgere per spem, Diligere per charitatem, welchen in natürlicher Consequenz als viertes sich das Virtuose vivere anreiht. Der Habitus theologicus hat zu seinem unmittelbaren Zwecke die Direction des Actus credendi, ist sonach ein rein praktischer Habitus;[1] in dem nächsten

[1] Ille namque habitus, qui non solum habet pro fine actum quem elicit, imo et actum quem dirigit, est pure practicus, ubicunque et in quacunque potentia sit ille actus. Sed habitus theologicus non habet pro fine actum

und unmittelbarsten Zwecke dieses Habitus ist aber zufolge der Zweckbeziehung des Credere zum Diligere auch schon der letzte und höchste Zweck desselben, die Ordinatio ad charitatem enthalten. Der Habitus theologicus subjectirt nicht im praktischen, sondern im speculativen Intellecte und in der Pars contemplativa animae; denn er ist ein aus universalen Anschauungen und mittels der Vernunft erworbener Habitus, während die im praktischen Intellecte subjectivenden Habitus auf das Einzelne als solches sich beziehen und auf rein erfahrungsmäßigem Wege gewonnen werden.

Die Ansicht des Aureolus über das Wesen des theologischen Habitus wuchs aus seinem Bemühen hervor, den Sapientialcharakter der Theologie unbeschadet der für den zeitlichen Menschenverstand nicht zu beseitigenden Dunkelheiten ihres Inhaltes in ein möglichst glänzendes Licht zu stellen. Daß hiebei manche Unklarheiten mitunterliefen, läßt sich nicht verhehlen; sie sind letztlich auf die unklare Fusion der speculativen und der positiven Theologie zurückzuführen, deren jede ihre besonderen Ziele verfolgt und ihre besondere Mehode hat. Die von Aureolus dem theologischen Habitus zugewiesene directive Function kann doch gewiß nur den normirenden Bestimmungen der positiven Theologie zukommen, die als Complex der normativen Bestimmtheiten der religiös-kirchlichen Lebensordnung eine eminent praktische Bedeutung hat, während die speculative Theologie in ihrer reinen und scharfen Sonderung von der positiven Theologie einem specifisch theoretischen Interesse, der subjectiven Befriedigung des religiös-philosophischen Denktriebes, dienen will. Zur Sonderung dieser beiden von einander völlig verschiedenen Arten des Betriebes theologischer Denkthätigkeit war es während des ganzen Mittelalters nicht gekommen; daher auch die Grundbedingung zur endgiltigen Entscheidung der Frage, ob die Theologie eine speculative oder praktische Erkenntniß und Wissenschaft, oder etwa beides zugleich sei, gar nicht vorhanden war. Daher die unsicher schwankenden Angaben, daß die theologische Erkenntniß ganz oder vorwiegend speculativer Natur, oder eine vorwiegend oder ausschließlich praktische Erkenntniß sei. Bei Aureolus aber trat noch eine

quem elicit, imo actum quem dirigit, qui est credere secundum Augustinum. Per istum namque habitum fides defenditur et redditur stabilis contra incredulos, roboratur et redditur delectabilis quantum ad pios, gignitur et redditur capax quantum ad dubios. Iste autem actus credendi elicitur ab habitu fidei et non ab isto habitu; ergo pure practicus est. L. c., p. 39.

Unklarheit anderer Art bedenklich hervor. Während er einerseits der Glaubenstugend als gottverliehener Tugend einen höchsten Rang anweisen muß, ladet er durch sein Bemühen, dem theologischen Habitus einen besonderen, denselben vom einfachen Glaubensbewußtsein specifisch unterscheidenden intellectiven Denkinhalt zuzuweisen, den Schein auf sich, als ob er den Werth und die Dignität des einfachen schlichten Glaubensbewußtseins zu unterschätzen geneigt sei. Der einfach Glaubende erscheint als derjenige, dessen religiöses Denken und Thun am Einzelnen hafte, während der intellective Habitus des theologisch Gebildeten von universellen Anschauungen ausgehe und geleitet werde.[1] Sofern nun diese Anschauungen der natürlichen Denkvernunft angehören, muß man dafürhalten, daß der Vorrang des theologischen Habitus vor dem einfachen Glaubensbewußtsein in der speculativen Einsicht des theologisch Gebildeten beruhe, was wol an sich gewiß richtig ist, aber auch die ungünstige Nebendeutung zuläßt, als ob dieser Vorrang in der Einordnung des übernatürlichen Glaubensinhaltes in die Fassung der natürlichen Denkvernunft begründet wäre, was einer Art theologischen Rationalismus gleichkäme. Diese Consequenz ist in der That auch von Baconthorp gezogen worden, welcher sich deshalb ausdrücklich gegen Aureolus erklärt, und dessen Grundauffassung der Theologie mit dem supranaturalen Inhalte der Theologie nicht vereinbar findet.[2]

---

[1] Man beachte folgende Stelle l. c., p. 40: Respectu cujuscunque operabilis negotiatur particularis ratio et ratio universalis, et secundum hæc duo habitus sunt acquisibiles circa quodcunque operabile unus quidem per experientiam et assuetudinem actuum in ratione particulari, alius vero per deductionem universalium in ratione universali sive in intellectu speculativo. Allerdings zieht Aureolus hieraus nicht jene Consequenzen, welche oben im Texte in Bezug auf den Gegensatz zwischen einfachem Glaubensbewußtsein und theologisch gebildetem Denkhabitus bemerklich gemacht sind; er geht aber denselben einfach nur aus dem Wege, ohne sie förmlich abzulehnen.

[2] Ponit Aureolus, quod Deus est subjectum theologiæ nostræ (scil. viatorum) non solum secundum omnes veritates, quæ in hac scientia declarantur, attribuuntur ei et habent quamdam analogiam ad ipsum et proportionem, sed etiam ponit, quod iste conceptus de Deo continetur in conceptibus creaturarum et formatur proportionaliter et conformiter circa Deum secundum modum similem, secundum quem reperimus in creaturis. Sed ista est theologia, quæ est naturalis et methaphysica philosophorum, ut patet 12 Metaph., ubi concludit Philosophus proprietates Dei de ipso, puta quod est immobilis, actus purus etc. ex creaturis; ergo nihil ad propositum de theologia nostra supranaturali. Sentt. Prolog., qu. 3, art. 4, subart. 1.

Da nun Aureolus den supranaturalen Lehrgehalt sicherlich in keinerlei Weise abschwächen wollte, so lag das von Baconthorp bemängelte Versehen eben nur in der oben bemerklich gemachten unklaren Fusion der positiven und der speculativen Theologie, deren letztere eben erst auf Grund der zu einem ausreichenden Grade systematischer Durchbildung gelangten positiven Theologie, und unter Voraussetzung einer aus dem Grunde des christlich gläubigen Denkens herausgesetzten philosophischen Weltanschauung zur freien ungehemmten Entfaltung ihrer selbst gelangen kann.

Baconthorp, welcher Aureolus vorwirft, die Theologia Viatoris mit der Theologia naturalis zu confundiren, unterscheidet eine dreifache Theologie: die Theologia Dei, die Theologia Viatoris und die Naturtheologie.[1] Die Theologia Dei bedeutet die Erkenntniß, welche Gott selbst von sich hat; die Theologia Viatoris die in der heiligen Schrift niedergelegte Lehre über Gott; die Naturtheologie oder Theologia Philosophorum die aus dem sichtbaren Weltdasein zu schöpfende Gotteserkenntniß. Daß Gott sub ratione Deitatis Object der Theologia Viatoris sei, läßt Baconthorp nur mit der Beschränkung gelten, daß darunter die durch Vermittelung des Schriftwortes sich uns enthüllende Ratio Deitatis gemeint sei. Die praktische Zweckbeziehung der Theologie anerkennt er zwar als die Hauptbeziehung, aber nicht als die einzige; er vindicirt ihr vielmehr auch einen speculativen Zweck, obschon sich derselbe dem praktischen Zwecke unterzuordnen habe. Dem zufolge trifft er nicht nur mit Aureolus in der Bestreitung der scotistischen Auffassung der Praxis zusammen, sondern geht über Aureolus noch hinaus, sofern er bestreitet, daß die directive Thätigkeit schon als solche das Thun des Intellectes zu einem praktischen mache;[2] man habe zwischen der Richtung des Intellectes auf Erforschung der Wahrheit und seiner Richtung auf das richtige Handeln zu unterscheiden, einzig letztere gehöre dem praktischen Habitus an, erstere aber dem speculativen. Der doppelseitige Charakter der Theologie als eines zugleich speculativen und praktischen Habitus ergibt sich aus der Beschaffenheit der Aufschlüsse der heiligen Schrift über Gott, welche theils theoretischer, theils praktischer Natur sind; er ist dem doppelseitigen Charakter der Metaphysik conform, welche als Sapienz etwas über den Gegensätzen im Intelligere und Scire Stehendes ist.

[1] L. c., qu. 3, art. 4, subart. 2, § 2.

[2] L c., qu. 4, art. 2, § 3.

Mit der schärferen Betonung des supranaturalen Inhaltes der Theologie hängt bei Baconthorp zusammen, daß er sich die Schaffung der theologischen Erkenntniß im Lichte übernatürlicher Erleuchtung zustande kommend denkt. Dieses übernatürliche Licht ist kein anderes, als jenes des Glaubens,[1] welches für die Erkenntniß der in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarungen dieselbe Bedeutung hat, wie das Licht des Intellectus agens für die Erkenntniß der in der sichtbaren Wirklichkeit realisirten creativen Gedanken Gottes. Die Allgemeinbegriffe sind potentiell in den Dingen selbst enthalten und durch dieselben ausgedrückt; es bedarf aber zu ihrer actuellen Wahrnehmung einer besonderen geistigen Sehkraft, welche sie in den der sinnlichen Wahrnehmung sich präsentirenden Einzeldingen wahrnimmt. Ebenso verhält es sich mit den in der heiligen Schrift enthaltenen Gegenständen der gläubigen Erkenntniß, welche im überatürlichen Glaubenslichte aus wißbaren Objecten zu wirklich gewußten und erkannten werden sollen. Dieses Licht tritt bei Baconthorp an die Stelle jenes vom Glaubenslichte verschiedenen höheren Lichtes, mittelst dessen Aureolus den theologischen Habitus sapientialis zustande kommen läßt. Aureolus postulirt jenes höhere Licht offenbar deshalb, um dem Verständniß der Glaubenswahrheiten einen gewissen Grad innerer Evidenz zuzuwenden, welcher mit der durch das Glaubenslicht gewirkten Glaubenszuversicht noch nicht gegeben ist. Baconthorp läßt jedoch sowol die Gewißheit als auch die Evidenz, welche potentiell mit dem Glaubensobjecte selbst schon gegeben ist, durch das übernatürliche Glaubenslicht actuirt werden. Der Begriff der speculativen Auffassung des Glaubensobjectes setzt sich bei ihm aus jenem einer geistigen Anschauung im Lichte der Wahrheit, die Gott selbst ist, in den Begriff einer unmittelbaren Anschauung des gläubigen Bewußtseins und der gläubigen Gesinnung um. Das Lumen fidei tritt an die Stelle des Lichtes, in dessen Kraft der Intellectus agens sieht, während Aureolus die geistige Sehkraft des Intellectus agens durch das über dem Glaubenslichte erhabene Lumen scientiale zu den speculativen Anschauungen des theologischen Erkennens befähiget werden läßt. Von einer inneren Evidenz der Glaubenswahrheit ist beiderseits nicht die Rede; beide erklären sich vielmehr gemeinsam gegen Heinrich von Gent,[2] sofern dieser eine derartige Evidenz für

[1] L. c., qu. 2., art. 3.

[2] Vgl. Henric. Summ. theol. qu 2, art. 1; Quodlibet. XII, qu. 2.

erreichbar zu halten schien. Bacouthorp geht jedoch in der Bekämpfung Heinrich's weiter als Aureolus, welcher die Möglichkeit eines gott verliehenen Lumen scientiale zur Schaffung einer widerspruchsfreien Glaubenswissenschaft und selbst auch zum Verstehen der theologischen Aussagen über die Objecte des Glaubens aus den selbsteigenen Concepten dieser Objecte zugibt, und an Heinrich nur bemängelt, daß ihm zur Ableitung jener Aussagen die Termini improprii jener Objecte zuzureichen schienen,[1] während Bacouthorp darauf beharrt, daß ein innerer Einblick in die Glaubenswahrheiten nur im Lichte der Gnade möglich sei. Die Abweichung Bacouthorp's von Aureolus in diesem Punkte ist auf eine mehr passivistische Auffassung des intellectiven Erkennens von Seite Bacouthorp's gegründet, wie in der Beleuchtung der Erkenntnißlehre beider genauer hervortreten wird.

Sowol Aureolus als auch Bacouthorp nehmen in der Erkenntnißlehre ihren Ausgang von Averroes, wie dieß Bacouthorp sofort schon in den sein Sentenzenwerk einleitenden erkenntniß-theoretischen Erörterungen über Wesen und Charakter der theologischen Erkenntniß zu erkennen gibt. Hiebei tritt auch schon der Unterschied zwischen beiden in Bezug auf ihre Anknüpfung an Averroes zutage. Das allgemeine Concil zu Vienne hatte es als häretische Irrung bezeichnet, daß jedwede intellective Natur durch sich selbst ohne das Lumen gloriæ zum

[1] Hoc lumen vel potest intelligi esse tale, quo clarius articuli fidei quoad terminos cognoscantur, non tamen inhærentia terminorum videatur per ipsum nec etiam repugnantia, quæ videtur oriri, imo magis tollatur omnis repugnantia ex rationibus oppositis vel ex defectu probabilium rationum inducentium ad intellectum articulorum; et loquendo de tali lumine, Deus utique dare potest in maximo gradu . . . . Vel potest intelligi tale lumen, quo terminorum inhærentia in articulis fidei videatur, non solum credatur; et hoc contingit dupliciter, primo quidem sub conceptibus terminorum, qui habentur in via de hoc nomine Deus et hoc nomine Trinus et sic de aliis, qui quidem non sunt proprii et distincti conceptus de deitate et personali trinitate; aut sub conceptibus propriis amborum. Et siquidem hoc ultimo modo lumen ponatur . . . . possibile est tale lumen dari. Sed hoc coincidit et est idem cum notitia abstractiva, quam non intellexit positor hujus luminis . . . . Restat igitur, ut intelligat iste doctor tale lumen, quale dicendum est secundario, videlicet quod sub conceptibus terminorum vel eisdem, quales habet omnis viator, vel saltem non propriis Deitatis et Trinitatis divinæ ipsorum terminorum inhærentia et complexio videatur in articulis fidei; et sic quidem lumen intelligendo, impossibile est poni. Sentt. Prolog., p. 21.

Seligsein ausreichend befähiget sei.[1] Aureolus[2] hält dafür, man könne unbeschadet dieses Glaubensdecretes an der Ansicht festhalten, daß zum seligen Sein kein Lumen supranaturale als ein in der Seele zu schaffendes Lumen factisch nothwendig sei, da unter dem im angeführten Decrete erwähnten Lumen nur das Lumen increatum als Object der Seligkeit gemeint sein. Baconthorp meint,[3] daß in diesem Falle das Concilsdecret völlig überflüssig gewesen wäre, da ja niemand je in Zweifel gezogen habe, daß die Seligkeit durch die Erlangung des Objectum beatificum bedingt sei; es sei sonach unverkennbare Absicht des Concils gewesen zu definiren, daß ein habituelles Lumen supranaturale factisch nothwendig sei. Hiedurch sei jedoch keineswegs ausgeschlossen, daß de absoluta Dei potentia das Seligsein auch ohne das Mittel eines derartigen Lumen verliehen werden könnte, indem Gott in seiner Vereinigung mit dem geschöpflichen Intellecte jenes Lumen creatum durch seine eigene Wesenheit zu suppliren vermögend wäre. Baconthorp glaubt sowol die Möglichkeit als auch das factische Nichtstatthaben dessen in Bezug auf den menschlichen Intellect aus Averroes beweisen zu können. Die Möglichkeit wird von Averroes asserirt, wenn er bemerkt, Aristoteles hätte für den Fall, daß die platonische Ideenlehre wahr wäre, ganz überflüssig neben dem Intellectus possibilis einen Intellectus agens angenommen; dieser ist also nach Averroes nur deshalb nothwendig, weil die übersinnlichen Wahrheiten sich dem zeitlichen Menschenintellecte nicht unmittelbar durch sich selbst präsentiren.[4] Hiemit ist ein factisches Nichtstatthaben

[1] Quod quælibet intellectualis natura est beata, quia anima non indiget lumine gloriæ ipsum elevante ad Deum videndum et beate eo fruendum, error est.

[2] Quodlibet., qu. 9.

[3] Sentt. Prolog., qu. 1, art. 3, § 3.

[4] Licet intellectus possibilis secundum ordinem, qui nunc est, non possit habere objecta, nisi quæ cadunt sub imaginatione et sub lumine intellectus agentis, tamen de potentia sua absoluta non indigeret intellectu agente nec per consequens phantasmate propter objectum suum, si res essent abtsractæ, quia Commentator expresse 3 de anima (comm. 18) dicit, quod si universalia haberent esse extra animam (sicut intendit Plato), non indigeret Aristoteles ponere intellectum agentem propter cognitionem eorum; et hoc apparet, si res abstractæ naturaliter sibi fierent præsentes. Ergo Deus non erit objectum æquivocum respectu intellectus possibilis, accedendo ad aliquam aliam potentiam absolutam intellectus nostri, secundum quam posset in actum supranaturalem, si Deus præsentialiter vellet ostendere, et potentiam intellectivam suo velle elevare. Ibid.

asserirt, welches Averroes daraus erklärt, daß der zeitliche Menschenintellect darauf angewiesen ist, Gott und die übersinnlichen Substanzen aus den in ihn hineinfallenden Erscheinungsbildern der Creaturen zu erkennen; der vom Leibe losgelöste Menschenintellect vermöge allerdings Gott und die übersinnlichen Substanzen, wie sie an sich sind, zu erkennen. Baconthorp stimmt diesem Satze insoweit zu, als er, wie wir zuvor vernahmen, de potentia Dei absoluta eine Anschauung Gottes ohne vermittelndes Lumen supranaturale für möglich hält. Nur wäre sie auch in diesem Falle als ein übernatürlicher Zustand anzusehen, da ihre Erlangung von einer durch die Heilsgnade zu wirkenden Reinigung abhängig, und somit ohne übernatürliche Gnade nicht möglich ist. Hierin scheidet sich die christliche Seligkeitsanschauung grundhaft von jener der Philosophen ab, welche den Eintritt der seligen Anschauung für etwas rein Natürliches halten.[1] Der Potentia Dei absoluta, welcher zufolge Gott ohne vermittelndes Lumen supranaturale Gegenstand der seligen Anschauung werden könnte, entspricht eine Potentia absoluta des Intellectes, der an sich, wenn es Gott so wollte, immerhin ohne übernatürliche Erleuchtung Gott in seinem Wesen schauen könnte; die Möglichkeit dessen ist nur durch die Potentia ordinata des menschlichen Intellectes ausgeschlossen. Baconthorp verwirft demzufolge die Ansicht des Thomas Aquinas,[2] daß zur Erlangung einer übernatürlichen Gotteserkenntniß schlechthin eine supranaturale Disposition nöthig sei. Thomas sagt, die Erhebung des Intellectes zu einem Acte höheren Ranges, den er bis dahin nicht übte, lasse sich nur unter Voraussetzung einer Kraftsteigerung oder der Reception eines neuen bis dahin nicht besessenen Kraftvermögens denken; das erstere sei nicht denkbar, weil die übernatürliche Gotteserkenntniß nicht eine bloße Steigerung der natürlichen sein könne, somit müsse die letztere der beiden Alternativen statthaben. Baconthorp findet die Argumentation nicht zwingend, da außer den beiden von Thomas aufgestellten Möglichkeiten noch ein Drittes denkbar sei, nämlich eine neue Art von Kraftbethätigung, die vom Intellecte bis dahin nicht geübt wurde, indem der bis dahin ex potentia ordinata wirkende Intellect nunmehr auch das de potentia absoluta ihm Mögliche wirke. Daraus geht nun weiter auch hervor, daß jenes höhere

[1] 4 dist. 50, qu. 1, art. 2.

[2] Vgl. Thom. Gent. I, c. 53.

Lumen, mittelst dessen die übernatürliche Gotteserkenntniß zustande kommt, nicht, wie Aureolus will, deshalb nothwendig sei, damit der Intellectus possibilis in Kraft desselben jene Erkenntniß habe; denn zur Actuirung einer Erkenntniß, welche de potentia absoluta im Vermögen des Intellectes liegt, bedarf es nicht schlechthin eines Lumen supranaturale. Nicht ex parte intellectus, sondern ex parte objecti ist dasselbe nothwendig gefordert; das Glaubensobject ist eben seiner Natur nach ein solches, daß es, wenn nicht das seiner specifischen Natur entsprechende Licht auf dasselbe fällt, niemals Gegenstand eines wirklichen und wahrhaften Glaubens wird.[1]

Baconthorp hält dafür, daß diese seine Darlegung dem Geiste der averroistischen Lehre vom Intellecte, und namentlich der averroistischen Auffassung des Intellectus agens im Verhältniß desselben zum Intellectus possibilis conform sei, während Aureolus sich zu derselben in Widerspruch setze. Aureolus meine, der Intellectus agens wirke unmittelbar auf den Intellectus possibilis, um diesen zur Intellection zu vermögen; im Einklange damit ist er weiter auch der Ansicht, in Bezug auf die Credibilia müsse das Lumen supranaturale zum natürlichen Lichte des Intellectus agens hinzutreten, um das übernatürliche Erkennen des Intellectus possibilis zu erwirken; das Lumen supranaturale bezwecke in diesem Falle nur eine höhere Steigerung des Lumen naturale des menschlichen Intellectes. Diese Auffassungsweise ist nun nach Baconthorp's Dafürhalten [2] durchaus nicht jene des Averroes. Dieser spreche wol in seinem Commentar zu den Büchern de Anima [3] von einer Erleuchtung des Intellectus possibilis durch den Intellectus agens, aber nicht in dem Sinne, als ob hiedurch dem Intellectus possibilis durch den Intellectus agens das geistige Sehenkönnen verliehen würde, sondern sofern sich der Intellectus agens dem Intellectus possibilis geistig erkennbar

---

[1] Quantumcunque lumen sit in aliquo vidente, si illud non attingat objectum illuminabile, illud non videtur, si attingat, videbitur. Hoc patet in oculo existente in tenebris, et in oculo catti. Ergo quantumcunque lumen fidei perficiat animam viatoris, si tamen non attingat objectum credibile, ipsum credibile non perficietur necessario; ergo requiritur propter objectum credibile. Sentt. Prolog., qu. 2, art. 3, § 1.

[2] Sentt. Prolog. qu. 2, art. 2, § 1.

[3] Comm. in Anim. III, comm. 5.

mache. Damit wird nun freilich der Intellectus agens als etwas vom Intellectus possibilis sachlich Unterschiedenes und außerhalb der menschlichen Seele Wesendes involvirt, was indes nach Baconthorp auch die richtige Auffassung der averroistischen Ansicht ist, während Aureolus sich bemüht zu zeigen, daß Averroes den Intellectus agens eben so wie den Intellectus possibilis zum Wesen des Menschen rechne, und nur im Widerspruche mit sich selbst das Gegentheil hievon asseriren zu wollen scheine. Zweifelsohne steht Baconthorp dem richtigen Verständniß der averroistischen Ansicht in diesem Punkte näher als Aureolus; und wie streng und entschieden er auch die averroistische Ansicht von der numerischen Einheit des nicht zum menschlichen Wesen gehörigen Intellectus agens verurtheilt, so ist er doch zugleich auch der Meinung, daß der vorwiegend passivistische Intellectus possibilis des Averroes das Wesen des dem Menschen eignenden Intellectes erschöpfe. Der Intellectus agens ist ihm einfach nur das Licht, in welchem der Intellectus possibilis sieht; und dieses Licht zerfällt ihm in ein natürliches und übernatürliches Licht nach Verschiedenheit der Objecte, welche entweder Objecte der natürlichen oder gläubigen Erkenntniß sind.

Durand ist mit Baconthorp darüber einig, daß es kein vom Glaubenslichte verschiedenes und demselben übergeordnetes Licht gebe, kraft dessen der Glaubensinhalt der Theologie sich zur Wissenschaft gestalten ließe;[1] auch würde ein derartiges Licht den Charakter der Theologie als einer auf Glaube und Auctoritätszeugniß gestützten Erkenntniß aufheben. Die theologische Erkenntniß beschränkt sich auf jene übernatürlichen Wahrheiten, welche uns zu unserem Heile geoffenbart worden sind; was die Vernunft aus sich selber über Gott zu ermitteln im Stande ist, gehört strenge genommen nicht in die Thologie. Die Vernunft ist kein Constitutivprincip der theologischen Erkenntniß; ihre Functionen werden in der scientischen Gestaltung der gläubigen Erkenntniß nur zu dem Ende herbeigezogen, um den in der heiligen Schrift niedergelegten Inhalt unserer gläubigten Erkenntniß, der an sich über die zeitliche Menschenvernunft erhaben ist, zu erläutern und gegen Anstreitungen zu vertheidigen; da aber die Mittel der Erläuterung und Vertheidigung aus der natürlichen Vernunfteinsicht des Zeitmenschen geschöpft sind, so sind sie unzureichend das innere Wesen der Sache

[1] Sentt. Prolog., qu. 2.

aufzudecken, das uns erst in der jenseitigen Anschauung sich enthüllen wird. Die Theologie ist keine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes. Sie müßte, sollte sie dies sein, ihre Sätze demonstrativ aus Obersätzen ableiten, deren Inhalt denknothwendig ist und entweder lauter per se Nota aussagt oder auf per se Nota sich reduciren läßt; die aus der Schrift gezogenen Articuli fidei aber, durch deren erläuternde Darlegung der Complex der theologischen Erkenntniß geschaffen wird, sind keine Propositiones per se notæ und lassen sich auch nicht auf solche Propositiones reduciren.[1] Damit soll die Gewißheit der theologischen Erkenntniß nicht in Frage gestellt werden; sie ist sicherer begründet als jene irgend einer menschlichen Wissenschaft oder dessen was dafür gilt. Wenn man die Kenntniß dessen, was in den Libris naturalibus des Aristoteles oder anderer Philosophen enthalten ist, des Namens einer Philosophia naturalis werth hält, so wird man um so weniger anstehen können, der Kenntniß des Inhaltes der heiligen Schrift den Namen Theologia zuzugestehen; denn die heilige Schrift ist eine untrügliche Erkenntnißquelle, während umgekehrt die aristotelischen Bücher eine trügliche Erkenntnißquelle sind.[2]

Dem zufolge hätte also die theologische Erkenntniß insofern auf den Namen eines Habitus scientialis Anspruch, als vermöge desselben das in der heiligen Schrift Enthaltene gewußt wird. Diese Auffassung des scientifischen Charakters der theologischen Erkenntniß erscheint einem Aureolus[3] völlig ungenügend; durch sie werde die theologische Scienz auf eine und dieselbe Stufe mit einer aus den Fabelbüchern der Poeten gezogenen Scienz gestellt. Nicht der Buchstabe der Bibel, sondern Gott, der in der Bibel sich selbst offenbart, also Gott sub ratione Deitatis, sei das Object der theologischen Erkenntniß. Nach Durand kann Gott in keiner anderen Weise Subject der Theologie sein, als sofern er Subject der Articuli fidei ist; er ist aber

---

[1] Prolog. qu. 1, n. 49.

[2] Philosophiæ naturalis non est scire, quid Aristoteles vel alii philosophi senserunt, sed quid habeat veritas rerum; unde ubi deviat mens Aristotelis a veritate rerum, non est scientia, scire quid Aristoteles senserit, sed potius error. Sed vere theologia dicitur scire eorum mentem, qui sacrum canonem Spiritu Sancto inspirante tradiderunt, quia intellectus eorum nunquam deviavit a veritate rerum. L. c., n. 6.

[3] Sentt. Prolog., p. 9.

Subject derselben nicht schlechthin,[1] sondern nur mit Bezug auf unser Heil, auf dessen Gedanken alle Articuli fidei zurückzuführen sind.[2] Und wie der Heilsgedanke allen Articulis fidei zu Grunde liegt, so haben auch alle aus ihnen abgeleiteten Folgerungen auf unser Heil Bezug.[3] Die Theologie ist eben eine durchaus praktische Erkenntniß. Die in ihr enthaltenen speculativen Elemente dienen nur dem Zwecke der Verständigung in der declarativen und defensiven Darlegung des Inhaltes der theologischen Wahrheiten. Man kann also beziehungsweise der Theologie wol auch einen speculativen Charakter vindiciren; daß aber durch die beigezogenen speculativen Elemente, die doch nur dem natürlichen Vernunftdenken angehören, der innere Wahrheitsgehalt der übernatürlichen Glaubenswahrheit nicht aufgeschlossen wird, ist schon oben bemerkt worden. Durand anerkennt somit das speculative Element der Theologie nur dem Namen nach; es bedeutet ihm die mit der declarativen Darlegung des Inhaltes der Glaubenswahrheiten nothwendig verbundenen theoretischen Denkfunctionen. Er kann das speculative Element der Theologie

[1] Deus non est subjectum in fide articulorum sub illa ratione, sub qua multa possunt probari de ipso demonstrative et scientifice; alioquin inveniretur aliquis articulus fidei qui posset viatori demonstrari. Sed de Deo sub ratione absoluta, qua Deus est, possunt multa probari demonstrative et scientifice, v. g. quod Deus est unus, quod Deus est intellectualis et similia; ergo Deus sub ratione absoluta non est subjectum in fide articulorum, sed sub aliqua ratione determinata. Prolog., qu. 5, n. 16.

[2] Ratio Salvatoris principaliter in fide intenditur. Nunquam enim fuit fides, nec in statu innocentiæ, nec post lapsum, quin explicite fuerit de Salvatore; non sic autem est de aliis. Item hæc ratio continet alias fundamentaliter et implicite, scil. esse incarnatum, passum, resurrexisse, ascendisse in cœlum, venturum ad judicium, quibus explicatur, qualiter Deus salutem nostram operatus est. Et ipse articulus Trinitatis continetur implicite in ratione Salvatoris propter determinationem personæ salvantis nos meritorie, quæ est principale objectum complexæ salutis. L. c, n. 17.

[3] Magis sto in hoc, quod nullius scientiæ est deducere aliquid speculativum ex articulo, quia talis deductio in nullo aut modicum perficiet intellectum; practice autem multa deducuntur ex articulis, utpote quod humiliter est vivendum exemplo Christi, qui semetipsum exinanivit formam servi accipiens, multo imo quantumcunque gravia sustinenda sunt pro salute exemplo Christi, qui passus est pro nobis, relinquens nobis exemplum. Et simili modo ex aliis articulis multa deducuntur, quæ si modicum et quasi in nullo perficiant intellectum quoad cognitionem, mirabiliter tamen promovent affectum et bonam operationem. L. c., n. 21.

sachlich selbst nicht in jenem eingeschränkten Sinne gelten lassen, in welchem Aureolus und Baconthorp es gelten lassen, weil ihm das intellective Erkennen nicht Erkennen in einem von der erkennenden Potenz unterschiedenen natürlichen oder übernatürlichen Lichte, sondern der Intellect selbst nur das auf das Object fallende Licht ist. Der Intellect kann sonach am Objecte nicht mehr wahrnehmen, als sich ihm in der factischen Wirklichkeit desselben unmittelbar und mittelbar darbietet. Object des zeitlichen Menschenintellectes ist eben nur das Wirkliche als solches; seine Erkenntniß reicht nicht weiter, als die unmittelbare oder mittelbare geistige Apprehension des Wirklichen reicht. Als Gegenstand einer wenigstens mittelbaren geistigen Apprehension gilt Durand die menschliche Seele als reines Formwesen, dessen Gedanke ihm den Stützpunkt zur geistigen Erfassung der über der Menschenseele erhabenen geistigen Realitäten darbietet, daher er trotz seines grundsätzlichen Empirismus das Gebiet der natürlichen Erkenntniß nicht auf die sinnefällige Wirklichkeit beschränkt, sondern eine das Übersinnliche als solches betreffende Vernunfterkenntniß zugesteht. Er bekundet in seiner Anerkennung der Seele als reinen Formwesens seine Abkunft aus der Thomistenschule, gegen deren speculative Anschauungen er sich aber durch seine Verwerfung der Annahme eines Intellectus agens grundsätzlich abschließt. Er weiß von keinem dem Intellecte concreirten Lichte, da der Intellect selbst nur Leuchtkraft ist; daher kann nach seinem Dafürhalten auch von keiner natürlichen oder übernatürlichen Steigerung des nicht vorhandenen concreirten Lichtes die Rede sein. Er hält es demzufolge nicht für gerechtfertigt, irgend einen Meister der katholischen Schulwissenschaft wegen einer angeblichen höheren Erleuchtung solcher Art vor allen anderen zu empfehlen, oder förmlich als Lehrer aufzudringen, was der Pflege der kirchlichen Wissenschaft nur zum Schaden gereichen könnte.[1] Diese Worte sind unzweideutig auf die Thomistenschule gemünzt, welcher er zur Last legt, daß sie ihrem Meister eine Auctorität beilege, welche die altkirchlichen Lehrer für sich in Anspruch

[1] Compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab iis, quæ determinatus doctor scripsit, est talem doctorem præferre sacris doctoribus, præcludere viam inquisitioni veritatis et præstare impedimentum sciendi et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter. Sentt. Præfat.

zu nehmen Bedenken trugen.[1] Diese selbst gelten ihm eigentlich oder doch hauptsächlich nur als Zeugen der kirchlichen Lehrtradition; als solche müssen sie höher stehen als alle nachfolgenden Lehrer, aber ein Eindringen in den dem zeitlichen Menschenintellecte verhüllten Wesensgehalt der kirchlichen Heilswahrheit darf auch bei ihnen nicht gesucht werden.[2] Durand glaubt also im Interesse eines möglichst sicheren und besonnenen Vorgehens einem unspeculativen kirchlichen Positivismus das Wort reden zu müssen; in diesem wiederscheinen wol hie und da die Lichter einer höheren geistigen Auffassung, werden aber möglichst zurückgedrängt durch die grundsätzliche Beschränkung des Intellectes auf das Gebiet der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit. Diese ist zunächst doch nur die sinnliche Wirklichkeit; Durand hebt nachdrücklich hervor, daß der menschliche Intellect zufolge seiner thatsächlich gegebenen Beschaffenheit Gott und die geistigen Substanzen nur durch Vermittelung der körperlichen Creaturen auf natürlichem Wege zu erkennen vermöge, daß sonach der vom irdischen Leibe gelöste Intellect in Bezug

---

[1] Quis enim nisi temerarius existens audeat dicere, quod magis sit acquiescendum auctoritati cujuscunque doctoris, quam auctoritati sanctorum doctorum s. scripturæ Augustini, Gregorii, Ambrosii et Hieronymi, quos celebritate condigna sancta ecclesia Romana sublimavit? Et tamen Augustinus inter doctores celeberrimus dicit de se ipso 3. de Trin. circa principium: Noli meis literis quasi scripturis canonicis inservire; sed in illis et quod non credebas, cum inveneris, incunctanter crede; in istis autem, quod certum non habebas, nisi certum intellexeris, noli firmum retinere. Et ad Vincentium Victorem libro secundo: Negare non possum . . . . multa esse in opusculis meis, quæ possunt justo judicio et nulla temeritate culpari. Ibid.

[2] Duplex est notitia credibilium: Una, qua assentimus simpliciter eis propter auctoritatem dicentis, et hoc est per fidem, quam habent omnes fideles. Alia est, qua quidem majores possunt alios instruere et persuadere ea quæ sunt fidei et aliqualiter declarare et defendere; quam notitiam potest quis habere vel a Deo per infusionem, vel ab alio per doctrinam, vel a seipso per exercitium studii, et hanc notitiam vocat beatus Augustinus (Trin. XIV, c. 1) scientiam vel sapientiam. Hoc etiam vocatur lumen ab eodem, quo lumine articuli intelliguntur non simpliciter, ita ut sint evidentes intellectui nostro, modo quo alii ponunt, sed quia habetur de eis quædam altior notitia quam per solam fidem, quæ notitia est fidei declarativa et aliqualiter persuasiva. Et hoc lumine sunt illuminati majores, qui habent fidem docere et defendere; nec oportet eos esse illuminatos aliquo lumine, in quo articuli fidei sunt intellecti vel sciti, ut alii ponunt, quia ad ea, quæ sunt fidei, non potest adduci cogens ratio, ne tollat meritum fidei. Prolog. qu. 2, n. 20.

auf seinen natürlichen Modus agendi eine Immutation erfahren müsse, um Gott unmittelbar schauen zu können.[1] Bei Aureolus und Baconthorp ist umgekehrt die für den zeitlichen Menschenintellect bestehende Nothwendigkeit, die Erkenntniß Gottes durch die sinnliche Wirklichkeit vermittelt werden zu lassen, nur eine Folge der Verbindung des menschlichen Intellectes mit der sinnlichen Leiblichkeit. Allerdings lassen sie zufolge ihres christlich-supranaturalen Standpunktes die jenseitige selige Anschauung durch das Lumen gloriæ vermittelt werden, während Durand seinerseits ein solches Lumen nicht für nöthig hält,[2] da Gott sub ratione entis dem Intellecte gleich jedem anderen von ihm appercipirten Objecte bei unmittelbarer Berührung mit demselben kennbar sein muß.[3] Aus dem Gesagten erhellt zugleich auch hinlänglich, in welcher Weise Durand das in den Anschauungen des Aureolus und Baconthorp vorschlagende intuitive und illuministische Moment von sich fern zu halten sucht. Der von jenen beiden so hoch gehaltene Averroes bietet ihm gar keine Anknüpfungspunkte dar; Durand steht in der Beurtheilung desselben auf dem Standpunkte eines Thomas und Duns Scotus, und erwähnt ihn nur sehr selten, was um so weniger überraschen darf, da selbst Aristoteles, als dessen

---

[1] 4 dist. 49, qu. 2, n. 24 et 29.

[2] Potest sic argui: Quod essentia divina sit præsens intellectui nostro in ratione objecti, quæ prius non erat ei sic præsens, oportet quod hoc sit vel ex mutatione sui vel ex mutatione intellectus. Non ex mutatione sui, quia ipsa est omnino immutabilis; nec ex mutatione intellectus per aliquod receptum, quod est species vel lumen, quia speciem negant, lumen autem ponitur ut dispositio patriæ, ipsi autem dicunt, quod talis potest communicari intellectui habenti solas dispositiones viæ. Oportet ergo, quod per hoc solum mutatur intellectus, quia mutatur ordo naturalis, quem habet in intelligendo, secundum quem non cognoscit Deum ex creaturis. L. c., n. 24.

[3] Nihil cadens sub formali ratione objecti excedit proportionem potentiæ per se, licet possit excedere per accidens .... quod satis innuit Philosophus in quodam simili, quum dicit, quod si senex haberet oculum juvenis, videret utique sicut et juvenis. Igitur excessus objecti supra potentiam non potest esse causa cognitionis confusæ et obscuræ, nisi per accidens, vel ratione organi ut in potentiis sensitivis, vel ratione modi cognoscendi, ut in potentia intellectiva, quæ non cognoscit naturaliter Deum vel substantias separatas nisi per creaturas corporales, quæ sunt inferioris gradus nec perfecte possunt repræsentare eum; omnis enim potentia habet proportionem cum omni eo, quod cadit sub ratione sui subjecti. Deus autem cadit sub ratione entis, quæ est formalis ratio objecti intellectus. L. c., n. 29.

Ausleger jene beiden den Averroes ehrten, in Durand's Augen nur ein sehr bedingtes Ansehen behauptet. Der Werth der aristotelischen Philosophie bemißt sich ihm nach dem Werthe der speculativen Vermittelung der ihrer Natur durchaus auf praktische Ziele abzweckenden theologischen Erkenntniß; er kann dem zufolge nur ein sehr bedingter sein, und dies um so mehr, da die aristotelische Philosophie selbst für die Zwecke jener speculativen Vermittelung nicht vollkommen ausreicht. Durand steht wol noch innerhalb des Bereiches der peripatetischen Denkschulung; aber eben nur als Schulungsmittel der natürlichen Denkvernunft läßt er die aristotelische Philosophie gelten. Sie gilt ihm in dieser Hinsicht als unentbehrlich, in ihren Ergebnissen aber in sehr relativem Sinne als haltbar. Nicht Führerin, sondern bloß Orientirungsmittel der natürlichen Denkvernunft darf und soll sie sein.

Occam berührt sich mit Durand's Anschauungen über den allgemeinen Charakter der Theologie darin, daß er dem Zeitmenschen nur eine abstractive Gotteserkenntniß zugesteht, und die numerische Einheit des Habitus theologicus, wenigstens sofern dieser nicht Glaubenshabitus ist, in Abrede stellt. Durand[1] faßt den Habitus theologicus unter einen dreifachen Gesichtspunkt, als Habitus fidei, als Habitus declarativus et defensivus, als Habitus practicæ deductionis ex articulis fidei. Der erste und dritte Habitus unterscheiden sich vom zweiten durch ihr Subject, welches der Actus meritorius ist, während der zweite Habitus Gott sub ratione Salvatoris zum Subjecte hat. Der erste Habitus unterscheidet sich von den beiden anderen dadurch, daß er Habitus infusus ist, während der zweite und dritte Habitus acquisiti sind. Der erste und dritte Habitus, welche gemeinsam den Actus meritorius zum Subjecte haben, unterscheiden sich von einander durch die Verschiedenheit ihrer Erkenntnißmedien; das Erkenntnißmedium des ersten Habitus ist die göttliche Auctorität, das Medium des dritten Habitus die Persuasio humana. Der zweite und dritte Habitus unterscheiden sich von einander dadurch, daß der Habitus declarativus et defensivus die Articulos fidei zu Conclusionen hat, während dieselben im Habitus practicæ deductionis die Stelle von Principien oder Ausgangspunkten der Deduction vertreten. Occam tritt dieser decentralisirenden Auffassung der theologischen Erkenntniß insofern entgegen, als er die numerische Einheit

[1] Prolog. qq. 4 et 5.

der Theologie, soweit diese die Fides infusa in sich schließt, festhält.[1] Er unterscheidet zwischen einem unmittelbaren und mittelbaren Objecte der Fides infusa;[2] als unmittelbares Object derselben läßt sich eine Notitia complexa nehmen, welche als Prämisse oder Principium potentiale alle speciellen Glaubensartikel involvirt: Omne revelatum a Deo est verum. Die Fides infusa reicht aber für sich allein nicht aus, die Actus credendi in Bezug auf die einzelnen Articulos fidei zu veranlassen; solche Acte werden erst durch die Fides acquisita ermöglichet, welche somit in Verbindung mit dem entsprechenden Actus fidei infusæ die unmittelbare Partialursache der Glaubensacte in Bezug auf die einzelnen Glaubensartikel ist. Die einzelnen Actus credendi, welche sich auf besondere Glaubensartikel beziehen, sind specifisch von einander unterschieden; dasselbe gilt somit auch von den aus diesen Actus erwachsenen besonderen Habitus. Jeder dieser Habitus constituirt eine besondere Scienz; die hiemit gegebene Vielheit der Scienzen würde selbst für den Fall nicht aufgehoben, daß alle Glaubensartikel ein gemeinsames Subject hätten, weil die Vielheit der Scienzen zunächst schon mit der Vielheit der Aussagen von dem Einen Subjecte gegeben ist. Sie haben aber nicht einmal ein gemeinsames Subject. Man kann nicht so schlechthin sagen, daß Gott sub ratione Deitatis Subject der Theologie sei. Versteht man unter Subject dasjenige, quod supponit, so ist Gott sub ratione Deitatis überhaupt nicht Subject der Theologia viatorum.[3] Nimmt man das Subject als dasjenige, pro quo supponitur, so ist Gott nur für einen Theil der Theologie Subject; für andere Theile derselben ist es eine der drei göttlichen Personen, für wieder einen anderen Theil die Creatur. Die Meinung des Duns Scotus, daß Gott gemeinhin Subject der Theologie sub ratione Deitatis sei, läßt sich in einem allgemeinen minder bestimmten Sinne behaupten,[4] nicht aber wenn der Begriff des

[1] Sentt. Prolog., qu. 8.

[2] 3 dist. 8.

[3] Subjectum isto modo dictum est terminus conclusionis. Sed Deus non est terminus conclusionis, quia illud est terminus conclusionis, quod immediate terminat actum intelligendi, vel est actus intelligendi; sed Deus in se non immediate terminat actum intelligendi, sed mediante aliquo conceptu sibi proprio, nec est conceptus. Ergo ille conceptus, non Deus erit subjectum theologiæ nostræ. Prolog., c. 8.

[4] Opinio quod Deus sub ratione deitatis est subjectum theologiæ, potest verificari intelligendo subjectum illud, pro quo supponitur et quod est primum

Subjectum primum im strengen Sinne verstanden wird.[1] Wenn Scotus seine Ansicht damit begründet, daß in dem sub ratione Deitatis gefaßten Gottesgedanken alle theologischen Wahrheiten virtuell enthalten seien, so ist diese Begründung nicht nur an sich unrichtig,[2] sondern beruht auch auf einer unrichtigen Vorstellung vom Subjecte einer Scienz. Denn es liegt nicht im Begriffe des Subjectes, virtuell eine Notitia passionis[3] oder Passio selbst zu enthalten.[4]

---

aliqua primitate. Nam inter omnia pro quo subjecta propositionum theologicarum possunt supponere, ipse Deus habet aliquam primitatem. Respectu creaturarum est primum primitate naturæ et causalitatis, respectu etiam personarum est aliquo modo primum. Ibid.

[1] Non est subjectum primum cujuslibet partis theologiæ, quia non illius partis, in qua prædicantur passiones vel prædicata de Patre vel Filio vel Spiritu Sancto, vel de creatura. Ibid.

[2] Universaliter nunquam notitia unius rei extra incomplexa est causa sufficiens etiam cum intellectu respectu primæ notitiæ incomplexæ alterius rei. Declaratur per experientiam, quam quilibet experitur in se, quia quantumcunque cognoscat intuitive et perfecte aliquam rem, nunquam per hoc cognoscit aliam rem, nisi præhabeat notitiam alterius rei; v. c. si cognoscam ista inferiora et nunquam vidissem corpora superiora, nullam notitiam haberem de sole et luna et stellis et hujusmodi corporibus. Et ratio est, quia omnis notitia abstractiva alicujus rei in se vel notitia simplex propria alicujus rei naturaliter loquendo præsupponit notitiam intuitivam ejusdem rei; sed notitia intuitiva alicujus rei nunquam potest haberi naturaliter nisi vel mediate vel immediate ab illa re, ergo nec notitia abstractiva ejusdem rei, et per consequens nulla. Ibid.

[3] Non minus virtualiter nec minus perfecte continet causa efficiens effectum suum quam subjectum suam passionem; sed non obstante tali continentia notitia causæ non continet virtualiter notitiam sui effectus; ergo non obstante, quod subjectum contineret passionem suam, notitia subjecti non continet notitiam passionis suæ. Ibid.

[4] Subjectum non semper includit virtualiter ipsam passionem. Quia, si sic, hoc non est nisi quia causat aliquam rem realiter distinctam sibi inhærentum, vel quia causat conceptum istius rei. Non potest dici secundo modo, quia nunquam potest causare conceptum rei nisi causet et notitiam rei; sed non est causa notitiæ, ergo nec conceptus. Nec potest dici primo modo, quia sæpe passiones illæ non sunt res absolutæ realiter distinctæ secundum istos, quia creativum, verum, bonum et hujusmodi sunt passiones aliquorum, et tamen non sunt res ab eis distinctæ. Præterea aliquando passio importat aliquid perfectius subjecto, sicut esse in potentia ad formam, quæ est perfectior ipsa materia; sed perfectio isto modo non continetur in ipso perfectiori; tunc enim notitia imperfectioris contineret virtualiter notitiam perfectionis secundum illos. Ibid.

Aus dem Gesagten erklärt sich hinlänglich, wie Occam, ohne die Einheit der theologischen Scienz schlechthin zu leugnen,[1] doch nur eine aggregative Einheit derselben zugeben will; verhalte es sich doch auch mit der Scientia metaphysicalis nicht anders.[2] Überhaupt könne man die Theologie nur in uneigentlichem Sinne als Scienz gelten lassen;[3] denn obschon die Credibilia an sich Object einer evidenten Erkenntniß sein können, so sind sie es in ihrer Mehrheit doch nicht für uns Zeitmenschen. Daß sie aber auch für uns Gegenstand eines wirklichen Wissens seien, erhellt daraus, weil ein Ungläubiger mit Ausnahme des Actus credendi alle Acte, welche in Bezug auf die Objecte des Glaubensbewußtseins im Denken des Gläubigen und des Theologen vor sich gehen, mit diesen gemeinhaben kann.[4] Der Unterschied zwischen denselben und dem Ungläubigen besteht darin, daß das Wissen des letzteren nicht die Bedeutung einer Fides acquisita hat, wie beim Gläubigen, oder einer Mehrung des Habitus fidei acquisitæ, wie beim Theologen. Auf Grund dessen weist Occam die von Aureolus vertretene Auffassung des Habitus theologicus als eines Habitus ultra fidem ab; denn der theologische Habitus scientialis ist im Ungläubigen nicht auf Grund der Fides, sondern absque fide vorhanden. Auch findet es Occam ungerechtfertiget, jenen Habitus declarativus, von welchem Aureolus spricht, als Habitus sapientialis zu bezeichnen; denn er kann ein irrthümlicher und der wissenschaftlichen Einsicht entbehrender Habitus sein. Den Vergleich des Habitus declarativus et defensivus mit der Metaphysik könne man zugeben; nur beweise derselbe nichts für den angeblichen Habitus sapientialis des theologischen Wissens,[5] der nur dann zuzugestehen wäre, wenn die Theologie

---

[1] Concedo, quod est stare ad unum primum, et illud primum est scientia unius conclusionis primæ, vel unus habitus inclinans ad actum scien di conclusionem primam propter principia priora . . . . Habitus theologiæ includit multos habitus, et inter illos est aliquis primus, quicunque sit ille. Ibid.

[2] Scientia metaphysicalis est una unitate aggregationis. Si dicitur, quod tunc deficerent nobis multæ metaphysicæ et multæ naturales scientiæ, concedo, quia cuilibet pro statu isto deficiunt multæ scientiæ partiales. Ibid.

[3] Prolog., qu. 7.

[4] Omnem notitiam actualem tam complexam quam incomplexam præter solam fidem, quam potest habere fidelis, potest habere infidelis. L. c.

[5] Metaphysica potest accipi vel pro notitia multorum ordinatorum, vel pro notitia immediate inclinante ad aliquid complexum. Et primo modo

eine evidente Vertheidigung und Bekräftigung der theologischen Sätze darzubieten vermöchte. Eben deshalb kann aber auch die Theologie nicht Wissenschaft in eigentlichem Sinne sein.[1]

Aureolus und Baconthorp vertreten den Begriff der theologischen Erkenntniß als eines Habitus sapientialis in Verbindung mit dem Festhalten am vollkommenen Einheitscharakter der theologischen Wissenschaft. Der Unterschied zwischen beiden ist nur dieser, daß Baconthorp den Einheitscharakter der Theologie direct aus dem Sapientialcharakter derselben ableitet,[2] während er bei Aureolus zunächst als eine Consequenz des Habitus scientialis der Theologie als eines vom Habitus fidei unterschiedenen Charakters erscheint.[3] Baconthorp beweist den Sapientialcharakter der Theologie daraus, daß sie ein vom ausschließlich speculativen und ausschließlich praktischen Habitus specifisch verschiedener dritter Habitus ist, der jene beiden in höherer Einheit umfaßt und in sich schließt; ferner daraus, daß sie in höherer Einheit den Habitus intellectus und den Habitus scientiæ als ein von beiden specifisch verschiedener dritter Habitus umfaßt. Occam vermag der von Baconthorp angenommenen Verschmelzung des speculativen und praktischen Habitus in der Theologie zu einem davon specifisch verschiedenen Habitus dritter Art seine Zustimmung nicht zu schenken; ihm ist die Theologie ein Complex von Sätzen und

dico, quod non quælibet pars metaphysicæ est sapientia, quia respondere rationibus sophisticis non est formaliter sapientia. Ibid. — Sapientis est, de quolibet habere demonstrationem, ergo sapientia est vera demonstratio vel notitia demonstrationis. Prolog., qu. 8.

[1] Nihil scitur evidenter, ad cujus assensum requiritur fides, quia habitus inclinans ad notitiam evidentem non plus dependet a fide, quam e converso; sed secundum omnes sanctos et omnes opinantes contrarium sine fide nullus potest assentire veritatibus credibilibus, ergo respectu illarum non est scientia proprie dicta. Prolog., qu. 7.

[2] Prolog. qu. 4, art. 5, subart. 1, § 1 und art. 5, subart. 4.

[3] Theologia est unus habitus. Ille namque habitus est unus, qui habet uniformem modum et rationis unius in sumendo principia et in deducendo conclusiones et qui habet connexionem secundum post et latus. Sed habitus theologicus est hujusmodi; sumit namque pro principiis omnia, quæ possunt opitulari ad fidem et adminiculari, et uno modo inducit videlicet ad declarandum et nullatenus ad causandum adhæsionem aliquam, et in omnibus est connexus, vel post assumendo, ut ubi declarat quosdam articulos ex declarationibus aliorum, vel secundum latus, ut ubi declarat plures articulos disparate. Ergo habitus theologicus est omnino unus numeraliter et specifice in uno intellectu. Prolog., p. 51.

Erkenntnissen, die theils speculativen, theils praktischen Inhaltes sind.[1] Den Weisheitscharakter spricht er der Theologie nicht ab, läßt ihn aber nicht in jenem Sinne gelten, als ob in der Theologie Intellect und Scienz zur höheren Einheit verschmolzen wären, sondern nur wegen der Dignität des Objectes der Theologie.[2] Durch letzteres erscheint ihm aber der Charakter der Theologie als Sapienz weit besser gewahrt, als durch das Bestehen auf einer formellen Durchbildung, welche die Theologie gerade wegen der die natürliche Vernunft übersteigenden Sublimität ihres Inhaltes nicht haben kann, während umgekehrt ein vom menschlichen Verstande vollkommen beherrschtes Gebiet theoretischen oder praktischen Wissens den Sapientialcharakter haben kann. Dies ist aber eben nicht Weisheit im strengen Sinne des Wortes,[3] sondern blos in jenem weiteren Sinne, in welchem jede Demonstratio propter quid Weisheit heißt.[4]

---

[1] Theologia non est una notitia vel scientia, sed habet vel continet plures notitias realiter distinctas, quarum aliquæ sunt practicæ simpliciter et aliquæ speculativæ . . . . Tales sicut istæ sunt speculativæ: Deus creat mundum, Deus est trinus et unus, Pater generat, de quibus non potest esse nisi notitia speculativa. Et aliquæ veritates sunt practicæ, sicut: Deus est diligendus ex toto corde; Sabbatum est sanctificandum; orandum est pro loco et tempore et hujus modi. Prolog., qu. 12.

[2] L. c., qu. 8.

[3] Sapientia dupliciter accipitur, stricte et large. Primo modo non est nisi respectu nobilissimorum, propter quod dicit Philosophus 6 Ethic., quoniam est sapientia et scientia et intellectus honorabilissimorum natura. Et sic loquitur Philosophus de sapientia 1 Metaph. Secundo modo accipitur pro omni habitu respectu principiorum et conclusionum sequentium ex illis; et isto modo sapientia invenitur etiam in artibus mechanicis, propter quod dicit Philosophus: Sapientia in artibus certissimis. Ibid.

[4] Non omnis demonstrationis est sapientia, sed omnis demonstrationis propter quid est sapientia large accepta. Unde in nulla arte sciens quia dicitur sapiens, sed sciens propter quid. Ibid.

Drittes Capitel.

Die Psychologie und Erkenntnißlehre der nachscotistischen Scholastik.

Der Pariser Bischof Tempier hatte a. 1276 eine Reihe von Propositionen aus dem Gebiete der Anthropologie, Psychologie und Erkenntnißlehre censurirt,[1] welche an der Pariser Universität nicht weiter mehr gelehrt werden durften. Sie entstammten der Philosophie der Araber, namentlich jener des Avicenna und Averroes, und bezogen sich, letzteren betreffend, auf die allzu lose Einigung der Anima intellectiva mit der sinnlichen Leiblichkeit, Evacuirung oder völlige Beseitigung des Charakters der Anima intellectiva als Substanzialform des Menschenwesens, Behauptung der Ewigkeit der Substanz der Menschenseele oder des Intellectus agens, natürliche Vermöglichkeit der Menschenseele zur Anschauung der göttlichen Wesenheit, unbedingte Determination des menschlichen Willensvermögens durch die Intellection oder durch ein naturnothwendiges Begehren u. s. w.

Die Verurtheilung averroistischer Sätze hatte nicht zu verhindern vermocht, daß man im Franciscanerorden fortfuhr, die ursprüngliche Theologie des Ordens, die entschieden den Mystikern des 12. Jahrhunderts zugewendet war, mit Hilfe der averroistischen Philosophie zu beleuchten, welche den mystisch-ekstatischen Neigungen eines ascetischen Spiritualismus in ganz besonderem Grade entgegenzukommen schien. Da nun einmal Aristoteles zum Meister der Schule geworden war, so glaubten die Vertreter der mystisch-ascetischen Lehrrichtung in Averroes den richtigen Interpreten der aristotelischen Doctrin gefunden zu haben. Der anthropologische Dualismus, auf welchen jene Lehrrichtung sich stützte, war vom Anfange her Doctrin der Schule gewesen; für ihn war auch Duns Scotus eingetreten, dessen Individualismus

[1] Siehe Argentrée Collect. judic. (Paris 1728 fol.) I, p. 192: Errores de anima et intellectu (30 Artikel), p. 194: Errores de voluntate sive libero arbitrio (21 Artikel), p. 195: Errores de conjuncto (5 Artikel).

und empiristischem Intellectualismus der alle geistige Selbstheit aufhebende pseudospeculative Realismus eines Averroes entschieden widerstrebte. Die Art und Weise, in welcher Aureolus sich zur Declaration des Viennenser Concils über die intellective Seele als Wesensform des Leibes verhält, gibt zu erkennen, daß dieselbe auf ihn den Eindruck überraschender Neuheit machte,[1] und daß er sich ihr nur aus Ehrfurcht vor der Auctorität der Kirche fügte; er will aber wenigstens in Betreff des menschlichen Seelenwesens an sich und abgesehen von der Beziehung desselben auf den Leib von der averroistischen Auffassung nicht ablassen, soweit diese vernunftgemäß sich rechtfertigen läßt und als nothwendig erweist. Anknüpfend an den Satz des Duns Scotus, daß wie alles Geschaffene, auch die geschaffenen Geistwesen aus Form und Materie zusammengesetzt sein müssen, findet er[2] den richtigen Lehrausdruck dieser Wahrheit in dem Satze des Averroes, daß wie die himmlischen Intelligenzen, so auch die intellective Menschenseele aus zwei Wesenheiten zusammengesetzt sei, welche sich als Potenz und Actus zu einander verhalten: Intellectus possibilis und Intellectus agens. Allerdings stehe in gewisser Hinsicht Avicenna der christlichen Anschauung vom Wesen der Seele näher,[3] wenn er den Intellectus potentialis als signirte und individuirte Wesensform des Leibes fasse, während Averroes denselben als eine für sich seiende Wesenheit vom Leibe abtrenne und zusammt dem Intellectus, welchen auch Avicenna außerhalb das individuirte Menschensein verlege, in eine Wesenheit coalesciren lasse. Aus eben diesem Grunde aber könne Averroes zusammt dem Intellectus potentialis auch den Intellectus agens in seiner Weise zur Wesensform des Menschen werden lassen, während bei Avicenna der Intellectus agens schlechthin außerhalb des Menschen verbleibt. Im übrigen gibt Aureolus zu, daß die Art und Weise, in welcher Averroes den Intellect mit dem menschlichen Sinnenindividuum in Verbindung treten läßt, es zu keiner wahrhaften Wesenseinheit des Intellectes mit der sinnlichen Individualität kommen lasse; der Grund hievon liege darin, daß Averroes den menschlichen

---

[1] Vgl. über seinen Versuch, die entgegengesetzte Auffassungsweise als die herkömmliche nachzuweisen, unsere Abhandlung über den „Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters" (Wien 1881), S. 16, Anm. 1.

[2] 2 dist. 3, qu. 1, art. 3.

[3] 2 dist. 17, art. 1.

Intellect nicht als individuirten Intellect, sondern als einen in allen Menschen numerisch dieselbigen ansehe. Aureolus kann sich nicht davon überzeugen, daß diese Behauptung als nothwendige Consequenz aus dem averroistischen Denksysteme sich ergebe; die von Averroes für die Unitas intellectus humani angeführten Gründe müßten, wofern sie zutreffend und denknothwendig wären, auch von den geistigen Bewegern der Himmelssphären gelten, deren jeder doch nach Averroes eine von allen anderen Bewegern unterschiedene selbstige Intelligenz ist. Der Grund, aus welchem Aureolus den Averroes gegen sich selbst retten will,[1] ist kein anderer als dieser, daß der von Averroes vertretene Gedanke der Zusammengesetztheit des menschlichen Intellectes aus Materie und Form gewahrt bleibe. Eben dieser Gedanke ist es aber andererseits, der es ihm so schwer macht, die Idee der menschlichen Seele als Wesensform des Leibes in dem vom Viennenser Concil declarirten Sinne als eine philosophisch streng erweisbare Wahrheit anzuerkennen. Daß die Seele Wesensform des Leibes ist, sei wol bisher von keinem Philosophen, auch nicht von Averroes geleugnet worden; letzterer habe bloß bestritten, daß die menschliche Seele gleich anderen natürlichen Formen ausschließlich Actuation und Termination der leiblichen Materie sei. Es sei in der That schwierig, sich den Modus vorstellig zu machen, welchem gemäß die intellective Seele mit dem materiellen Leibe ein Unum constituiren solle; wenn man schon eine wahrhafte Einigung beider zuzugestehen habe, so scheint es doch, daß diese keine solche sein könne, durch welche ein Fortbestehen der intellectiven Seele und des materiellen Leibes als differenter Naturen aufgehoben würde. Das Concil verlangt aber, daß beide in jenem Sinne, wie Stoff und Form des Wachses, ein Unum bilden; auf die rationale Erweisung der Wirklichkeit eines solchen Verhältnisses von Seele und Leib müsse verzichtet werden, die philosophische Vernunft habe sich auf die Erhärtung einer bloßen Möglichkeit desselben zu beschränken. Die Denkmöglichkeit des im Sinne der Concilsentscheidung gedachten Verhältnisses von Seele und Leib im Menschen schließt nun freilich die Denknothwendigkeit der dualistischen Auffassungsweise aus, und Aureolus nimmt nicht Anstand, die Denknothwendigkeit der sogenannten philosophischen, d. i. aristotelisch-averroistischen Auffassungsweise wirklich in Abrede zu stellen. Daraus

[1] Vgl. meine Abhandlung: „Der Averroismus u. s. w.", S. 18 ff.

folgt aber nur, daß die Philosophie oder das demonstrative Vernunftwissen des auf die natürliche Erfahrung gestützten menschlichen Intellectes in weit engere Grenzen gewiesen sei, als in der Schule Alberts d. Gr. angenommen und in der thomistischen Theologie vorausgesetzt wird. Damit soll indeß nicht der menschlichen Vernunftgewißheit Abbruch gethan werden; Aureolus kennt außer der demonstrativen Vernunftgewißheit der peripatetischen Philosophie auch eine Gewißheit der erleuchteten theologischen Vernunft, welche letztere nicht etwa mit dem von der Theologie vorausgesetzten Glaubensbewußtsein zusammenfällt, sondern den Inhalt desselben im geheimnißvollen Lichte der göttlichen Wahrheit versteht.[1] Wenn wir Aureolus' Methaphysik und Theologie unter den gemeinsamen Charakter einer Weisheitslehre stellen[2] und die Theologie als Complement der Metaphysik auffassen sehen,[3] so ist wol kaum zu verkennen, daß ihm die Theologie das höhere Vernunftwissen jener höheren Wahrheiten zu suppliren hat, welche der aristotelische Weltverstand nicht sicher zu stellen vermag. Dieses vom aristotelischen Weltverstande nicht zu erringende Vernunftwissen setzt einen angeborenen Vernunftsinn voraus, dessen Existenz Aureolus dunkel ahnt, ohne den Begriff desselben zu erfassen, daher er auf die Idee einer mystischen Erleuchtung zurückgreift. Soweit dieselbe gemeinmenschlicher Natur ist, kann sie auch heidnischen Philosophen nicht gefehlt haben; sie waren aber zufolge ihrer Unbekanntschaft mit der christlichen Wahrheit nicht gegen die Gefahr von Irrungen geschützt, und konnten nicht zum vollen Verständniß der philosophischen Wahrheit durchdringen. Ein solcher Mangel an Verständniß ist es, wenn Aristoteles und Averroes an einer actuellen Wesensdualität des Menschen festhalten, während dieselbe von der erleuchteten christlichen Vernunft als eine nur potentielle

---

[1] Habitus theologicus habet vere rationem sapientiæ virtutis intellectualis, de qua Aristoteles 6 Ethic., et est illud lumen et intelligentia, de qua Sancti faciunt mentionem, et ad quam conantur pervenire suis diputationibus et tractatibus, quos componunt. Sentt. Prolog., p. 15.

[2] Philosophus sapientiam definit, quod est scientia, intellectus et nobilissimorum notitia. L. c. p. 16.

[3] Habitus ex theologiæ studio acquisitus . . . . est intelligibilis virtus, qui sapientia nuncupatur, non quidem sapientia, qua scientia fit, sed quæ est intellectus, lumen, intelligentia nobilissimorum juxta definitionem quam ponit Philosophus, et attestationem Moysis Deut. 4, 6. Ibid.

erkannt wird; freilich aber wird die Möglichkeit einer Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe zu einem Räthsel für die natürliche Vernunft, während die theologische oder erleuchtete christliche Vernunft um Gründe für die Möglichkeit einer Seinsfortdauer der leiblos gewordenen Seele nicht verlegen ist. Wenn im Altarssacramente die sinnlichen Accidenzen von ihrem natürlichen Träger losgetrennt beharren können, so wird in Gottes Macht auch die vom Leibe getrennte Seele als seiende beharren können, obschon sie im Sinne des Viennenser Concils nur als Actuation des Leibes zu fassen ist. Freilich gestaltet sich in dieser Auffassung die Seelenfortdauer zu einem göttlichen Machtwunder, was von Aureolus auch ganz unverholen ausgesprochen wird.[1]

Baconthorp nimmt gegen seinen Vorgänger Aureolus auf dem Gebiete der Psychologie insoferne Stellung, als er zu zeigen sucht, daß die Wesenszweiheit im Menschen, welche Aureolus als eine durch das Viennenser Concil corrigirte Lehre des Aristoteles und der Philosophen insgemein hinstellt, nicht Lehre des Aristoteles sei, woraus weiterhin folgt, daß Averroes in diesem Punkte nicht als der richtige Ausleger des Aristoteles gelten könne. Während nämlich Aristoteles lehrt, daß Leib und Seele ein dem Unum von Potenz und Actus entsprechendes, somit wahrhaftes Unum bilden,[2] will Averroes den Intellect unter anderem auch deshalb nicht als Wesensform der Individuen gelten lassen, weil nach seiner Annahme die Substanzialform der Individuen nur ein Körper oder eine körperliche Kraft sein kann; daraus ergibt sich als Consequenz seine Lehre von der numerischen Einheit des Intellectes aller Menschen — eine Lehre, die freilich von Averroes nur problematisch hingestellt wurde als ein Versuch zur relativen Beseitigung der Schwierigkeit, wie das seiner Natur nach abgezogene Allgemeine in der concreten Besonderheit Platz sollte finden können. Baconthorp nimmt also ebensowenig als Aureolus die Lehre de unitate intellectus für ein absolut feststehendes Resultat der averroistischen Philosophie, sondern schreibt ihr nur einen hypothetischen Charakter zu, unterscheidet sich aber von Aureolus dadurch, daß er sie nicht für eine gleichsam nur aus Inconsequenz festgehaltene

---

[1] 2 dist. 16, art. 2.

[2] Baconthorp's genauere Nachweisungen hierüber in meiner Abhandlung über den „Averroismus u. s. w.", S. 60 f.

Meinung, sondern als eine mit der Gesammtanschauung des Averroes in Einklang stehende Ansicht betrachtet. Wenn er nun deßungeachtet in anderer Hinsicht von Averroes sich beeinflussen läßt und damit dem Aureolus selbst auf anthropologischem Gebiete als relativer Averroist zur Seite tritt, so hat dies seinen Grund darin, daß er für den von Aureolus abgewiesenen anthropologischen Dualismus als theologische Wahrheit eintritt, und denselben durch die averroistische Lehre von den der Materie immanenten Formen der Dinge begründet;[1] nur soll die Zweiheit der Naturen im Menschen nicht als Wesenszweiheit verstanden werden. Darin beruhe eben der Irrthum des Aureolus, der in diesem Punkte auch die katholische Tradition mißverstand, wenn er meinte, daß sie für einen Wesensdualismus im Menschen einstehe.[2] Die christlichen Lehrer, welche Aureolus citirt, waren eben so wenig als Aristoteles der Meinung, daß die intellective Seele in ihrem Zusammensein mit dem Leibe eine per se subsistirende Substanz sei, so daß sie den Leib nicht zum Subjectum hätte; ihre Ansicht ist vielmehr, daß die Seele nicht auf gleiche Linie mit den aus der Materie educirten Formen zu stellen sei, so daß sie von ihrem materiellen Subjectum abgetrennt gar nicht zu bestehen vermöchte. Die Seelenunsterblichkeit ist demnach eine natürliche Vernunftwahrheit, welche sich aus der specifischen Beschaffenheit der Seele als intellectiver Wesensform des Leibes ergibt. Denn obschon wirklich und wahrhaft

---

[1] Vgl. m. Abhandl. „Averroismus u. s. w." S. 69.

[2] Dicit, quod hæc fuit sententia multorum Sanctorum et maxime Athanasii in Symbolo, ubi dicit, quod sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo etc.; et subdit, in quo est similitudo: Unus non confusione substantiæ sed unitate personæ. Item allegat ad hoc Eustatium Ethic. VI, 9, Damasc. Orth. Fid. III, 3, Rich. a. S. Vict. Trin. III, 4. 10, Mag. Sentt. III, dist. 2 et modernos doctores. Die altchristlichen Lehrer würden jedoch von Aureolus nicht richtig aufgefaßt: Vult enim Athanasius quod anima rationalis et caro non ita confundantur ad invicem, sicut aliæ formæ, quia tunc anima separari non posset et per se esse extra carnem; non negat tamen, quin confundantur ad invicem constituendo unum aliquid per essentiam. Primus intellectus sufficit sibi ad persuadendum, quod duæ naturæ natæ per se esse possunt esse unus Christus per aliqualem similitudinem, quia anima rationalis et caro, quæ frequenter separantur per mortem et per se existunt, pro tunc faciunt unum hominem. Ex quo patet, quod primam confusionem negat, non secundam. Per idem patet ad alios Sanctos. Quodlibet. I, qu. 1, art. 1, §§ 1 et 2.

Form des Leibes, ist sie doch nach ihrem immateriellen intellectiven Sein nicht darauf angewiesen, mittelst des Körpers zu wirken, hat sonach ein vom Bestande desselben unabhängiges Sein. Das wirkliche Vorhandensein einer derartigen Wesensform ist natürlich Erfahrungsthatsache, die sich aber als etwas durch den Weltzusammenhang rational Gefordertes erweisen läßt.[1] So steht die Psychologie auf dem Grunde der Kosmologie, und hat an der rationalen Evidenz derselben Antheil, nur daß, wie das Weltdasein im Allgemeinen, so im Besonderen das Dasein der Anima intellectiva aus einem unmittelbaren göttlichen Schöpferacte erklärt werden muß, ohne dessen Voraussetzung das eigenthümliche Wesen der Menschenseele sich nicht erklären ließe. Denn sie stellt eine Vereinigung zweier verschiedener Arten von Formen dar; die Vegetativa und Sensitiva sind aus dem Zeugungsstoffe educirt und ihre Thätigkeiten durch das Zusammensein mit dem durch sie formirten Stoffe bedingt, während die Intellectiva ihrer Natur nach nichts aus dem Stoffe Educirtes sein kann, somit durch Creation entstanden sein muß. Daß der Intellect dem Menschen als Wesensform eigen, ergibt sich als denknothwendige Folgerung aus der durch unser unmittelbares Selbstbewußtsein bezeugten Thatsache, daß die intellective Thätigkeit unsere selbsteigene Thätigkeit sei; liegt das Princip der intellectiven Thätigkeit in uns selbst, so muß der Intellect Wesensform des Menschen sein. Baconthorp hat nichts dawider, daß man sich die intellective Seele aus Potenz und Actus zusammengesetzt denkt: nur verwahrt er sich dagegen, daß man Potenz und Actus als zwei verschiedene Realitäten nehme, wie von Seite des Aureolus geschieht, der eben deshalb die Subjectirung der menschlichen Intellectivseele im Leibe nicht philosophisch zu begreifen vermöge, und das aus Potenz und Actus wie aus Materie und Form zusammengesetzte Sein der Seele im Leibe als ein besonderes, lediglich in sich selbst subjectirendes Sein ansehen zu wollen scheine. Aus diesem Grunde ließ

[1] Philosophi concedent quamdam formam omnino per se operantem, sicut Intelligentiam, et quamdam omnino esse principium operandi cum alio et ut quo tantum, ut formam eductam de potentia materiæ; sed inter duo extrema habere medium non videtur repugnare sic: Si est motum tantum et movens tantum, non repugnat dare movens motum, ut arguit Philosophus 12 Metaph., text. 35; ergo non videtur inconveniens formam aliquam esse principium operandi ut quo et cum alio, et ut principium quod ut per se ens. Quodlibet. I, qu. 1, art. 3.

er auch nur eine unvollkommene Einigung des Intellectivprincipes im Menschen mit der Sensitiva und Vegetativa zu, während Baconthorp beide virtuell in die Intellectiva aufgenommen und mit derselben identificirt werden läßt. Deshalb hat es für Baconthorp keine Schwierigkeit, die intellective Seele wahrhaft als Forma corporis anzuerkennen, obschon er mit Aureolus der menschlichen Körperlichkeit als solcher eine von der informirenden Seele unterschiedene selbsteigene Form beilegt. Freilich ist der Bestand der mit der Intellectiva vereinigten Sensitiva und Vegetativa durch das Zusammensein der Seele mit dem Leibe bedingt; bei der Lösung der Verbindung beider gehen die Sensitiva und Vegetativa zu Grunde. Scheint in diesem Punkte Baconthorp mit Aureolus übereinzustimmen, so tritt in Bezug auf die Anima separata wieder dieser Unterschied zwischen beiden hervor, daß Aureolus, welcher das Gedächtniß mit Averroes als bloß sinnliche Potenz faßt, der Anima separata das Vermögen einer unmittelbaren Apperception der Sinnendinge beilegt, während Baconthorp ein intellectives Gedächtniß der Seele anerkennt, und mittelst desselben in der Seele die Intellectionen der im Leben dieser Zeit sinnlich appercipirten Dinge erhalten werden läßt. Der Intellectus possibilis ist bei Baconthorp wesentlich intellectives Gedächtniß, und behält als solches das appercipirte sinnliche Object in derjenigen Beschaffenheit zurück, in welcher er es in sich recipirt hat, nämlich secundum intentionem universalem, nicht secundum intentionem singularem, nach welcher es vom sinnlichen Vorstellungsvermögen gefaßt wird. Es ist demzufolge auch nicht nöthig, daß der Intellectus agens, wie Aureolus will, auf den Intellectus possibilis einwirke, damit die vom letzteren recipirte singuläre Intention in den Bereich der Allgemeinheit emporgehoben werde; sie ist im Intellecte einfach nur als universale Intention vorhanden, und die Aufgabe des Intellectus agens könne nur diese sein, dem Intellectus possibilis, dem Geistesauge des Menschen, das nöthige Licht zur Apperception des in den Bereich der intellectiven Wahrnehmung tretenden Objectes zu verschaffen. Einig ist Baconthorp mit Aureolus in Verwerfung der Species impressæ, aus welchen nach Thomas die Allgemeinbegriffe herausgezogen werden, oder mittelst welcher nach Scotus das Hineinsehen in das geistige Wesen der Dinge ermöglicht werden sollte; das zu appercipirende Wirkliche präsentirt sich dem Sinne sowol als auch dem Intellecte durch sich selbst. Während jedoch Aureolus als Conceptualist die existirenden Dinge

als solche ausschließlich unter den Charakter der Singularität stellt, und die Allgemeingedanken derselben sich nach der intellectiven Reception ihrer Existenzen und Eigenschaften im Intellecte verwirklichen läßt, existirt nach Baconthorp das Universale bereits in den Dingen selbst, und wird von der menschlichen Seele im Lichte des Intellectus agens in den Dingen geschaut, daher die Aufgabe des Intellectus agens nicht, wie Aureolus meine, diese sei, im Intellectus possibilis den Allgemeinbegriff des Objectes zu erzeugen; denn dieses ist bereits in der Sinnesvorstellung ein Intelligibile, braucht also nicht erst durch den Intellectus agens dazu gemacht zu werden. Damit hängt Baconthorp's vorerwähnte Verwerfung der Unterscheidung zwischen Intellectus agens und Intellectus possibilis als zweier einander integrirender Componenten des Seelenwesens zusammen. Zugleich aber tritt in erkenntnißtheoretischer Beziehung ein entschiedenes Überwiegen der intellectiven Intuition über die logistische Denkthätigkeit hervor, mittelst deren Aureolus die Intellection der Dinge sich vollziehen läßt. Damit steht auch eine schärfere Betonung des theologischen Positivismus in Verbindung, welcher dem Baconthorp durch die Auffassung der Theologie von Seite des Aureolus verwischt zu werden scheint. Aureolus theilt mit Duns Scotus die Überzeugung, daß das Seiende als solches das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject sei; Baconthorp ist damit nicht einverstanden, weil daraus folgen würde, daß wir Gott nicht bloß soweit er aus den Creaturen erkennbar ist, sondern schlechthin erkennen würden, während nach Baconthorp eine Gotteserkenntniß, die über den Bereich der aus der sichtbaren Welt zu gewinnenden hinausreicht, nur aus der heiligen Schrift geschöpft werden kann.[1]

Baconthorp scheint sich der thomistischen Auffassung der menschlichen Seele als reinen Formwesens zu nähern, wenn er die von Aureolus angenommene Zusammensetzung des Seelenwesens aus zwei

[1] Sicut intellectus noster et philosophorum in naturali cognitione non potest in ens transscendens, ut est omnino absolute acceptum, quia tunc posset in ens sub omni ratione et ita in ens, ut est commune creaturæ et Deo in se viso, imo solum potest in ens, ut est commune creaturæ et Deo, ut potest convinci ex creaturis: sic intellectus theologi viatoris non potest in Deum absolute consideratum, quia tunc posset in Deum, ut in se ipso visum, sed potest in cognitionem Dei solum secundum quod est cognoscibilis in sacra Scriptura. Sentt. Prolog., qu. 3, art. 2, § 1.

wie Actus und Potenz oder Form und Stoff einander integrirenden Bestandtheilen verwirft. Aber die menschliche Seele kann ihm nicht Gestaltungsprincip des Menschenwesens in dem von Thomas gelehrten Sinne sein, da er der sinnlichen Stofflichkeit des Leibes eine von der Seele unterschiedene besondere Wesensform zuerkennt. Näher steht seine Auffassungsweise des Seelenwesens jener Heinrich's von Gent, welcher gleichfalls dem Menschenkörper eine besondere Wesensform zuerkennt, und mit Baconthorp und Aureolus in erkenntnißtheoretischer Beziehung die Annahme von Species impressæ verwirft; [1] Baconthorp betont indeß das Universale in re entschiedener als Heinrich, so daß es bei ihm nicht, wie bei Heinrich (und Aureolus) des Intellectus agens zur Actuirung des Intellectivgehaltes der dem Intellectus possibilis sich vernehmlich machenden sinnlichen Vorstellung bedarf. Daraus folgt jedoch, daß bei Baconthorp die intellective Seele der äußeren Gegenständlichkeit gegenüber sich noch receptiver verhalten müsse, als bei Heinrich der Fall ist; an die Stelle der verborgenen Erleuchtung durch das göttliche Wahrheitslicht, welche das Allgemeine im Besonderen sehen macht, tritt ein unmittelbares Vernehmen des in der sinnlichen Besonderheit dargestellten Allgemeinen. Demzufolge darf es auch nicht überraschen, daß er den Charakter der Seele als reinen einfachen Formwesens nicht sonderlich urgirt; es scheint vielmehr, daß die Seele an der Zusammengesetztheit der das Allgemeine darstellenden Sonderdinge in irgend einer Weise theilhaben müsse, nur daß hiebei jede der Immaterialität des Seelenwesens widerstreitende Vorstellungsweise fern zu halten ist. In der That spricht Baconthorp von einer virtuellen Zusammengesetztheit der intellectiven menschlichen Seele, sofern dieselbe virtuell auch eine sensitive und vegetative Vermöglichkeit in sich schließt, [2] und zwar so, daß diese Vermöglichkeiten sich ganz in der Weise bethätigen, als ob sie von der intellectiven Seele gesonderte Realitäten wären. Da die Thätigkeiten der Sensitiva auf die individuirenden Besonderheiten des Einzeldinges gehen, während der Intellect auf den im Einzeldinge dargestellten Allgemeingedanken gerichtet ist, so bildet die virtuelle Composition der intellectiven Menschenseele das reale Correlat zu der im individuirten Sinnendinge sich darstellenden Repräsentation des Allgemeingedankens. Der Allgemeingedanke ist

[1] Vgl. meine Abhandlung über Heinrich v. Gent. S. 31.

[2] 2 dist. 17, qu. 1, art. 3, § 3.

aber Baconthorp nichts anderes, als der göttliche Gedanke des besonderen Dinges, die göttlichen Ideen nichts anderes als die Creaturen, sofern sie von Gott erkannt sind. Demnach neutralisirt sich bei ihm der Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem in der Weise, daß jedes geschaffene Ding gleich sehr unter diesen Gegensatz fällt, die intellective Seele nicht minder als die Körperdinge; der thomistische Gedanke von der universellen Natur der intellectiven Menschenseele im Gegensatze zur Particularität der sinnlichen Sonderdinge tritt da ganz zurück. Der auszeichnende Vorzug der intellectiven Menschenseele besteht einzig darin, daß sie, des Leibes ledig, unmittelbar die ewigen Gedanken Gottes schaut oder die Dinge in Gott sieht, während sich ihr dieselben in der irdischen Zeitlichkeit nur von Seite ihrer empirischen Wirklichkeit darstellen. Die thomistische Idee der intellectiven Menschenseele als reinen Formwesens ist somit bei Baconthorp völlig bei Seite gesetzt, sie hat als speculative Idee für ihn keinen Werth. Er verwirft die von Thomas vorgenommene Unterscheidung zwischen Essenz und esse der geistigen Wesenheiten,[1] um ihr die Unterscheidung zwischen Potenz und Actus zu substituiren, läßt also an die Stelle der Wesentlichkeit, nach deren Graden sich bei Thomas die Creaturen unterscheiden, den allen Creaturen gemeinsamen Charakter der Factibilität treten, wobei er sich nur dagegen verwahrt, daß das potentielle Sein der geistigen Creaturen mit der Materia prima der Körperdinge identificirt werde.

Bestimmt und entschieden tritt der aus der Dominicanerschule hervorgegangene Durand für die Seele als reines Formwesen ein.[2] Wäre die Seele aus Form und Materie zusammengesetzt, so wären im Menschenwesen zwei Materien vorhanden, eine Materie der Seele und eine Materie der Körpers.[3] Diese beiden Materien müßten entweder gleicher oder verschiedener Art sein. Von zwei Materien verschiedener Art kann keine Rede sein, wo nur Ein Bildungsprincip vorhanden ist. Sollten zwei Materien derselben Art vorhanden sein, so müßten entweder beide unmittelbar von der Seelenform, oder die Körpermaterie von der mit ihrer Wesensform verbundenen Seelen-

---

[1] 3 dist. 10, qu. 1, art. 7.

[2] 1 dist. 8, pars 2, qu. 2.

[3] Vgl. über das Verhalten des Aureolus zu diesem Argumente meine Abhandlung: „Averroismus u. s. w." S. 7 f.

materie informirt werden. Letzteres ist undenkbar, da dasjenige, was nicht Actus, sondern an sich reine Potenz ist, kein Informativprincip sein kann. Eben so wenig aber ist denkbar, daß beide Materien von der Seelenform informirt würden. So wenig nämlich zwei Formen derselben Art, sei es unmittelbar oder nach einem gewissen Ordnungsverhältniß, in demselben Theile der Materie vorhanden sein können, eben so wenig können zwei Materien, sei es unmittelbar oder in einem gewissen Ordnungsverhältniß, derselben Form eingeordnet sein. Zwei Materien derselben Art unterliegen denselben Dispositionen; demzufolge müßte, wenn im Tode die körperliche Materie sich von der Seele trennt, auch die Seelenmaterie von der Seelenform sich trennen, somit die Seele selbst sich auflösen. Zwei mit einander vereinigte Materien derselben Art wären durch nichts von einander unterschieden, und könnten andererseits, weil nur per accidens unterschieden, nicht derselben Art sein. Endlich würde die Annahme zweier Materien derselben Art im Menschen auch auf zwei Seelen im Einen Menschen hinführen.

Durand besteht nicht bloß auf dem reinen ungemischten Formcharakter der Menschenseele, sondern schreitet bis zum äußersten Grade der Simplification des Menschenwesens vor.[1] Als Wesensform des Leibes ist die Seele unmittelbar durch sich selbst Princip der vegetativen Thätigkeiten; sie ist die unmittelbare Bildnerin des Leibes, sie verleiht dem Körper in seiner Ganzheit und in jedem einzelnen seiner besonderen Theile das Vollkommensein. Demzufolge kann von einer vom Seelenwesen unterschiedenen Wesensform des Leibes als Körper keine Rede sein. So sehr ist die Seele ihren Begriffen nach Formprincip des Leibes, daß diese ihre Bedeutung unmittelbar mit ihrem Wesensbegriffe zusammenfällt, während umgekehrt die sensitiven und intellectiven Kräfte als etwas von der Essenz der Seele Unterschiedenes genommen werden müssen. Dies lautet nun durchgreifend verschieden von den dualistischen Theorien, welche wir vorhin Aureolus und Baconthorp entwickeln hörten; denn diese sind Beide darin einig, daß sie das Wesen der Seele in die Intellectivität derselben verlegen, und die Vegetationskraft als etwas zum Wesen der Seele Hinzukommendes ansehen. Nur in Bezug auf die sensitiven Seelenkräfte hat eine relative Übereinstimmung Durand's mit Baconthorp und Aureolus statt. Nach

[1] 1 dist. 3, pars 2, qu. 2.

Aureolus sind die sensitiven Apprehensivkräfte der Seele nicht Potenzen der Seele für sich allein, auch nicht einmal schlechtweg Potenzen des Menschenwesens als Compositum aus Seele und Leib; sie sind im Compositum humanum nur insofern vorhanden, als der menschliche Leib eine mittlere Proportion der Gegensätze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trockenen darstellt. Diese Ausgleichungen somatischer Qualitäten sind Folge und Resultat der Anpassung des organischen Leibes für die Functionen der intellectiven Seele, und haben zu ermöglichen, daß die sinnliche Wirklichkeit dem menschlichen Intellecte vernehmbar werden könne. Sie gehören als complexionale Formen wesentlich der sinnlichen Leiblichkeit an; die mit ihnen und in ihnen gegebenen apprehensiven Vermöglichkeiten bleiben in der vom Leibe geschiedenen Seele nicht einmal virtualiter oder causaliter zurück. Auch Durand lehrt, daß in der vom Leibe getrennten Seele die sensitiven Vermöglichkeiten schlechthin nicht mehr vorhanden seien, aber nicht deshalb, als ob sie bloß complexionale Formen des Leibes wären, sondern weil die Sensationen Acte des Compositum aus Leib und Seele seien, so daß weder der Leib für sich allein, noch auch die Seele für sich allein, welche beide nur Partialursachen der Sensation sind, sondern beide in ihrem Zusammensein die Eine volle Ursache des Sensationsactes sind. Baconthorp läßt die vor Infusion der Anima intellectiva im Leibesgebilde vorhandene Vegetativa und Sensitiva mit der Intellectiva sich identificiren, und bezeichnet die Sensation als einen Act unmittelbar des Seelenwesens selbst, welches jedoch sein Sensationsvermögen nur auf Grund und unter Vermittelung einer bestimmten Affection und Disposition des körperlichen Sensationsorgans bethätigen kann.[1] Mit dem Leibestode aber vollzieht sich die Abtrennung der durch übernatürliche Causalität geschaffenen Intellectiva von der auf dem Wege der natürlichen Zeugung entstandenen Sensitiva und Vegetativa, welche beide mit dem corruptiblen Leibe zu Grunde gehen.[2]

---

[1] Licet potentiæ sensitivæ sint ipsa essentia animæ, tamen requirunt aliquam passionem vel dispositionem in organis, quibus mediantibus agunt suas operationes; puta sicut potentia tangendi requirit determinatam proportionem qualitatum tangibilium, ita potentia visiva determinatam proportionem qualitatum lucidarum, ut probat Commentator de sensu et sensato in oculo. 2 dist. 37, qu. 1, art. 3, § 1.

[2] Vegetativa et sensitiva non generantur generatione, qua inducitur intellectiva, sed præfuerunt et remanent actu et non corrumpuntur in adventu

Baconthorp stimmt mit Durand in der Anerkennung der Theilbarkeit der Thierseelen überein; die Frage, ob auch die menschliche Anima sensitiva theilbar sei, hat für ihn keine praktische Bedeutung, da die menschliche Sensitiva mit der Intellectiva in Eine Substanz zusammenfließt. Infolge dessen ist sie mit der intellectiven Seele als tota in qualibet corporis parte gegenwärtig. Da bei Durand die Intellectiva selbst auch schon die Sensitiva ist, so bedarf es bei ihm gar keiner besonderen Erörterung darüber, ob die menschliche Seele als Sensitivprincip tota in qualibet corporis parte gegenwärtig sein könne; die Seelen der Thiere und Pflanzen aber gelten ihm als ausgedehnte corruptible Quanta, einige der Thierseelen und sämmtliche Pflanzenseelen überdies als theilbar. In der quantitativen Bestimmtheit des Menschenwesens, welche Baconthorp aus der sinnlichen Leiblichkeit des Menschenwesens ableitet und per æquipollentiam auch auf die intellective Seele als Wesensform des ausgedehnten und theilbaren Menschengebildes überträgt, erkennt Durand ein Resultat des Zusammenseins von Seele und Leib; weder die materielle Leiblichkeit als solche, und noch viel weniger die unsinnliche Wesensform des Leibes reichen für sich allein aus, die quantitative Bestimmtheit des Menschenwesens zu erklären. Die Materie für sich allein ist weder die nächste, noch auch nur die entfernte Ursache der quantitativen Bestimmtheit eines Seienden;[1] sie kann als reine Potenzialität zunächst nur die Substanzialform recipiren, und erst im Zusammenwirken mit dieser coefficirt sie die quantitative Bestimmtheit des aus ihr geformten Gebildes.

Ganz anders lauten in diesem Punkte die Äußerungen Occam's,[2] der neben der intellectiven Seele als unausgedehnter Form noch eine andere ausgedehnte Form im Menschen vorhanden sein läßt; und gesetzt — fügt Occam bei — es wäre eine solche andere Form nicht vorhanden, so läge es doch im Vermögen der intellectiven Seele, eine ausgedehnte Materie quantitativ zu informiren. Denn wie es ganz wol denkbar ist, daß die Materie unmittelbares Subject der Ausdehnung sei, so nicht minder, daß die Form Subject der Quantität sei. Vernunft und natürliche Erfahrung führen den Menschen nicht

intellectivæ; tamen vult articulus (Oxoniensis 16 in materiis materialibus) et fides, quod vegetativa et sensitiva corrumpantur corruptione, qua recedit intellectiva. 3 dist. 19, art. 5.

[1] 1 dist. 8, qu. 4, n. 16.

[2] Sentt. II, qu. 22.

weiter, als bis zur Erkenntniß und Annahme einer ausgedehnten Wesensform des Menschen;[1] dieser Wesensform würde man auch die den Menschen vom Thiere unterscheidenden Thätigkeiten und Affectionen zuzuschreiben sich gedrungen fühlen, wenn nicht der christliche Glaube lehrte, daß das Intellectivprincip als eine unausgedehnte ingenerable und incorruptible Form anzusehen sei. Wie diese Form eine Wesensform des Leibes, und ihre Intellectionsacte selbsteigene Acte des Menschen sein können, läßt sich nicht rational evident machen, und muß einfach als eine unser Fassungsvermögen übersteigende Wahrheit hingenommen werden. Da nun durch die Auctorität des kirchlichen Glaubens und Bekenntnisses das Vorhandensein einer unausgedehnten Intellectualform des Menschenwesens feststeht, Vernunft und Erfahrung aber auf eine ausgedehnte Wesensform des Menschengebildes hinweisen, so hat man im Menschen zwei Wesensformen anzunehmen, neben der Intellectivform eine Forma sensitiva. Das gleichzeitige Vorhandensein zweier Formen im Menschen bekundet sich thatsächlich durch die einander widerstreitenden Acte des sinnlichen und intellectiven Begehrens; und selbst, wenn beide Acte des Begehrens auf dasselbe Object gerichtet sind, ist doch die wesentliche Form beider Acte verschieden, indem das eine Begehren ein natürliches, das andere ein freigewolltes ist.[2] Die Annahme zweier Wesensformen im Menschenwesen hebt die Wesenseinheit nicht auf, indem das durch die niedere Form Gebildete zur höheren Form sich als Materie verhält.[3] Dies ist nun ganz derselbe anthropologische Dualismus, welchen wir oben bei Aureolus als den einer Berichtigung durch das kirchliche Glaubensbewußtsein bedürftigen Dualismus der philosophischen Vernunft kennen gelernt haben, nur daß ihn Occam gleich Baconthorp mit der dogmatischen Definition des Viennenser Concils vermitteln zu können glaubt. Freilich bemüht er sich nicht um jene Art der Vermittelung, welche Baconthorp anstrebt, da es für ihn zufolge seines empiristischen Skepticismus kein Interesse

[1] Quodlibet I, qu. 10.

[2] Sentt. IV, qu. 7.

[3] Posito, quod in composito sit tantum una forma substantialis, tunc dico quod illa immediate informat materiam sine omni dispositione accidentali prævia; si autem ponantur plures in homine, tunc est ibi una forma substantialis informans, et sic sunt diversæ materiæ in composito habentes plures formas, quia forma prior est materia respectu perfectioris, et alia forma posterior informans priorem immediate tanquam subjectum immediate receptivum. Idid.

hat, zu erweisen, daß der richtig verstandene Aristotelismus sich ganz gut mit der kirchlich dogmatischen Anschauung vom Wesen des Menschen vereinbaren lasse. Er unterscheidet sich ferner von Aureolus und Baconthorp wesentlich dadurch, daß er die Lehre von der Intellectiva als Wesensform des Menschengebildes lediglich als Glaubenssatz ansieht, und daher auch nicht einmal die von Aureolus angenommene relative Erweisbarkeit desselben zugibt, da er von einer Philosophie der christlich gebildeten Vernunft nichts weiß. Infolge dessen, daß er das metaphysische Wesen der Intellectiva für rational unerweisbar hält, trennt er die Sensitiva von der Intellectiva noch schärfer ab, als seine Vorgänger, und gibt nicht einmal zu, daß die Acte der sensitiven Potenzen Actus conjuncti seien; die sensitiven Potenzen müßten für diesen Fall — behauptet Occam — als Potenzen der Materia prima genommen werden, daher die Annahme von Actus conjuncti auf das gerade Gegentheil dessen führen würde, was durch diese Annahme sustentirt werden soll.[1] Die Verwerfung der Actiones

[1] Si dicas, quod actus potentiarum sunt actus conjuncti et compositi, sicut ipsæ potentiæ et actus intellectus et voluntatis non sunt, sed sunt immediate ipsius animæ intellectivæ, sicut ipsæ potentiæ: Contra, tunc potentiæ sensitivæ essent potentiæ materiæ primæ et non animæ intellectivæ. Probatur, quia semper subjectum accidentis est æque simplex sicut ipsum accidens, et hoc est verum secundum negantem formam totius in composito, qui ponit, quod in composito non est nisi materia et forma. Forma est altera pars, non forma totius, sicut ponit Joannes (Duns Scotus). Ipse enim ponit, quod subjectum immediatum accidentis est illa forma tertia compositi, et sic secundum eum non est æque simplex sicut ipsum accidens. Sed illi qui non ponunt talem formam tertiam, habent ponere, quod subjectum immediatum cujuscunque accidentis est ita simplex sicut ipsum accidens. Probatur istud, quia accipio accidens respectivum in composito, et quæro utrum illud accidens recipiat tantum, quia non est dare formam tertiam secundum te. Si tantum in una, puta in materia vel in forma substantiali, tunc habetur propositum, quia subjectum immediatum est æque simplex sicut accidens respectivum. Si autem in utraquæ, aut totum in utraque aut pars in una et pars in alia. Si primo modo, tunc idem accidens numero æque immediate recipitur in duobus subjectis numero distinctis, quod videtur falsum: et sic per potentiam Dei unum subjectum cum illo accidente potest destrui et aliud subjectum cum eodem accidente manere, et sic idem maneret post destructionem suam, quod est absurdum. Si secundo modo, adhuc habetur propositum, quia illa pars, quæ recipitur in una parte compositi, habet subjectum æque simplex sicut et ipsum accidens et alia similiter, et illud voco primum subjectum; et sic ad propositum sequitur, quod potentiæ sensitivæ recipiuntur immediate in materia prima, quia non in anima intellectiva per te. Ibid.

conjuncti ist speciell gegen Duns Scotus gerichtet, der trotz seines anthropologischen Dualismus die Einheit des menschlichen Seelenwesens aufrecht erhalten wollte, ja sogar strenger betonte als Thomas, der auf der substanziellen Einheit des Gesammtwesens des Menschen bestand.

Occam läßt die Acte der sensitiven Apprehension in keinerlei Sinne als Actiones conjuncti gelten, auch dann nicht, wenn als Conjunctum nicht das Compositum aus der Intellectivseele und dem durch dieselbe informirten sinnlich-leiblichen Gebilde, sondern dieses selbst als Compositum aus der Anima sensitiva und dem durch dieselbe informirten Körpergebilde verstanden würde.[1] Die sensitiven Potenzen sollen deshalb in diesem Compositum subjectiren, weil ihre Thätigkeiten mittelst desselben geübt werden; aber die Sehthätigkeit wird mittelst eines anderen Organes geübt, als die Function des Hörens. Wäre das Compositum als solches das vermittelnde Organ der Sehthätigkeit, so müßte auch der Blinde sehen können. Wollte man sagen, das Compositum in Verbindung mit irgendwelchen Accidenzen sei Subject der sensitiven Potenzen, so wäre dagegen zu erinnern, daß ein Accidens per se nur Ein Subjectum per se haben könne; dem zufolge kann eine Potenz nicht in einem Compositum aus Substanz und Accidenzen subjectiren. Nach Occam's Dafürhalten hat man, wenn man unter Seelenpotenz das Elicitivprincip einer bestimmten sensitiven Seelenthätigkeit versteht, unmittelbar die Anima sensitiva selbst dafür zu nehmen; und wie diese nur Eine ist, so kann es auch an sich genommen nur Eine sensitive Potenz geben. Eine Mehrheit sensitiver Potenzen kann man nur insofern annehmen, als man unter Potenz ein unerläßliches Requisit einer bestimmten Sensitivthätigkeit versteht; die in diesem Sinne verstandenen Potenzen sind accidentelle Dispositionen als partielle Möglichkeitsursachen der Selbstbethätigung der Anima sensitiva, und können von dieser als absolute Accidenzen derselben unterschieden werden. Da die sensitive Seele als ausgedehntes Quantum theilbar ist, so läßt sie, obwol ihrem Wesen nach Eine, die Scheidung in Partialformen zu, die als Perfectionen der verschiedenen körperlichen Sensationsorgane zu fassen sind.[2] Bloß

[1] Sentt. II, qu. 26.

[2] Non obstante, quod in uno animali sit tantum una forma sensitiva, tamen hoc stat, quod potentiæ sensitivæ aliquo modo distinguuntur ab invicem sicut partes ejusdem formæ, quæ sunt partes ejusdem rationis; et ista distinctio

in der Potentia tactiva bekundet sich die Anima sensitiva als ungetheilte Vermöglichkeit, nur daß auch hier wieder die Selbstäußerung derselben von gewissen im Sinnenleibe gelegenen accidentellen Bedingungen abhängig ist.[1]

Obschon Occam kein Averroist ist, so stellt er doch den Averroes als Ausleger des Aristoteles hoch, und zeigt sich vom Einflusse des Averroismus sichtlich berührt. Was wir ihn oben über die Unerweisbarkeit der Anima intellectiva als Wesensform des menschlichen Leibes sagen hörten, ist zweifelsohne auf Rechnung jenes Einflusses zu setzen; wenn er weiter behauptet, daß zur Erklärung der cognoscitiven Functionen des Menschen auch eine ausgedehnte Wesensform ausreichen würde, so hat es den Anschein, als ob er dem Menschen an Erkenntnißfähigkeit kaum viel mehr zutheilen möchte, als dem Sinnenmenschen des Averroes zufolge der ihm eignenden Cogitativa zukommt. Nur läßt Occam die Thätigkeit, in welcher ihm die urtheilende Function die Hauptsache ist, bereits demjenigen immanent sein, was Averroes die Vis cogitativa nennt. Wenn Averroes den Unterschied der Cogitativa vom Intellecte darein setzt, daß die Cogitativa das Singuläre als solches, der Intellect das Allgemeine als solches zum Zwecke hat, so läßt Occam seinerseits die objective Realität der Allgemeinen als solchen überhaupt nicht gelten, sondern erkennt in demselben ein rein subjectives Gedankengebilde, daher schon aus diesem Grunde der Unterschied zwischen Cogitativa und Intellectus entfällt.

---

est realis, quia potest una pars formæ manere, quæ dicitur una potentia, et alia pars totaliter destrui, quæ dicitur alia potentia. Sicut si aliquis eruat oculos, tunc illa pars sensitivæ, quæ perficiebat pupillam oculi, corrumpitur et adhuc remanet illa pars formæ sensitivæ, quæ perficit organum auditus. Et ideo inter potentias est distinctio realis talis, qualis est inter partes ejusdem formæ, quæ faciunt per se unam formam, quomodo partes albedinis in una parte superficiei distinguuntur a partibus ejusdem albedinis in alia parte ejusdem superficiei. Ibid.

[1] Potentia tactiva est tota forma sensitiva, quia per quamlibet partem informatam forma sensitiva potest homo tangere qualitates primas, et hoc, nisi deficiat aliqua dispositio accidentalis necessario requisita pro humoribus, pro alimentis et pro motibus, ubi apparet, quod primo una pars amittit actum tangendi et postea alia pars, in quibus partibus est vere anima sensitiva, quæ non possunt sentire, quia dispositio accidentalis, quæ necessario ad actum sentiendi requiritur, deficit in illis et corrumpitur, non autem illa pars formæ sensitivæ. Ibid.

Weiter aber ist dem Occam das Cogitare als solches überhaupt nur als intellective Thätigkeit denkbar, ganz im Einklange mit seiner Behauptung, daß ein vom Sensationsprincip unterschiedenes Intellectivprincip nicht aus Gründen natürlicher Denknothwendigkeit, sondern bloß aus jenen des gläubigen Denkens festzuhalten sei. Völlig antiaverroistisch ist die Behauptung Occams,[1] daß ein Gedächtniß im eigentlichen Sinne des Wortes mit Sicherheit nur dem Intellecte, nicht aber der Sensitiva zugeschrieben werden könne. Er setzt nämlich Gedächtniß und Erinnerung in engste Beziehung zur seelischen Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung, welche nicht ohne ratiocinative Thätigkeit vor sich gehen kann. Allerdings ist nicht die Seele als solche, sondern nur das an und in ihr Vorkommende Gegenstand der Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung; aber die seelische Wahrnehmung bestimmter Thätigkeiten, z. B. des Sehens, Hörens u. s. w., ist, sofern sie ein Complexum zu ihrem Inhalte hat (z. B. intelligo, me nunc audire, videre hoc), ein intellectiver Act, daher auch die Rememoration einer solchen Thätigkeit ein intellectiver Act sein muß.

Bekanntlich hatte Averroes das Gedächtniß als eine ausschließlich sensitive Potenz gefaßt; die christlichen Theologen, welche an Averroes anknüpften, konnten diese Ansicht schon aus Rücksicht auf die augustinische Analogisirung der göttlichen Trinität durch den psychologischen Ternar Memoria, Intellectus, Voluntas, weiter aber auch im Hinblick auf die Zuständlichkeiten der vom Leibe abgeschiedenen Seele nicht gelten lassen. Sie waren indeß doch darin einig, das Gedächtniß zunächst als eine sensitive Potenz zu fassen und die Functionen des intellectiven Gedächtnisses durch jene der Sensitiva bedingt sein zu lassen. Nach Aureolus läßt Aristoteles das intellective Gedächtniß deshalb unerwähnt, weil die Intentio universalis, welche Gegenstand der intellectiven Erinnerung ist, vom Intellecte nur unter Beihilfe der sensitiven Potenzen gewonnen wird.[2] Aureolus unterscheidet im Thätigkeitsbereiche der Anima sensitiva zwischen apprehensiven und

[1] Sentt. IV, qu. 12.

[2] Si dicatur, quod Philosophus nullam mentionem facit de memoria intellectiva, dicendum, quod ratio hujus est, quia hujusmodi universale non fit, nisi cum adminiculo virtutum sensitivarum præsentantium intellectionem particularem, cujus est illud universale, secundum quod dicit Commentator in tract. de Mem. et Reminisc. 1 dist. 3, cap. 3, art. 2.

retentiven Thätigkeiten.[1] Apprehenſive Potenzen ſind jene der Sensatio exterior und Sensatio interior, retentive Potenzen die Imaginativa und die Memoria. Der Imaginativa kommt die Retentio formarum, der Memoria die Retentio comprehensionum zu; unter den Comprehenſionen ſind die von den appercipirten Dingen abgelösten Vorſtellungen zu verſtehen, deren Abſcheidung von den Formis, d. i. von den in der ſinnlichen Apprehenſion der Seele unmittelbar gegenwärtigen Objecten, ſich mittelſt der Cogitativa vollzieht. Der Cogitativa kommt es auch zu, die in der Imaginativa retinirten Formas, ſo wie die im Gedächtniß hinterlegten Comprehenſionen zu reſuscitiren. Durch dieſe ihre doppelte Function erwirkt ſie den ſeeliſchen Act der Recordation,[2] welcher ſich in der menſchlichen Seele zufolge des der menſchlichen Cogitativa eignenden Vermögens discurſiver Thätigkeit zum Acte der Remeniscenz ſteigert.[3] Da nun aber eben ſo gut, wie die Anima sensitiva die Formas und Intentiones formarum retinirt,[4] auch die Potentia intellectiva die Species universales apprehensi und die Species intellectionum illorum universalium zu retiniren vermag und das Vermögen der Zurückbeugung auf ihre Acte beſitzt, ſo kann auch dem Intellecte die Virtus recordationis nicht abgeſprochen

---

[1] 4 dist. 45, art. 3.

[2] Actus perfectæ recordationis . . . . . non est aliud, quam comprehensionem præparatam memoriæ copulare cum re comprehensa sive præparata ab imagine. Ibid.

[3] Operantur ad actum memorandi virtus imaginativa, quæ præsentat imaginem vel formam alicujus rei, et virtus memorativa, quæ præsentat intentionem illius formæ, videlicet comprehensionem per visum vel auditum vel imaginationem, quæ præcessit de illa re, et virtus cogitativa, quæ conjungit intentionem cum forma . . . . et siquidem fiat seriose et ordinate ac tenaciter, ita quod nec forma cecidit ab imaginatione, nec intentio a memoria, tunc appellatur directe memoria; si autem vel in forma vel in intentione facta est aliqua interruptio, sicut contingit aliquando, quod homo meminit se audivisse, et nescit quid, vel aliquando imaginative, et non recordatur se vidisse, vel si recordatur, nescit quando, tunc per investigationem et discursum cogitativa venit ad veram intentionem, et copulat illi formæ vel e converso, et ita actus appellatur reminiscentia, quæ solum est in hominibus rationalibus et discursivis. 1 dist. 3, cap. 3, art. 2. Vgl. auch meine Abhandlung: „Averroismus u. ſ. w.", S. 24, Anm. 3.

[4] Forma apellatur species rei comprehensæ per visum vel auditum vel aliam potentiam cogitativam (vgl. vor. Anm.), intentio vero species comprehensionis. Ibid.

werden,[1] deren Vorhandensein durch die thatsächliche Erfahrung bestätiget ist.[2] Auch Baconthorp besteht auf dem Vorhandensein eines intellectiven Gedächtnisses der Menschenseele, als dessen Halter er den Intellectus agens bezeichnet.[3] Die Action des letzteren nämlich beschränke sich nicht darauf, die appercipirten Dinge aus dem Bereiche des sinnlichen Vorstellens in's Esse actu intelligibile zu erheben, er habe vielmehr auch die Species rerum intelligibilium im Sein zu erhalten, der Sonne vergleichbar, welche sich nicht darauf beschränkt, ihr Licht auf die sinnlichen Objecte zu werfen, sondern dieselben durch die dauernde Immanenz des Lichtes im Diaphanum die Dinge sichtbar erhält. Daß die Philosophen das intellective Gedächtniß schlechthin sollten geleugnet haben, kann Baconthorp[4] nicht glauben. Nach seinem Dafürhalten haben Aristoteles und Averroes ein intellectives Gedächtniß nur insoweit, als es dem Intellecte als solchem und völlig unabhängig von der Phantasia zukommen sollte, in Abrede gestellt; unter der Phantasia sei aber im gegebenen Falle die in allen fünf Sensus interiores enthaltene, und zugleich als besonderes Vermögen über denselben stehende Sensitiva communis zu verstehen, welche in höherer Ordnung dem in allen fünf äußeren Sinnen enthaltenen und zugleich über denselben stehenden Sensus communis entspricht. Als jene fünf Sensus interiores, zu welchen die Phantasia als sechster hinzutritt, bezeichnet Baconthorp auf Algazel gestützt: Sensus communis, Imaginativa, Cogitativa, Aestimativa, Memoralis. Wie der Sensus communis aus dem Bereiche der Sensatio exterior in jenen der

---

[1] Eadem est potentia intellectiva, quæ et retinet speciem universalis, et speciem intellectionis universalis quæ præcessit, et quæ etiam copulat intellectionem, quæ præcessit cum universali comprehenso; et tunc recordatur homo, se alias intellexisse talem veritatem vel talem, vel demonstrasse scientifice aliquam conclusionem. Sic ergo accipiendo memoriam idem est, quod intellectus ista retinens et conservans et actum istum habens, nec est alia potentia. Ibid.

[2] Quod autem hujusmodi memoria sit in intellectu, patet, tum quia nulla vis sensitiva potest transire objective super actum intellectus, nunc autem constat, quod homines recordantur se intellexisse; tum quia nulla vis sensitiva transit super universale, homo autem recordatur universalia, et demonstrationes mathematicas et metaphysicas sola comprehensibiles intelligentia. Ibid.

[3] Sentt. Prolog., qu. 2, art. 1.

[4] Quodlibet. I, qu. 3, art. 1.

Sensatio interior überleitet, so die Phantasia aus dem Bereiche der Sensatio interior in jenen der intellectiven Thätigkeit; die Phantasia nimmt nach Algazel einen so hohen Rang ein und steht der intellectiven Thätigkeit so nahe, daß es vollkommen erklärlich scheint, wenn der Intellect sowol in der Intellection als auch in der Rememoration der intellectiven Acte von derselben abhängig gedacht wird. Dieß scheint vollkommen den von Aristoteles in seinem 3. Buche de Anima[1] entwickelten Anschauungen zu entsprechen. Denn er zeigt daselbst, daß zwar die Phantasia etwas vom Intellecte Verschiedenes, letzterer jedoch in seiner Thätigkeit von jener abhängig sei, so daß sie ohne dieselbe gar nicht vor sich gehen könne;[2] daneben äußert er sich über den habituellen Intellect in einer Weise, welche die Annahme eines intellectiven Gedächtnisses fast unabweislich involvirt.[3] Damit sind die maßgebenden Gesichtspunkte für die Auslegung jener Stellen gegeben, in welchen Aristoteles das Gedächtniß lediglich und ausschließlich in das Bereich der sensitiven Kräfte zu verweisen scheint.[4] Averroes bezeichnet wol in seinem Commentar zu den Büchern de Anima die Virtus rememorativa ausschließlich als eine sensitive Potenz, berichtiget aber diese Ansicht in seiner Schrift de Memoria et Reminiscentia, in welcher er die Vergegenwärtigung abwesender einst appercipirter Objecte dem Menschen als solchem zuschreibt, also auch dem Intellecte des Menschen einen bestimmten Antheil an dem

---

[1] Baconthorp citirt speciell Aristot. Anim. III, capp. 3 et 6 ff.

[2] Vgl. Aristot. Anim. III, p. 432. a, lin. 5 ff.: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηδὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. Loquitur generaliter — bemerkt hiezu Baconthorp (Quodlibet. I, qu. 3, art. 1) — de phantasia tanquam de una potentissima virtute virtualiter comprehendente apprehensiones omnes sensitivas, ad quem sensum loco omnium habet recurrere intellectus.

[3] Vgl. Aristot. Anim. III, p. 429. b, lin. 5 ff.: ὁ νοῦς .... ὅταν ἕκαστα γένηται ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν. Ecce sciens actu sic, quod per se ipsum potest operari cum voluerit — bemerkt Baconthorp hiezu l. c. — et non exspectare doctrinam ab alio vel inventionen a se, hoc est convertere se ad ea, quæ sunt in memoria, et considerare.

[4] Als solche Stellen führt Baconthorp an: Aristot. Anim. I, p. 408. b, lin. 24 ff.; III, p. 430. a, lin. 22 ff.

Acte der Rememoration zuerkennt.[1] Wie weit erstreckt sich dieser Antheil? Nach Thomas Aquinas[2] gehört bloß der Act der einstmals stattgehabten Intellection eines sinnlichen Objectes, nicht aber die rememorative Vergegenwärtigung dieses Objectes dem intellectiven Gedächtnisse an. Bacouthorp findet dieß im Widerspruche mit den Äußerungen des Aristoteles, nach dessen Worten die Erinnerung sich zum Vergangenen verhält, wie die Hoffnung zum Zukünftigen,[3] welches letztere ein Object rein intelligibler Natur sein kann; Aristoteles betont ferner ausdrücklich, es sei mit der Rememoration stets der Gedanke jenes Hoc, das früher Object des Sehens, Hörens oder Verstehens gewesen, verbunden.[4] Weiter macht Aristoteles die Fähigkeit der Rememoration von der Leichtigkeit der Reception und Retention abhängig, findet aber die Hindernisse der einen wie der anderen in der psychisch-physischen Complexion,[5] daher die actuelle Befähigung zu beiden ihre Wurzel wol im Intellecte haben muß.[6] Aristoteles spricht

[1] Commentator libro de mem. et reminisc. a principio præmittit, quod rememoratio non est nisi illius, quod præsciebatur in præterito . . . Rememoratio enim est reversio in præsenti intentionis comprehensæ in præterito; sed talis investigatio et inquisitio et repræsentatio post absentiam rerum est propria homini. Probat: Sicut actio virtutis memorativæ est facere præsentare intentionem rei imaginatæ post ejus absentiam, et judicare ipsam esse illam intentionem, quam ante sensit et imaginabatur; sed judicare, quod illa intentio est illius imaginati, est in homine in intellectu, ut dicit, quod judicat in eo secundum affirmationem et negationem; ergo memorari convenit homini secundum intellectum. Quodlibet. I, qu. 3, art. 2.

[2] 1 qu. 79, art. 6 ad 2um.

[3] Vgl. Aristot. Mem. et Reminisc., p. 449. b, lin. 26 ff.: τοῦ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη . . . . ἀλλα τοῦ μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη. Aliquis potest sperare — bemerkt Bacouthorp hiezu — vel opinari actu elicito de re pure intelligibili, puta opinatur et sperat, quod addiscet, quod triangulus habet tres; ergo postquam didicit, quod triangulus habet tres, potest non solum illud memoriter retinere, sed et actu exercito memorari. Quodlibet. I, qu. 3, art. 2.

[4] Vgl. Aristot. l. c., lin. 18 ff.: ὅταν ἄνευ τῶν ἐνεργειῶν ἔχῃ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται τὰς τοῦ τριγώνου ὅτι δύο ὀρθαῖς ἴσαι, τὸ μὲν ὅτι ἔμαθεν ἢ ἐθεώρησεν, τὸ δὲ ὅτι ἤκουσεν ἢ εἶδεν ἢ ὅ τι τοιοῦτον· ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἥσθετο ἢ ἐνόησε.

[5] Vgl. Aristot. Mem. et Reminisc. p. 450. a, lin. 25 ff.

[6] Philosophus quærit ibi (siehe vor. Anm.), propter quid absolute memoramur illud, quod non est; ecce loquitur de actu elicito. Et respondet, quod quando per animam sentimus, tunc per actum sentiendi relinquitur in anima

von einem im Gedächtniß hinterlassenen Bilde des Objectes,[1] welches für die Rememoration dieselbe Bedeutung haben muß, wie sein erstes Erscheinen in der Seele für den vorausgegangenen Act der Intellection.[2]

Bei Durand muß der Unterschied zwischen sinnlichem und intellectuellem Gedächtniß schon zufolge der von ihm vorgenommenen, obenerwähnten Simplification des Seelenwesens und Seelenbegriffes hinwegfallen. Für ihn gibt es nur ein intellectives Gedächtniß; die in den sinnlichen Lebensgeistern zurückbehaltenen Impressionen oder Bilder der Sinnendinge sind bloße Anlässe oder Erregungsmittel der Memoration,[3] die Memoration als solche ist ein intellectiver Act, und die Memoria ihrer Natur nach vom Intellecte nicht verschieden. Der

quædam passio, quasi quædam pictura ejus, quod sensatum fuit; et est quædam figura sensibilis ejus, sicut patet in sigillis et annulis respectu ceræ; et tunc qui multum sunt in passione, aut molles, aut veloces ingenio et juvenes, aut multum duri aut valde tardi et senes non sunt bene memorantes, quia isti debiliter recipiunt, et illi male retinent, sicut est de lapidibus duris et aqua respectu impressionis figurarum. Et dicit, quod sic e contra est, quod bene recipiunt et bene retinent et bene memorantur; sed intellectus bene recipit, quia est in potentia essentiali; et sicut tabula, in qua nihil est actu scriptum, scil. receptionem impediens 3 de anima, et bene retinet; quia cum singula sint in habitu, sciens dicitur sic, quod potest per se ipsum operari, infra in tertio, ergo etc. Quodlibet. I, qu. 3, art. 2.

[1] Vgl. Aristot. Mem. et Reminisc. p. 450. b, lin. 20 ff.: ὅτον γὰρ τὸ ἐν τῷ πίνακι γεγραμμένον καὶ ζῷον ἐστι καὶ εἰκών, ... οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτό τι καθ' αὑτὸ εἶναι θεώρημα καὶ ἄλλου φάντασμα. ἡ μὲν καθ'αὑτό θεώρημα ἡ φάντασμα ἐστιν, ἡ δ'ἄλλου, οἷον εἰκών, καὶ μνημόνευμα κ. τ. λ.

[2] Probat quod dixit: quia animal depictum, quod in illa pictura vel scientia, quæ relinquitur in memoria cessante sensatione vel intellectione non solum est phantasma quoddam et intelligibile, sed est imago ejus, quod in præterito sensatum fuit, ut animal est imago, et se habet ut memorabile; sed sicut unumquodque se habet ad esse, sic ad cognosci; ergo id animal vel imago, quæ relinquitur in illa pictura vel scientia, non solum est ratio intellectui, ut intelligat rem depictam secundum esse, quod habet in se, sed etiam ut memorabilem. Quodlibet. I, qu. 3, art. 2.

[3] Licet in nulla potentia sensitiva vel intellectiva sit species ad repræsentandum ei objectum, tamen in spiritibus corporeis non sentientibus remanent quandoque species seu impressiones sensibiles abeuntibus sensibilibus, quædam nobis dormientibus vel vigilantibus objiciuntur et organis interiorum sensuum apprehenduntur, et si in eis sistat cognitio, decipimur existimantes rerum imagines esse veras res exteriores. Si vero cognitio non sistat in eis, sed apprehendantur ut imagines aliarum rerum, non decipimur, sed sunt nobis principium memorandi. 2 dist. 3, qu. 6.

Intellect heißt Memoria, sofern er die durch Vermittelung der Sinne gewonnenen Vorstellungen festhält und habituell zur Erkenntniß derselben disponirt ist; er heißt Intelligenz, sofern er das ihm zur Verfügung stehende Material der Vorstellungen selbstthätig benützt, um mittelst desselben zu actuellen Intellectionen zu gelangen.[1] Die Rememoration ist Resuscitation gehabter Vorstellungen, die im Intellecte aufbewahrt sind; von einem sinnlichen Gedächtniß kann keine Rede sein, weil es keine Species sensibiles der Dinge gibt, welche Gegenstand einer Hinterlegung und Aufbewahrung in einer Potentia sensitiva sein könnten. Die im sinnlich animalischen Wesen des Menschen hinterlassenen Eindrücke sinnlicher Objecte werden nur uneigentlicher Weise Bilder genannt; dieß ergibt sich aus Durand's allgemeinem Begriffe vom Erkennen, welcher eine Selbstconformation des erkennenden Subjectes mit dem zu erkennenden Objecte sowol in der sinnlichen als auch in der geistigen Erkenntnißsphäre ausschließt.

Occam kann zufolge seiner Abtrennung der Sensitiva von der Intellectiva das Sinnengedächtniß nicht völlig verwerfen; er läßt es jedoch nur in sehr bedingter Weise zu, und will es nicht als Gedächtniß im eigentlichen Sinne des Wortes gelten lassen. Versteht man unter Memoria einen Habitus oder eine Qualität, welche aus einem vergangenen Acte in der Seele zurückbleibend dieselbe zu einem ähnlichen Acte derselben Art befähiget, so kann man eben sowol von einer Memoria der Pars sensitiva, wie von einer Memoria der Pars intellectiva sprechen. Aber der Act einer solchen Rememoration ist ein Actus incomplexus, der einzig nur den Actus præteritus, nicht aber den Inhalt desselben zu seinem Objecte hat. Die Rememoration eines Actus complexus kann nur mittelst der Intellectiva in's Werk gesetzt werden.[2] Die Sinne haben niemals etwas Complexes

[1] Memoria et intelligentia sunt realiter una et eadem natura sub diversis officiis et actibus, qui sunt tenere speciem vel habitudinem cognoscere, et uti speciebus et actualiter cognoscere. Ejusdem potentiæ est, habere habitum et uti ratione. 1 dist. 3, qu. 3.

[2] Memoria alio modo accipitur pro potentia quæ potest in actum recordandi proprie dictum mediante habitu genito ex actibus præteritis non quidem incomplexis sed complexis, puta intelligo me nunc audire hoc vel videre hoc; in istis vel consimilibus generatur habitus alius ab habitu genito ex actibus incomplexis intuitivis vel abstractivis, et mediante tali habitu cognosco postea evidenter per actum recordandi, quod hoc vidi et quod hoc audivi. Sentt. IV, qu. 12.

zu ihrem Inhalte; somit kann auch das sogenannte sinnliche Gedächtniß kein Complexum zu seinem Objecte haben. Die sinnliche Rememoration kann selbst bezüglich ihres incomplexen Objectes nicht in eigentlichem Sinne Erinnerung (Recordatio) genannt werden; denn zur Erinnerung im eigentlichen Sinne des Wortes gehört, daß der Actus præteritus als Actus præteritus Gegenstand der Erinnerung oder Wiedererinnerung sei; ein derartiges Erinnern liegt aber nicht im Vermögen des Sinnes, da dem Sinne die Selbstwahrnehmung seiner Acte abgeht. Überdies schließt der Act der Recordation die Wahrnehmung von Zeitunterschieden in sich, welche einzig dem Intellecte zukommt.[1]

Occam's Auffassung der Memoria dürfte sich mit jener Durand's fast vollständig decken. Denn nominell ließ wol auch Durand das Sinnengedächtniß zu, welches in der scholastischen Psychologie in der Reihe der Potentiæ sensitivæ interiores aufgezählt werde; er war aber gewiß auch mit Occam darin einverstanden, daß man in den Sensationes interiores nicht eine Steigerung und successive Vergeistigung des Inhaltes der Sensationes exteriores, sondern einfach eine Apprehension desselben zu erkennen habe.[2] Von einer successiven Vergeistigung des Inhaltes der sinnlichen Apperceptionen kann nur dann die Rede sein, wenn die Species sensibiles als Substrate und Mittler der intellectiven Erkenntniß angenommen werden, wie bei Aureolus und Baconthorp der Fall ist.[3] Aureolus[4] weist ein durch die verschiedenen Grade der Geistigkeit bedingtes Ordnungsverhältniß

[1] Tempus dicit affirmationes et negationes, quæ non possunt apprehendi ab aliquo sensu, sed tempus apprehenditur ab intellectu recordante; ergo actus recordandi non est actus potentiæ sensitivæ. Ibid.

[2] Vgl. Occam l. c.: Actus recordandi non est actus sensus exterioris; certum est, nec interioris, quia non potest esse nisi illius, qui habet actum intuitivum, qui actus non videtur competere sensui interiori. Secundum istum modum potest salvari, quod sensus non est reflexivus; quia si potest habere actum recordativum, potest tunc se reflectere super actum suum. Potest etiam salvari secundum istam viam, quod nihil est objectum sensus interioris, nisi quod est objectum exterioris, cujus oppositum est verum, si sensitiva haberet notitiam recordativam.

[3] Die Anknüpfungspunkte für die Entwickelung der Ordnungsverhältnisse der seelischen Potenzen finden sich bei Duns Scotus; vgl. meine Schrift über Joh. Duns Scotus SS. 185 f. und 283 f.

[4] 4 dist 45, art. 3. Vgl. meine Abhandlung: Averroismus u. s. w., S. 25, Anm. 1.

der Potenzen bereits im Bereiche der äußeren Sinne auf; die Apperceptionen des Gesichtssinnes sind geistiger als jene des Gehöres, diese geistiger als jene des Geruchsorganes u. s. w. Ebenso ist weiter die Apperception des Sensus communis eine Vergeistigung der Apperceptionen der Sensus interiores; das in's seelische Vorstellungsleben aufgenommene Object hat ein geistigeres Sein in der Imaginativa als im Bereiche der Sensation, ein noch geistigeres in der Memoria, in welche gelangt es bereits für die Apperception durch den Intellect und für die Umsetzung aus seiner sinnlichen Singularität in die intellective Allgemeinheit zubereitet ist. Ebenso steigert sich die judicative Thätigkeit der Cogitativa, welche die Intentiones sensatas verbindend und trennend auf einander bezieht, zur discursiven Thätigkeit in den Acten der Reminiscenz;[1] die judicativen und discursiven Acte der Cogitativa sind ein Wiederschein der ratiocinativen Thätigkeit des Intellectes im Bereiche der sensiblen Thätigkeitssphäre der intellectiven Menschenseele. Bei Baconthorp wird der Gedanke einer successiven Vergeistigung des in's seelische Vorstellungsleben recipirten Objectes dadurch zurückgedrängt, daß er ein Universale in re anerkennt, somit dem Intellecte durch das in der sinnlichen Vorstellung präsentirte Sinnending selbst schon den Allgemeinbegriff desselben präsentirt werden läßt, welcher freilich nur durch den Intellect erkannt werden könne.[2] Das im Phantasma real Geeinigte schließe einen intentionellen Unterschied in sich, sofern es sich secundum intentionem singularem und secundum intentionem universalem fassen lasse; secundum intentionem singularem werde es vom sinnlichen Vorstellungsvermögen gefaßt, secundum intentionem universalem vom Intellecte. Dieser erhebe als Intellectus agens das im Phantasma präsente Object durch die auf dasselbe geworfene Beleuchtung in jene Region, in welcher es dem Intellectus possibilis vernehmbar werde. Hier handelt es sich also nicht um die Vergeistigung des Objectes, sondern nur um Aufdeckung einer der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglichen Seite desselben. Ebenso wird von Baconthorp der Gedanke des Aureolus von einer in successiv spirituellerer Potenzialität aufwärts steigenden Reihe von Seelenpotenzen durchbrochen, wenn er die Unterscheidung des Aureolus zwischen einem materialen und formalen Theile der

[1] Vgl. meine Abhandl.: „Averroismus u. s. w.", S. 24, Anm. 3.

[2] Sentt. Prolog., qu. 2, art. 2, § 4.

intellectiven Seele, und damit die Überordnung des Intellectus agens über den Intellectus possibilis ablehnt; er verwirft daher auch die Meinung des Aureolus von einer Einwirkung des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis zu dem Zwecke, um im letzteren die auf denselben wirkende individuirte Quidität des Dinges, das im Phantasma sich präsentirt, auf eine dem Intellecte conforme Weise, d. h. als universale Quidität neu hervorzubringen. Der Intellectus possibilis appercipirt unmittelbar durch sich selbst die universale Intention des sich ihm präsentirenden Objectes, sobald nur das Licht des Intellectus agens auf dasselbe gefallen ist.

Aureolus und Baconthorp anerkennen die Realität des Intellectus agens in seinem Unterschiede vom Intellectus possibilis, obschon der Intellectus agens bei beiden nicht mehr jene Bedeutung haben kann, welche er dort hat, wo ihm (wie bei Thomas Aquinas) die Function eines Hervorziehens des geistigen Wesensgehaltes der Dinge aus den sinnlichen Species derselben zugewiesen wird. Bereits Scotus hat der Function des Hervorziehens jene des Hineinsehens in das Wesen des Dinges substituirt. Bei Aureolus und Baconthorp ist nicht das Wesen des Dinges, sondern das wirkliche Ding als solches Gegenstand der intellectiven Apperception, nur mit dem Unterscheide, daß Aureolus den Intellect in der oben bezeichneten Weise durch sich selbst zu der seinem Wesen entsprechenden Art der Apperception des Wirklichen zubereitet werden läßt, während bei Baconthorp diese Zubereitung durch Einwirkung des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis wegfällt. Bei Durand[1] fällt nicht bloß die Einwirkung, sondern der Intellectus agens selbst, und somit die Unterscheidung zwischen einem Intellectus possibilis und Intellectus agens weg; Durand sieht nicht ein, weshalb der sogenannte Intellectus possibilis nicht durch sich die Phantasmen advertiren können, sondern hiezu der Hilfe eines sogenannten Intellectus agens bedürfen sollte, wie Baconthorp will. Man könne nicht einwenden, daß der Abstand zwischen der sinnlichen Vorstellung und der Intellection zu groß sei, als daß die Phantasmen durch sich selbst sollten ausreichen können, sich dem Intellecte bemerklich zu machen; denn eben so groß ist der Abstand zwischen der stofflichen Wirklichkeit des Dinges und dem seelischen Phantasma desselben, und deßungeachtet vermag das Sinnending sich unmittelbar durch sich selbst

1 dist. 3, pars 2, qu. 5.

der Seele wahrnehmbar zu machen. Es ist ferner undenkbar, wie der sogenannte Intellectus agens auf das Phantasma, welches infolge seiner Einwirkung dem Intellectus possibilis vernehmbar werden soll, sollte einwirken können, ohne sich in ein sinnliches Kraftvermögen zu verwandeln und so seine eigene Natur zu verleugnen.

Occam anerkennt formell die Berechtigung der Ausdrücke Intellectus agens und Intellectus possibilis, nicht als ob dadurch zwei von einander real unterschiedene Potenzen zu bezeichnen wären, wie Averroes es gemeint hat,[1] da vielmehr beide Ausdrücke sich auf die eine und selbe intellective Seele beziehen; indem aber jeder dieser beiden Ausdrücke connotativ etwas Besonderes anzeigt, was von der connotativen Bedeutung des anderen Ausdruckes verschieden ist, nämlich der eine Ausdruck ein actives, der andere das passive Verhalten der Seele im Intellectionsacte, so werden damit der Intellectus possibilis und agens connotativ selbst zu zwei von einander unterschiedenen Gedankendingen.[2] Der Intellect ist in Wahrheit ein Agens, sofern durch sein Thun eine Intellection sich verwirklichet; sofern die von ihm erwirkte Intellection nur von ihm selbst recipirt werden kann, heißt er Intellectus possibilis.[3] Das Product der Intellection ist ein bloßes Gedankengebilde, mittelst dessen die Potenzialität des seelischen Intelligere zum actuellen Intelligere wird. Das eigenthümliche Thun des Intellectus agens besteht darin, ein Intellectum in potentia, welches zufolge der Affection der Seele durch den sich ihr präsentirenden Gegenstand vorhanden ist, zu einem Intellectum in actu zu machen. Dieß ist keineswegs so zu verstehen, als ob damit ein Intelligibile in potentia zu einem Intelligibile in actu erhoben werden sollte;

---

[1] Intentio Commentatoris est 3 de anima, quod sunt duæ intelligentiæ distinctæ realiter, quæ non sunt in homine sicut perfectiones in perfectibili, sed solum sunt motores corporis, et ponit intelligentiam moventem coelum conjungi cum coelo sicut motorem cum mobili. Et ipse in hoc negandus est a christianis. Sentt. II, qu. 24.

[3] Non est ponenda pluralitas sine necessitate, quia intellectus agens et possiblis sunt omnino idem re et ratione; tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa, quia intellectus agens signat animam connotando intellectionem præcedentem ab anima active, possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima. Sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem. Ibid.

[3] Intellectus agens causat aliquid in intellectu possibili, scil. intellectionem, quæ est primus terminus ejus. Sentt. II, qu. 15.

denn damit würde die eben zuvor abgewiesene reale Scheidung des Intellectes in einen Intellectus possibilis und Intellectus agens involvirt. Diese schon an sich unzulässige Scheidung hängt aber weiter auch mit der eben so unzulässigen Annahme von Species sensibiles zusammen, in welchen die aus denselben vermeintlich hervorzuziehenden Allgemeinbegriffe der Dinge enthalten sein sollen; da diese Species ein Abdruck und Reflex der Dinge in der Seele sein sollen, so würden damit Universalia in rebus statuirt, während in Wahrheit doch nur lauter Res singulares existiren, und der Allgemeinbegriff lediglich ein Gebilde des Intellectes ist.[1] Daß der Intellect aus einem Intelligibile in potentia ein Intelligibile in actu mache, wird weder von Aristoteles, noch von seinem Commentator Averroes behauptet; beide sprechen nur von einer Erhebung des Intellectum in potentia zu einem Intellectum in actu.[2] Auch die Übertragung der Dinge aus dem Bereiche der sinnlichen Wirklichkeit in den Bereich der reinen Intelligibilien, wovon bei Averroes die Rede ist, ist nicht in anderem Sinne, als in dem eben bezeichneten, zu verstehen.[3] Man beruft sich hiegegen darauf, das Averroes die Function des Intellectus agens jener des Intellectus possibilis vorausgehen lasse; daß er ferner die dem

[1] Quando dicitur, quod intellectus agens facit universale in actu, verum est, quod facit esse fictum et producit quemdam conceptum in esse objectivo, qui terminat ejus actum, qui tantum habet esse objective et nullo modo subjective. Ibid.

[2] Hoc patet per Commentatorem 3. de Anima, comm. 18, ubi dicit quod operatio intellectus agentis est facere intellectum intelligibile in actu, et quia intellectus agens et possibilis se habent ad intellectionem sicut agens ad patiens; unde dicit, quod cum in parte animæ necesse sit invenire tres differentias, necesse est, ut in ea sit pars quæ dicitur intellectus, secundum quam facit intellecta vel intellectum in potentia intellectum in actu, et hoc est causando intellectionem modo prædicto. Et ideo actio intellectus agentis est facere intellectionem, et possibilis recipere. Unde dicit, quod intellectus agens semper est in actu, possibilis aliquando in potentia, aliquando in actu. Ibid.

[3] Cum dicitur, quod secundum Commentatorem intellectus agens transfert res de ordine ad ordinem, verum est, quia facit rem intelligi, quæ prius non intelligebatur. Dicit enim, quod abstrahere nihil aliud est, quam facere intellectiones imaginatas in actu intellectas, postquam erant in potentia intellectæ. Intelligere autem nihil aliud est quam recipere has intellectiones. Cum enim dicit, ibi invenimus idem in suo esse transferri de ordine ad ordinem, scil. intellectiones imaginatas, dicimus, quod necesse est, quod hoc sit a causa agente et recipiente. Et multa ibi de hoc. Ibid.

Intellectus agens zugeschriebene abstractive Thätigkeit deshalb als nothwendig erachte, weil die Quiditäten der Dinge nicht, wie Plato behaupte, von der Materie abgetrennt existiren. Die von Averroes behauptete Präcedenz des Intellectus agens bezieht sich jedoch nur auf die Überordnung desselben über den Intellectus possibilis, welche aus der realen Auseinanderhaltung beider bei Averroes resultirt, und keineswegs eine gesonderte, den Functionen des Intellectus possibilis der Zeit nach vorausgehende fertige Action des Intellectus agens involvirt.[1] Daß unter Voraussetzung der platonischen Ideenlehre kein Intellectus agens zur abstractiven Gewinnung der Allgemeinbegriffe nothwendig wäre, ist ganz richtig; darauf folgt indessen nicht, daß es dann überhaupt keine abstractive Verstandesthätigkeit gäbe. Somit läßt sich aus dem angeführten Ausspruche des Averroes auch nicht folgern, daß Averroes unter der abstractiven Thätigkeit des Intellectus agens die Hervorziehung der Allgemeinbegriffe aus der sinnlichen Wirklichkeit verstanden habe. Es gibt nämlich eine doppelte Abstraction: jene, mittelst welcher die unmittelbare intellective Erkenntniß des singulären Dinges als solches gewonnen wird, und eine zweite, mittelst welcher der Allgemeinbegriff des intellectiv erkannten singulären Dinges zustande kommt. Eine abstractive Thätigkeit ersterer Art wäre auch dann nothwendig, wenn die Quiditäten der Dinge, wie Plato will, von der Materie getrennt subsistiren würden. Die intuitive Verstandeserkenntniß kommt wahrhaft durch eine Abstraction des Intellectus agens zustande, weil sie eine vom Stoffe abgezogene, ihrer Natur nach immaterielle Erkenntniß ist, deren Träger oder Subject der immaterielle Intellect ist. Dasselbe gilt von derjenigen Intellectiverkenntniß, welche bei Abwesenheit des vorausgehend intuitiv erkannten Dinges aus dem durch die Intuition im Intellectus possibilis zurückgelassenen Habitus durch den Intellectus agens actuirt wird, und im Unterschiede von der intuitiven Intellectiverkenntniß abstractive

[1] Si dicas, quod Commentator vult, quod actio intellectus agentis sit prior actione intellectus possibilis; dicit enim, quod intellectus, cujus est abstrahere intellectum et causare eum necesse est ut præcedat in nobis intellectum, cujus est recipere. Respondeo: Secundum eum intellectus agens et possibilis sunt duæ substantiæ separatæ, quarum una est activa et alia passiva; nunc autem activum est prius in perfectione passivo, quia perfectius; non tamen oportet, quod intellectio sit prius ab uno, quam recipiatur ab alio. Ibid.

Intellection heißt. Daß Averroes unter der abstractiven Thätigkeit des Intellectes nicht die Hervorziehung der Allgemeinbegriffe aus der Species der Sinnendinge gemeint haben könne, läßt sich unmittelbar aus seiner obenangeführten Äußerung über die Gründe des Wegfalles eines Intellectus agens bei Plato folgern; denn der Grund des Wegfalles liegt nach Averroes nicht darin, daß Plato etwa die abstractive Thätigkeit des Intellectes schlechthin verwerfe, sondern daß sie zur Erkenntniß der im platonischen Sinne verstandenen Universalien nicht nöthig sei; sie erscheint aber dem Averroes im gegebenen Falle darum unnöthig, weil er insgemein keine Species als Mittlerinnen der intellectiven Erkenntniß zuläßt.[1]

Aus dem Gesagten erhellt, daß Occam den Intellectus agens nur nominell anerkennt; denn gerade dasjenige, um dessen willen die besondere Bezeichnung des Intellectes als eines Intellectus agens geschöpft wurde, läßt Occam fallen, und zwar deshalb, weil er die Allgemeinbegriffe für bloße Denkgebilde hält. Er bekämpft daher auch ausführlich[2] die verschiedenen Argumente, mittelst welcher Duns Scotus und Aureolus die reale Bedeutung des Intellectus agens

[1] Impossibile est cognoscere universalia nisi abstractive, quia illud solum cognoscitur intuitive, quod habet esse subjectivum in re, quale esse non habent universalia secundum opinionem Philosophi et Commentatoris. Certum autem est, quod cognoscimus universalia aliqua cognitione causata ab intellectu agente, quæ non est intuitiva. Posita igitur opinione Platonis possent universalia cognosci intuitive, quia essent subjective in re; ideo non oportet ponere intellectum aliud ad cognitionem universalium, quæ est abstractiva, quia una cognitione sufficienter cognoscuntur. Unde ex dictis Commentatoris ibi patet, quod non est species in intellectu, quia ibi enumerat intellectum quantum ad omnes dispositiones, quas recipit. Unde enumerat intellectum agentem materialem sive possibilem, intellectum speculativum, qui speculatur, intellectum in habitu quantum ad habitum, intellectum adeptum quando est in fine perfectionis; intellectum passibilem autem non nominat intellectum, qui est species. Ex his patet falsitas illius opinionis, quæ ponit, quod intellectus agens habet actionem circa phantasmata et intellectum passibilem per modum depurationis, illustrationis, irradiationis, remotionis, abstractionis et sequestrationis, quia talis remotio vel sequestratio est secundum esse subjectivum aut objectivum; non primo modo, quia tunc intellectus agens causando speciem amoveret aliquid a phantasmate vel aliquid positivum causaret in phantasmate, quorum utrumque est falsum secundum eos; nec etiam secundo modo, quia esse objectivum causatur per intellectum possibilem secundum eos. Ibid.

[2] Sentt. II, qu. 25.

als eines vom Intellectus possibilis verschiedenen Vermögens mit Beziehung auf die in den singulären Dingen individualisirt dargestellten Allgemeinbegriffe zu erhärten bemüht sind, wobei er nicht in Abrede stellen will, daß sich diese Auffassung des Intellectus agens aus Aristoteles begründen lasse, und auch die Lehrer der Kirche, sofern sie für die objective Wahrheit der menschlichen Vernunfterkenntniß eintreten, derselben günstig sind.[1] Nach dem Dafürhalten des Duns Scotus implicirt die Verwerfung des Intellectus agens als besonderen Seelenvermögens die Nothwendigkeit, die sinnliche Species oder das durch dieselbe repräsentirte Object für die Causa totalis der Intellection zu halten; damit werde aber dem sinnlichen Objecte oder Medium eine Wirkung zugeschrieben, welche über das Vermögen des Wirkenden gehe. Occam weist diese Einwendung als ungerechtfertiget ab, da die Ablehnung des Intellectus agens als eines vom Intellectus possibilis unterschiedenen besonderen Vermögens keineswegs das äußere sinnliche Object zur Causa totalis der Intellection mache; da das äußere Object oder die Species desselben nur unter Concurrenz der absoluten göttlichen Causalität auf den Intellect zu wirken vermöge, so könne das auf den Intellect wirkende äußere Object oder dessen Species nicht als Causa totalis der Intellection bezeichnet werden. Occam ist sonach zu sehr Theolog, als daß er einem rein naturalistischen Empirismus seine Zustimmung schenken möchte. Nebenbei verwahrt er sich aber eben so entschieden gegen jede Versetzung des theologischen Bewußtseinsinhaltes mit unerweislichen speculativen Anschauungen. Zu diesen rechnet er den Satz, daß eine Wesensform, je höher sie stehe, desto activer sein müsse, und demzufolge der menschliche Intellect mit einer seiner Ranghöhe entsprechenden Wirkungskraft, die in der Apprehension oder im Hervorziehen der Allgemeinbegriffe aus den Sinnendingen bestehe, ausgerüstet sein müsse. Der menschliche Intellect ist nicht activer, als jede Elementarform; denn dazu wäre nöthig, daß er in seiner Art ebenso wie die generationsfähigen Körper, Substanzialformen zu erzeugen befähiget

[1] Per prædicta — heißt es l. c. am Schlusse — potest haberi occasio respondendi ad omnia argumenta, quæ probant activitatem intellectus. Tamen teneo oppositum propter Sanctorum auctoritates et philosophorum, quæ non possunt salvari sine activitate sicut patet de intellectu agente 3 de anima; quære in hoc, quomodo ponat intellectum agentem, et ad hoc etiam sunt rationes probabiles, licet non necessario concludant.

wäre, die natürlich in ihn selbst hineinfallen müßten. Dies ist jedoch nicht der Fall; er vermag wol Object eines anderen Intellectes zu werden, aber nicht in sich selbst andere Dinge als Objecte geistig zu erzeugen. Der Intellect ist nicht Causa formalis, sondern Causa materialis der Intellection. Occam glaubt dieses letztere selbst in Bezug auf die nicht apprehensiven Thätigkeiten der rein formalen Ratiocination festhalten zu können, in welchen ihm einzig die Voluntas actives Princip zu sein scheint.[1]

Occam's Auffassung der menschlichen Intellection steht in Übereinstimmung mit jener der göttlichen Intellection; er faßt die göttlichen Ideen conform seiner Auffassung der intellectiven Apprehensionen. Sie sind ihm nicht Rationes cognoscendi, sondern einfach Cognitiones rerum;[2] Ratio cognoscendi kann nur die göttliche Essenz selbst als absolute Intellectualität sein. Kraft dieser seiner absoluten Intellectualität erkennt Gott alle möglichen und durch seinen Willen effectuirbaren Dinge. Die Gedanken dieser Dinge haben kein subjectives und reales Sein in Gott; sie sind nichts anderes als die Dinge selbst nach ihrer von Gott erkannten Producirbarkeit, kraft welcher sie für Gott denkbar sind, d. i. Objecte des göttlichen Intellectes sein können. Da die Dinge nur als Einzeldinge existiren, so gibt es keine göttlichen Ideen des Genus, der Differenz und der übrigen Universalien; wol aber gibt es distincte Ideen der Materie und Form, und gemeinhin der Partes essentiales und Partes integrales der Dinge. Vermöge der Unbegrenztheit der göttlichen Productivität hat Gott unendlich viele Ideen. Occam verleugnet hier nicht seine Abkunft aus der scotistischen Schule, weicht aber von Scotus darin entschieden ab, daß er die von Scotus anerkannten göttlichen Ideen der Universalien negirt, und demzufolge den scotistischen Rationes rerum in mente divina bloße Cognitionen der seinsmöglichen Dinge substituirt. In ganz entgegengesetzter Richtung weicht Aureolus von

[1] Actus discurrendi, syllogizandi, consequentias faciendi .... causantur sufficienter a notitiis incomplexis terminorum et actu voluntatis, quo voluntas vult talia complexa formare, ita quod illæ notitiæ incomplexæ terminorum et volitio integrant unam causam totalem cum Deo respectu talium actuum, quia positis notitiis et volitione prædicta sine omni activitate intellectus sequitur naturaliter sicut effectus actus syllogizandi etc. Ibid.

[2] Sentt. 1 dist. 35, qu. 5.

Duns Scotus ab,[1] indem er die beiden gemeinsame Vorstellung von einer Vielheit der Ideen in Gott verwirft, und die Ideen nicht als Gedanken Gottes von den Dingen faßt, sondern unter Idee primär die Gottheit selbst nach ihrer simplex ratio als Ideation und Exemplification alles Creatürlichen verstanden wissen will, und sodann connotativ wol auch die Creaturen, in welchen die mannigfaltigen Nachbildungen des Einen urbildlichen Seins sich darstellen. Es gibt formaliter nur Eine Idee;[2] der Begriff der Idee umfaßt den Gesammtumfang des Seienden, Gott ist seinem Begriffe nach die absolute Coincidenz und Einheit aller Conceptibilia ideata.[3] Indem Aureolus der scotistischen Idee der göttlichen Unendlichkeit den Gedanken der absoluten göttlichen Imitabilität substituirt, will er im Gegensatz zu Scotus einen wahrhaft speculativen Begriff von Gott als Weltursache gewinnen; die Gedanken von den Dingen sollen sich Gott nicht als Repräsentationen der von ihm unterschiedenen Dinge aufdrängen, somit nicht etwas für das göttliche Erkennen Gegebenes bedeuten, welches als solches ein bloß vorstellungsweises Sein in Gott haben könnte. Vielmehr soll im Selbstgedanken Gottes connotativ auch schon die Erkenntniß alles dessen, was durch Gott außer Gott sein kann, gegeben sein.[4] Die connotative Beziehung der Idee

---

[1] 1 dist. 36, pars 2, art. 1.

[2] Si ideæ formaliter essent rationes quædam in Deo ex natura rei distinctæ, vel si essent respectus imitabilitatum a divino intellectu circa divinam essentiam fabricati, ac si essent ipsæmet creaturæ in divino intellectu positæ objective, necessario plurificarentur ideæ quoad suum esse formale. Sed quia non importat idea formaliter et in recto nisi id, quod ideata et exemplata imitantur, omnia autem imitantur Deum secundum omnium quid simplicissimum et re et ratione, videlicet Deitatem, ideo dicendum est, quod idea quidem non est, nisi unicum quid et simplex respectu omnium creatorum quantum ad id, quod importatur principaliter et in recto, plurificatur tamen in connotatis, quæ importantur in obliquo. Ibid.

[3] Unde Augustinus totum mundum intelligibilem nuncupat unicam rationem æternam, primo Retractationum (c. 3) corrigens, quod in libello de ordine dixerat, ideas esse quemdam intelligibilem mundum; et dicit quod nec isto nomine uteretur, si jam satis in literis ecclesiasticis esset eruditus, et commutat illud nomen retractando in vocabulum sempiternæ et incommutabilis rationis. Ibid.

[4] Idea est ratio cognoscendi tanquam objectum denominans seu connotans creaturas. Si enim Deus non esset exemplar et similitudo eminens omnium aliorum, non sequeretur, quod in ipsa intuita vel prospecta omnia

auf geschöpfliche Dinge ist eine indirecte Beziehung, und beschränkt sich auf die lebendigen Concretionen; daher der Materie und der Form als Constituenten der lebendigen Concretionen keine besonderen Ideen entsprechen können.[1] Ähnliches gilt von den Accidenzen, von den absoluten eben so gut, als von den relativen; weiter auch von den Intentiones secundæ. Da nun alle diese Dinge, welchen keine besondere Idee entspricht, doch aus den in der Idee enthaltenen Gedankenbeziehungen nicht ausgeschlossen sein können, so sagt Aureolus, daß sie als Mitideen (Coideæ) in den Ideen der concreten Dinge enthalten seien. Die Intentiones primæ (z. B. Mensch, Thier) sind zwar keine Res distinctæ, aber doch Conceptibilia distincta, und haben distincte Ideen;[2] sie sind jedoch nicht connotativ wie die Individuationen der in abstracto gedachten Substanzen in der Einen Idee enthalten. Die homogenen Theile eines Continuum sind connotativ in der Idee enthalten, und zwar bis in's Unendliche, da die Möglichkeit der Theilung in's Unendliche geht.[3] Als absolute Urbildung alles geschöpflichen Seienden ist Gott auch die Urbildung derjenigen Dinge, welche wie die Privationen und Negationen oder sonstige Gedankenbildungen bloß ein intentionelles Sein haben.[4] Die Eine

---

eminenter essent jam cognita et prospecta. Si ergo, quia idea addit ad Deitatem non aliquid intrinsecum sed extrinsecum connotatum, verum est dicere, quod cognita essentia excluso connotato non dicitur cognita creatura; sed cognita idea entitas omnis dicitur cognita propter hoc, quod idea addit omnem entitatem per modum concreti. Ibid.

[1] 1 dist. 36, pars 2, art. 2.

[2] Secundum hoc ergo individua (tum abstractarum substantiarum tum signata), species et genera de prædicamento substantiæ habent distinctas ideas, cetera vero non, quamvis habeant aliqualiter coideas cum illis, a quibus separari nequeunt. Ibid.

[3] Non est imaginandum, quod omnes partes continui actu sint a divina intelligentia apprehensæ ut separatæ, quia hoc contradictio est; secundum hoc ergo licet idea omnium partium continui sit in actu quantum ad id quod per eam importatur formaliter et in recto, quod non est aliud quam ipsa Deitas, nihilominus quantum ad id, quod oportet in connotato, non oportet quod sit in actu, alioquin partes continui omnes essent divisæ et cessaret processus, quod falsum est. Ibid.

[4] Privatio objecti remanet ens intentionale, et ita actus privativus, inquantum formaliter modo intentionali est positivus, derelinquit privationem in esse intentionaliter positivo; unde negationes sunt entia rationis secundum Philosophum . . . . Deus est similitudo negationum, in quantum sunt aliquid positivum; constat autem, quod non sunt aliquid positivum secundum esse

göttliche Idee coincidirt dem Gesagten zufolge mit dem Seinsgedanken, in welchem implicite alle gottgedachten Bestimmtheiten des Seienden enthalten sind; diese gottgedachten Bestimmtheiten des Seienden werden vom Intellecte im Lichte Gottes, der die absolute Wahrheit aller Dinge ist, erkannt. Das terminative Object der menschlichen Intellection ist das im Vorstellen der Seele präsente Wahre, oder das die göttliche Wesenheit nachbildende reale Object in jenem Esse formatum et intentionale, welches es als ein dem Intellecte erscheinendes Object hat. Die Gestalt, welche das Object kraft seiner Präsenz im Intellecte hat, ist die Wahrheit des Dinges, und diese eine begrenzte Nachbildung der absoluten Wahrheit und Erkenntniß, die Gott selbst als die absolute Vernunft ist.[1] Die Nachbildung vollzieht sich in Kraft des Intellectus agens, durch dessen Thätigkeit die Wahrheit des Dinges dem Intellecte präsent wird. In diesem Präsentwerden besteht formaliter das menschliche Intelligere, welches an sich und seiner Natur nach auf das Seiende als solches gerichtet, connotativ die Beziehung auf etwas den indeterminirten Seinsgedanken Begrenzendes und Bestimmendes in sich schließt. Dieß Begrenzende und Bestimmende ist eben das dem Intellecte in der Vorstellung sich präsentirende Object. Das intellective Erkennen des Menschen zeigt sich hierin dem göttlichen ganz analog; der Unterschied zwischen beiden ist nur der, daß der menschliche Intellect durch etwas außer ihm Befindliches zur Intel-

---

reale, sed tantum in esse intentionali, quod habent per operationem animæ objective; unde relinquitur, quod Deitas sit similitudo non solum entitatis realis, imo et cujuslibet entitatis etiam intentionalis . . . . omnium negationum formari possibilium a quocunque intellectu et omnium propositionum et omnium significationum et demonstrationum, quæ possunt fieri circa individua, et per consequens cuncta intelligit eminenter per hoc, quod suam essentiam intuetur. Ibid.

[1] Deus est ratio omnia cognoscendi, et lux sua, non in se quidem formaliter aut objective, sed tantum exemplariter et causative (causando videlicet in nobis lumen intellectus agentis, virtute cujus objicitur veritas h. e. res posita in esse apparenti) veritas incommutabilis ab Augustino nuncupatur pro eo, quod res quantum ad id esse verum et apparens incommutabiles sunt in connexionibus suis . . . Res in tali esse positæ sunt rationes illæ æternæ et incommutabiles, quas Augustinus dicit a mente nostra aspici, et sunt veritas, quæ lucet menti; quæ quidem quoniam exemplatæ sunt a veritate divina, quæ ipse Deus est, merito dicit Augustinus, quod quicquid scimus, cognoscimus mediante divina veritate, intelligendo exemplariter; nam objective aspicimus ad veritatem exemplatam. 1 dist. 2, pars 2, art. 6.

lection determinirt werden, und demzufolge ein Bild des zu erkennendes Objectes in sich recipiren muß. In Kraft dieser Reception wird seine potentielle Erkenntnißfähigkeit zu einer actuellen Erkenntnißfähigkeit, und dieß ist der menschliche Intellect in actu primo; der Intellect in actu secundo ist die Intellection selbst.[1] Die Intellection ist von der recipirten Species nicht reell unterschieden. Letztere könnte von ersterer nur entweder als Terminus intellectionum oder als Eliciens intellectionem unterschieden sein; in beiden Fällen ergeben sich Unzukömmlichkeiten, indem im ersteren Falle alles intellective Erkennen ein bloß reflexes Erkennen wäre,[2] im letzteren Falle der Species eine die Vollkommenheit der Ursache übersteigende Wirkung zugeschrieben würde.[3] Die Species kann jedoch nur insofern Actus intelligendi genannt werden, als sie das in der Vorstellung und im Esse intentionale präsente Object connotirt. Die Species als Actus intelligendi ist die Selbstverähnlichung der intellectiven Seele mit dem zu erkennenden Objecte. Diese Selbstverähnlichung vollzieht sich in Kraft des Intellectus agens, welcher sonach der Mittler des concreten Inhaltes der Erkenntniß ist, während der Intellect als solcher oder der Intellect vor aller actuellen Intellection das Seiende in seiner indeterminirten

---

[1] In intellectu distinguitur actus primus, qui est species, ab actu secundo, qui est intellectio. Non enim sunt duæ realitates ut intellectus, sed eadem realitas dicitur species quoad realitatem præcise et a causa intellectionis, et ex hoc habet præcise quod sit actus primus; eadem autem realitas etiam ut connotat rem secundum esse objectivum apparens dicitur intelligere. Et quia potest realitas illa esse intellectu absque hoc, quod res per illam capiat esse objectivum et præsens, puta si phantasia non sit in actu circa rem illam, hinc est quod species potest esse in intellectu absque intellectione. 2 dist. 11, qu. 3, art. 1.

[2] Species non requiritur in ratione terminantis, quia actus, quo intelligo rosam, non terminatur ad speciem rosæ; alias omnis intellectio, quæ esset mediante specie, esset actus reflexus, terminaretur enim ad aliquid mediante intellectu. Similiter non esset tunc notitia nec scientia de rebus, nec propositiones notificarentur immediate de rebus .... Sensus immediate terminatur ad res extra, alias sensatio esset actus reflexus; ergo multo magis intellectus judicat primo de rebus. Ibid.

[3] Impossibile est effectum excedere in perfectione causam suam æquivocam; sed intellectio est perfectior ipsa specie; ergo impossibile est, quod sit effectus æquivocus ipsius speciei. Sed nec potest esse effectus univocus ejus, cum sint alterius rationis; alias duo accidentia ejusdem speciei essent in eodem. Ibid.

Allgemeinheit zum Objecte hat. In Bezug auf die Erkenntniß der Determinationen des Seienden ist der menschliche Intellect von den Eindrücken der Außendinge abhängig; unvollkommene, minder bestimmte Eindrücke veranlassen ihn zur Apperception genereller Notionen, vollkommen deutliche Eindrücke zur Apperception der specifischen Differenzen.[1] Die allgemeine unbestimmte Seinsidee, die dem menschlichen Intellecte eignet, und zu deren Conception er durch die Eindrücke der Weltdinge sollicitirt wird, ist das menschliche Correlat der göttlichen Idee und unterscheidet sich von dieser dadurch, daß sie ihre Füllung durch die Eindrücke der Außendinge empfangen muß,[2] während die göttliche Idee ihre absolute Füllung im Wesen desjenigen hat, der sich in ihr als die absolute Imitabilität denkt.

Aureolus vindicirt der menschlichen Seele eine unmittelbare intellective Perception der concreten sinnlichen Wirklichkeit, jedoch so, daß die materielle Singularität als solche von ihr nicht direct, sondern bloß arguitive erfaßt wird,[3] und zwar mittelst der durch die Imagination

[1] Individua sunt apta nata facere perfectam et imperfectam impressionem. Et circa omnia individua, quæ faciunt imperfectam impressionem, ponit intellectus unam intentionem communem; et quanto magis faciunt imperfectam impressionem, tanto magis intellectus ponit eam intentionem magis communem et universalem, et sic procedendo usque ad conceptum primum generalissimum, et ultimo usque ad conceptum entis, quam quidem imperfectam impressionem facit omnis res de mundo, et ideo conceptus entis est communis rei de mundo, cui conceptui non correspondet ratio aliqua de mundo, sed est denudatus ab omni ratione objectiva. 2 dist. 2, qu. 2, art. 4.

[2] Illud, quod habetur præsentia objectiva objectum, oportet esse absolutum . . . . Hujusmodi absolutum in communi non potest esse nuda potentia intellectus, tum quia intellectus contineret univoce infinitas perfectiones causarum . . . tum quia intellectus per propriam rationem esset dictus beatus et intellectus damnatus haberet in se totam realitatem beatificæ visionis . . . et creatura videret Deum ex puris naturalibus, nec esset tabula rasa, nec esset intelligentia omnium in potentia, sed in actu contra Philosophum. 2 dist. 11, qu. 3, art. 2.

[3] Individuum non intelligitur ab humano intellectu conjuncto exclusa omni signatione; cognoscitur tamen subjectum illius signationis et demonstrationis non directe sed arguitive. Imaginatione namque existente in suo individuo demonstrato istius lineæ vel illius intellectus arguit, quod substratum istius et illius est aliud in se certum et distinctum differens ab esse signabili et signato, et ita quodam individuo non demonstrativo attingit substratum individuum, non tamen nisi in ordine ad signationem. Concipit enim non demonstrando hæc duo, scil. illud quod demonstratur et signatur per imaginationem secundum quam demonstratur, et secundum hoc intelligit indivi-

aufgegriffenen ſinnlichen Signirung des dem Intellecte an ſich unerreichbaren materiellen Subſtrates der Signirung.[1] Aureolus ſieht ſich hierin in Übereinſtimmung mit Ariſtoteles und Averroes,[2] welcher letztere das im gegebenen Falle ſtatthabende Verhältniß der Imagination zum Intellecte mit jenem der ſingulären Apperceptionen des beſonderen Sinnes zum Sensus communis in Parallele ſtelle.[3] Das materielle Individuum signatum, ſowie es in ſeiner ſinnlichen Beſonderheit ſituirt iſt, direct aufzugreifen und in ſeiner materiellen Eigenheit anzuſchauen, widerſtreitet gemeinhin der Natur des Intellectes, obſchon der Engelgeiſt und gemeinhin die Substantiæ separatæ (alſo auch die vom Leibe geſchiedene Menſchenſeele) es immaterialiter und abstractive zu erfaſſen vermögen.[4] Dieſes Vermögen des Intellectes

---

duum certum et distinctum in ipso phantasmate, modo tamen immateriali et abstractivo nec unquam per certitudinem distinctionis ejus ab omni alio, nisi in respectu ad designationem, quam facit imaginatio; et ita potest dici quodammodo, quod intelligit eum per conjunctionem cum phantasmate, vel magis proprie per arguitionem. 2 dist. 11, qu. 4, art. 2.

[1] Intellectus noster pro statu isto non cognoscit singulare signatum, nec intelligit intellectus nisi ponendo differentiam inter actum designativum albedinis, quo dicimus albedinem illam vel illam, et illud ad quod talis actus demonstrativus terminatur. Non enim albedo simpliciter est, sed illa quæ demonstratur, cum dicitur hæc albedo vel illa; nec est albedo quædam sub ratione individui vagi, cum hoc sit quoddam communicabile; nec potest dici, quod sit albedo hæc ut signata, alias idem terminaretur ad se, et signatum hujus demonstrationis: hæc albedo vel illa, terminaretur ad se ipsum. Ibid.

[2] Hæc est mens Philosophi et Commentatoris, cum dicunt, quod intellectus experimentatur formam, quæ est communicabilis per se et primo et immediate, secundum hanc formam singularem non primo et per se, sed mediante actu imaginationis, non quidem mediante formaliter, cum intellectus non informetur per actum imaginative, sed eo mediante objective, quia actus designationis hujus albedinis et ejus terminus concurrunt in ratione unius objecti, dum intelligit et apprehendit intellectus hanc albedinem demonstratam. Ibid.

[3] Est simile de sensu communi, qui apprehendit visionem et objectum ejus, scil. colorem in ratione unius objecti, sed mediante visione terminata ad ipsum; et ideo dixit Commentator, quod habet se intellectus in apprehendendo singulare mediante imaginatione, sicut sensus communis in apprehendendo singulare sensibile proprium mediante sensu proprio, cujus illud est per se objectum proprium. Ibid.

[4] Individuum materiale et signatum, quantum est in se, est cognoscibile cognitione tali immateriali et abstracta. Sicut res se habet ad esse, sic se

ergibt sich aus der Beschaffenheit der Materie, die obschon nicht an sich, doch an ihrem Verhältniß zu den von ihr anzunehmenden Gestaltungen erkennbar ist.[1] Gegenstand des intellectiven Erkennens sind alle gedankenhaften Determinationen des Seienden; die Präsentationen derselben in der intellectiven Seele constituiren den Inhalt der sogenannten Intentiones primæ, auf deren Grund der Intellect durch Zurückbeugung auf sich selbst die seiner Wesensnatur entsprechenden Intentiones secundas als Haltpunkte und Medien seiner ratiocinativen Thätigkeit gewinnt.[2]

Baconthorp stellt den Satz des Aureolus, daß das Singulare vom Intellecte nicht direct erfaßt werde, nicht schlechthin in Abrede,[3] anerkennt ihn jedoch nur beziehungsweise; der Grund dessen ist wol darin gelegen, daß zufolge seiner Vertretung des Universale in re das Singulare vom Universale nicht so scharf abgetrennt ist, wie bei Aureolus, der ein Universale in re nicht kennt. Baconthorp urgirt gegen Scotus, daß das Singulare zur Natur der Species nichts hinzufüge, mit selbstverständlicher Ausnahme des Existere oder Subsistere, durch welches an der Natur der Sache nichts geändert

habet ad cognosci, sed individua certa et signata, puta ille home vel ille Socrates et Plato, non sunt individua certa et distincta in se per hoc, quod sunt signata seu demonstrabilia in situ, tum quia variato situ necessario remaneret individuum, tum quia manente distinctione individuorum poni possunt in eodem situ per divinam potentiam, tum quia demonstrabile sive designabile videtur importare relationem accidentalem ipsi Socrati, et per consequens Socrates non distinquitur a Platone per esse designabile. Ibid.

[1] Concipimus eam sub quadam analogia et proportione et arguitive, ut sit talis proportio: Sicut se habet ens ad omnes figuras, ita se habet ad figuras quod est indeterminate omnes figuræ. Est enim entitas quædam indeterminata in genere figurarum et indistincta, vel tamen ad omne esse figuratum in actu. Ergo illud quod est indeterminate omnia generabilia et corruptibilia, est trahibile ad omne generabile et corruptibile; talis est conceptus materiæ. 2 dist. 12, qu. 1, art. 2.

[2] Vgl. meine Abhandl.: „Averroismus u. s. w.", S. 28.

[3] Posset dici, qui vellet tenere, quod singulare non intelligitur directe, quia non sequitur: „Ens est objectum directum intellectus nostri, ergo intellectus potest omnia directe intelligere, quæ continentur sub ente, et ita singulare;" sed bene sequitur, quia omnia, quæ continentur sub ente, potest intelligere suis modis propriis, quibus intelligibilia sunt in ente, scil. per reductionem, quæ nata sunt intelligi per reductionem, ut negationes et hujusmodi. 1 dist. 3, qu. 1, art. 1, § 3.

werde.[1] Von einer intellectiven Nichterkennbarkeit des Singulären als solchen kann überhaupt nur dort die Rede sein, wo die Materie als Princip der Individuation angenommen wird; Baconthorp vertritt aber unter Berufung auf Averroes die Ansicht, daß nicht die Materie, sondern die Form als Principium individuationis zu gelten habe.[2] Daraus ergibt sich nun wol von selbst, daß das Singuläre als solches aus dem Bereiche der intellectiven Erkenntniß nicht ausgeschlossen sein könne; ja ex parte objecti und mit Rücksicht auf den genetischen Proceß der intellectiven Erkenntniß muß es sogar ein Primum cognitum des Intellectes sein,[3] obschon dem Intellecte als solchem das Universale am nächsten liegt,[4] aus welchem er auch das Singulare zu verstehen trachtet. Da solchergestalt das Singulare, wie den Ausgangspunkt, so auch den Endpunkt des Intellectionsprocesses bildet,

---

[1] Illud, quo natura singularis Socratis differt a natura speciei, non est relatio, quia Scotus præcise loquitur hic de natura singulari Socratis quantum ad positivum, quod intra genus substantiæ habet per additionem ad naturam speciei; ergo est aliquid absolutum ponens compositionem cum natura speciei. Tunc quæritur: Aut illud positivum, quod est absolutum, et per consequens ponens compositionem est materia vel forma vel compositum? Nullum istorum est, quia omnia ista sunt in natura specifica. Igitur est quartum in genere substantiæ, in quod tamen nunquam Aristoteles divisit substantiam. 3 dist. 9, qu. 1, art. 2, § 1.

[2] Dico, quod forma est principium individuationis; nec de hoc debet esse opinio aliqua. Commentator enim 2 de Anima, Comm. 9 præfigit illam conclusionem sic dicens: Individuum non est individuum, nisi per formam. Et probat hoc sic: Quia non est individuum, nisi secundum quod est in actu; sed non est in actu, nisi per formam, non per materiam. Hoc probat Philosophus 2 de Anima comm. 7 et 8 (folgen die bezüglichen Stellen). 3 dist. 11, qu. 2, art. 2, § 1.

[3] Objectum agit in intellectu modo naturæ et per consequens secundum totum impetum (quantum est ex parte sui) agit ad perfectissimum et actualissimum suum effectum; sed perfectissimus conceptus cognitionis de re singulari, qui potest haberi, est cognosci in singularitate; ergo quantum ex parte objecti singulare primo movet ad conceptum suæ singularitatis. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, § 3.

[4] Objectum, quod primo natum est generare cognitionem in intellectu, potest accipi ex duplici parte. Aut enim accipitur ex parte intellectus præcise, et per istum modum dico, quod primum objectum primitate generationis est universale. Aut accipitur ex parte objecti præcise, et sic saltem post Deum dico quod primum objectum primitate generationis est singulare. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, § 2.

so spricht Baconthorp von einer gyrativen Denkbewegung, die vom Einzelnen ausgehend auf das Allgemeinste zurückgeht und von diesem umbeugend wieder zum Besondersten herabsteigt.[1] Dieses Allgemeinste, auf welches der Intellect zurückgeht, um aus ihm und in ihm das Besonderste und Singulärste zu verstehen, ist der Gedanke des Seienden als solchen, welches demnach von Baconthorp als Objectum primum des Intellectes bezeichnet wird. Auch Aureolus bezeichnet das Ens als adäquates Object des Intellectes sub ratione convenientis und sub ratione objecti moventis, nimmt aber dieß, wie Baconthorp rügend bemerkt, relativ wieder zurück, wenn er in Abrede stellt, daß das Ens von dem unter ihm Befaßten in quid prädicirt werde und demzufolge auch nicht die Communis ratio objectalis des unter ihm Befaßten abgebe.[2] Aureolus bezeichnet die durch den Concept des Ens ausgedrückte Einheit alles Seienden als eine Totalitas non integritatis sed confusionis et indeterminationis, wogegen Baconthorp die Totalitas integritatis urgirt.[3] Wenn ferner der unbestimmte Seinsgedanke bei Aureolus nur das Geschaffene umfaßt, so soll er bei Baconthorp alles Seiende schlechthin, somit auch Gott und die Singularia als solche umschließen. Er ist also nicht bloß die höchste und abstracteste Einheit im Verhältniß zu den gedankenhaften Bestimmtheiten der Dinge, sondern eine totale Zusammenfassung der realen Dinge selbst, obschon das Sein nicht in univoker Weise von allem Seienden ausgesagt werden kann, und speciell von Gott und den Creaturen nicht univoce ausgesagt wird. Aus der dem Seinsgedanken wesentlichen Beziehung auf das Reale als solches folgert Baconthorp weiter,[4] daß Gott die außer ihm

---

[1] Das Nähere hierüber in meiner Abhandl.: „Averroismus u. s. w.", S. 79.

[2] Vgl. Aureolus 1 dist. 2, pars 1, art. 2: Conceptus communissimus, qui formatur in mente audito vocabulo Ens aut Aliquid . . . . nullam habet in se rationem communem omnibus entibus et rationibus eorum, imo caret penitus omni una ratione, quæ sit communis . . . . Unus existit tantummodo unitate confusionis et omnimodæ indeterminationis.

[3] Ex parte intellectus ens, quod est commune ad quid rei et ad quid nominis, quod aggregat totam multitudinem omnium intelligibilium, est primum objectum adæquatum. Quod patet, quia intellectus natus est incipere a confusissimo, et a tali confusissimo, quod se habet in ratione totius, ut probatur Physic. I, comm. 4; sed ens est hujusmodi, quia ipsum integrat in se intelligibilia per se et per accidens. 1 dist. 3, qu. 1, art. 1, § 2.

[4] 1 dist. 39, art. 1, § 5 ff.

möglichen Dinge, welche er aus sich als Ursache derselben erkennt, nicht bloß denominativ erkennt, wie Aureolus meint, sondern wahrhaft apprehendirt, und eine der Unterschiedenheit derselben entsprechende distincte Erkenntniß von denselben hat. Nur hat man die falsche Vorstellung von den Ideen als etwas Mittlerem zwischen Gott und den Creaturen zu vermeiden;[1] die Ideen sind die Creaturen selbst als das von Gott consecutiv (d. i. zufolge der Erkenntniß seiner selbst) Erkannte. Die göttlichen Ideen sind Ideen der Einzeldinge, die Einzeldinge aber Ausdrücke und Repräsentationen allgemeiner Gedanken. Darum ist in den Dingen Allgemeines und Particuläres unzertrennlich geeiniget, und zwar so, daß beides eine sachliche Einheit constituirt, die eben das Ding selbst ist, und der Unterschied beider nur in der intellectiven Apprehension sich bemerkbar macht.[2]

Baconthorp anerkennt gemeinsam mit Aureolus die Idee Gottes als der absoluten Imitabilität, will aber diese Idee zu ihrem vollen Ausdruck gebracht sehen, der ihm beeinträchtiget erscheint, wenn das Universale in re geleugnet wird, somit die Imitationen nicht wahrhaft im Stoffe ausgeprägt sind, sondern bloß im Vorstellen des Intellectes sich präsentiren. Für Baconthorp handelt es sich nicht, wie für Aureolus, um ein rationales Erkennen der Dinge im Lichte der göttlichen Wahrheit, sondern um diese Wahrheit selbst, soweit sie

---

[1] Opinio Commentatoris (12 Metaph. comm. 51) ponit ideas distinctas ex hoc, quod Deus intelligit se et omnia adunate et consecutive in intellectu divino creaturæ secundum quodlibet esse sui in esse distincto sine talibus ideis mediantibus inter intellectum divinum et creaturas, et in hoc fundatur tota intentio Commentatoris. Vult enim, quod intellecta plura, quæ sunt illius intellectus, adunentur et fiant unum simplex omnibus modis, et ita contra Themistium vult, quod scit ea in primo esse, quod est simplex, quod est ipsum. 1 dist. 39, art. 2 (die genauere Auseinandersetzung der Ansicht des Averroes 1 dist. 39, art. 1, §§ 1—3).

[2] Unitas specifica et individualis sunt in re ex natura rei distincta in quodam esse intelligibili, scil. universale et particulare. Naturam speciei differre a natura individui, vel unitatem speciei differre a natura rei, potest intelligi dupliciter: Uno modo, quod sunt res diversæ, et sic est falsum. Alio modo, quod differant sic, quod a natura rei res individua moveat ad diversos actus intelligendi rem secundum rationem speciei et secundum rationem individui, ac si realiter distinguerentur, et hoc est verum. Natura enim individua in Socrate ex natura rei habet, quod diversimode potest movere ad intentionem generis et speciei et individui, ac si omnia ista in ipso realiter distinguerentur. 3 dist. 9, art. 4.

in den Dingen ausgeprägt ist. Und sofern dieselbe mit Gott identisch ist, wird in der menschlichen Erkenntniß der Dinge, dem Menschen unbewußt, unmittelbar Gott selbst Object der Erkenntniß, und zwar noch vor Erkenntniß des creatürlichen Objectes. Die erste unbestimmte intellective Fassung des Objectes ist jene im allgemeinen Seinsgedanken, unter welche nicht bloß das creatürliche Object, sondern auch Gott fällt; und zwar fällt Gott per eminentiam unter den Gedanken des Seienden, so daß, sofern das creatürliche Object zunächst in allgemeinster Weise als Seiendes gedacht wird, Gott früher als das einen verwirklichten Gedanken Gottes darstellende Object Gegenstand der Erkenntniß wird.[1]

Sowol Aureolus als auch Baconthorp hatten unter Anschluß an Averroes das menschliche Erkennen in den Bereich der gedankenhaften Allgemeinheit und wahrhaften Intelligibilität zu erheben gesucht, der eine unter Beiziehung des illuministischen, der andere unter Beiziehung des rationalistischen Elementes der averroistischen Doctrin: indem aber Baconthorp den in der Anschauungsweise des Aureolus sich einigermaßen regenden Vernunftidealismus zurückzudrängen bemüht ist, berührt er sich mit dem Empirismus Durand's, mit welchem er auch die Auffassung der Idee als Res, prout est a Deo intellecta, gemein hat. Aber die Res a Deo intellecta ist bei Durand etwas rein Singuläres, während sie für Baconthorp wesentlich die Bedeutung des individuirten Ausdruckes eines durch die Res selbst dargestellten Allgemeingedankens hat. Ferner wird die von Baconthorp in Bezug auf Gottes Wesen so entschieden zur Geltung gebrachte Ratio imitabilitatis bei Durand bedeutend reducirt,[2] und auf bestimmte allgemeine

[1] Conceptus, qui primo occurrit nobis, qui est totalis conceptus Dei et creaturæ, est conceptus analogus, scil. entis. Sed conceptus analogi, quantum est ex parte objecti rei, primo causat conceptum in intellectu de eo, quod est principale significatum in ente, quod est Deus. Sequitur ergo, quod primum, quod cognoscitur ex phantasmate creaturæ, erit Deus. 1 dist. 3, qu. 1, art. 3, § 1.

[2] Si consideretur essentia divina et creatura quantum ad conditiones, quæ hinc et inde dicuntur per oppositum, sic essentia divina non potest habere rationem ideæ, nec creatura rationem ideati, cujus ratio est, quia illa, quæ non possunt habere se sicut imitabile et imitativum, non possunt se habere sicut idea et ideatum; sed essentia divina et creatura consideratæ quantum ad conditiones, in quibus sibi opponuntur (ut sunt finitum et infinitum, creatum et increatum), non possunt se habere ut idea et ideatum. 1 dist. 36, qu. 3, n. 20.

Seinsmodos beschränkt.[1] Von einem Selbstausdrucke des denkhaften göttlichen Seins in den Creaturen kann da natürlich keine Rede sein. Am entschiedensten kommt dieser Gedanke zur Geltung bei Aureolus, welcher die Alietät der Creatur oder das Unterschiedensein der creatürlichen Wesenheit von der göttlichen dadurch wahrt, daß der nach außen fallende Selbstausdruck des göttlichen Seins von einem stofflichen Substrate recipirt werden muß. Damit ist aber die directe intellective Erkennbarkeit des Singulären in Frage gestellt, für welche Baconthorp eintritt, und deshalb den göttlichen Ideen von vorneherein die Beziehung auf das Singuläre als solches gibt,[2] dieses aber wesentlich im Elemente des Allgemeinen gefaßt sein läßt. Für Durand hat das Universale die bloße Bedeutung einer Denkabstraction; es gibt kein Universale in re, jedes Ding ist wesentlich ein Singuläres, und das Wesen des singulären Dinges von seinem Suppositum nur insofern und insoweit verschieden, als es in abstracto, d. h. unter Hinwegsehen vom Suppositum gedacht wird.[3] Dem zufolge kann auch die göttliche Idee des geschaffenen Dinges sich nur auf dieses als concretes Einzelding beziehen; sie bedeutet eben nur die Ratio factiva desselben, und ist lediglich als Erklärungsgrund des Vorhandenseins

---

[1] Si considerentur Deus et creatura quantum ad perfectiones eis communes, ut sunt esse, vivere et cognoscere, intellectus et voluntas, sic in divina essentia bene invenitur ratio imitabilis, et in creatura ratio imitativi. L. c., n. 21.

[2] Periculum est dicere, quod creaturæ non sunt apprehensæ a Deo in rei veritate, nec in rei veritate sunt apprehensæ distincte, sed solum secundum nostrum modum intelligendi. Si non habent singulæ suum distinctum esse cognitum formale in mente divinade nominante eas formaliter cognitas ut extra, sed dicantur cognitæ eminenter denominatione extrinseca, hæc sequuntur: 1. quod in veritate rei non sunt apprehensæ. Patet de exemplo in columna; columna enim in rei veritate non est apprehensa dextra. 2. Quod nec distincte cognoscantur in rei veritate, patet: dextrum enim et sinistrum non apprehenduntur in columna distingui in rei veritate, quia non habent formaliter tales denominativas rationes in rei veritate. Quodlibet. I, qu. 9, art. 2, § 3.

[3] Suppositum et natura h. e. concretum et abstractum . . . . non important aliud de principali significato, sed idem penitus; ex modo tamen significandi suppositum seu concretum aliquid connotat, quod non connotat natura . . . . Abstractum enim significat naturam secundum se absque habitudine ad aliquid aliud, et ideo ex suo modo significandi nihil connotat præter naturam; concretum autem significat per modum habentis naturam. 1 dist. 34, qu. 1, n. 15 et 16.

und der Beschaffenheit desselben vorauszusetzen.[1] Daraus begründet Durand weiter auch die Nothwendigkeit einer der Vielheit der Dinge entsprechenden Vielheit der Ideen in Gott. Dieser Gedanke wird von Baconthorp auf das Lebhafteste bekämpft; der Ideen seien allerdings viele in Gott, aber nicht deshalb, um eine distincte Vielheit der von Gott zu schaffenden Dinge zu ermöglichen,[2] sondern weil die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge nur unter Voraussetzung einer Vielheit von Ideen distinct erkannt werden kann. Zur Hervorbringung dieser Vielheit aber, so wie der ihnen entsprechenden Vielheit der Dinge genügt Gott die Selbsterfassung seiner Essenz. Dieses letztere gibt in seiner Weise auch Durand zu,[3] aber nicht in dem Sinne, daß damit die göttliche Essenz als Erklärungsprincip der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der concreten Weltdinge gewonnen würde,[4] daher die Art und Weise, in welcher er die Zu-

---

[1] Consideratio, qua Deus considerat ideas per se, est de regulis operabilium a Deo, quia idea est exemplar ad quod inspiciens artifex operatur; ergo talis consideratio est per se et simpliciter practica . . . Cognitio speculativa, quam Deus habet de rebus, qualis est illa, qua cognoscit de rebus intentiones logicas (ut hominem esse speciem, vel animal esse genus), quia secundum istas proprietates res non sunt factibiles, non pertinet ad ideas. 1 dist. 36, qu. 4, n. 6.

[2] Sicut agens virtuale potest diversos naturales effectus producere propter distinctas potentias, in quas agit, præcisa quacunque alia differentia ex parte producentium . . . ita agens virtuale intellectuale potest diversos effectus intellectuales producere, et hoc propter distinctas potentias passivas sibi correspondentes præcisa omni differentia ex parte producentis. Sed Deus est agens virtuale intellectuale, et secundum quod intelligit se et omnia adunate, habet distinctas potentias sibi correspondentes, ab æterno enim habuit lapis posse esse proprium, quo sibi non repugnabat creari ex nihilo, et asinus similiter, et sic de singulis; et istæ sunt potentiæ correspondentes productioni Dei ad extra. 1 dist. 36, qu. 1, art. 3, § 5.

[3] Si idea accipiatur pro essentia divina, ut est imitabilis a creatura, sic dicendum est, quod proprie loquendo in Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales. Quod patet sic: Plures respectus rationis circa aliquam rem non ponunt nisi pluralitatem rationum; sed plures respectus imitabilitatis essentiæ divinæ a creaturis sunt solum respectus rationis; ergo non ponunt circa essentiam divinam, nisi pluralitatem rationum. 1 dist. 36, qu. 4, n. 5.

[4] De quiditate rerum quoad suas rationes specificas et perfectionibus earum sub modo quo eis conveniunt, quo modo possint habere divinam essentiam pro idea, difficile est videre, imo non videtur possibile, quia illa, secundum quæ una res est idea vel exemplar alterius, et alia est ejus

läſſigkeit, von nur Einer Idee in Gott zu ſprechen begründet, Baconthorp's Zuſtimmung nicht haben kann.[1] Nach Baconthorp iſt die göttliche Eſſenz Virtualprincip der göttlichen Erkenntniß aller Dinge, weil deren Weſenheiten eminenter im göttlichen Weſen enthalten ſind.[2]

Durand's Auffaſſung der göttlichen Ideen nähert ſich bereits ziemlich jener Occam's an, die wir oben reproducirt haben; Occam geht aber entſchieden über Durand hinaus, wenn er die von demſelben zugelaſſene Möglichkeit, die Idee mit der göttlichen Eſſenz zu identificiren, verwirft,[3] und ſofern er unter den Ideen nur die Creaturen ſelbſt als von Gott erkannte verſtanden wiſſen will, die von Durand wenigſtens noch relativ zugelaſſenen Respectus imitabilitatis essentiæ divinæ ſchlechthin ablehnt.[4] Es iſt keine andere Art der Nachbildung

---

ideatum seu exemplatum, sunt in utraque re formaliter et proprie et secundum aliquam similitudinem; sed quiditates rerum secundum suas rationes specificas et perfectiones earum secundum modum specificum, quo eis conveniunt, non sunt in Deo formaliter et proprie, sed solum metaphorice, nec aliquid formaliter in Deo existens correspondet eis secundum similitudinem. 1 dist. 36, qu. 3, n. 22.

[1] Idea potest dupliciter intelligi: Uno modo, loquendo de idea Dei, per quam Deus omnia cognoscit; et sic essentia est sibi idea virtualis ad omnia cognoscenda. Alio modo, ut accipitur ex parte creaturarum, et sic dixi, quod lapis in esse cognito est ratio et species sui ipsius extra. Quodlibet. II, qu. 3, § 1.

[2] Licet Deus non sit in creatura sic intime et intrinsece sicut causa formalis, ita quod informet creaturam, tamen est in creatura sic intime et intrinsece, quod causa formalis et essentia creaturæ non esset essentia, nec forma esset forma nec formaret, nisi tota essentiæ creaturæ et forma et materia contineantur in esse a Deo continente. 1 dist. 3, qu. 1, art. 3, § 2.

[3] Idea non est realiter divina essentia; quia quæro: Aut idea dicit præcise essentiam divinam, aut præcise respectum, aut aggregatum ex essentia et respectu. Si detur primum, ergo sicut est tantum una essentia, ita erit tantum una idea . . . Si detur secundum, aut iste respectus est realis aut rationis. Si realis, ergo paternitas esset vel filiatio vel spiratio . . . Si autem dicat respectum rationis, habetur propositum, quia impossibile est ens rationis esse idem realiter cum ente reali . . . . Si dicitur tertium, ergo non est essentia divina, quia quando aliquid aggregatum ex pluribus, quorum unum non est realiter reliquum illud totum, neutrum eorum est realiter. Sentt. I, dist. 35, qu. 5.

[4] Secundum intentionem istam ideæ, quæ ponuntur, non realiter sunt ipsæ creaturæ, sed quidam respectus imitabilitatis, quibus divina essentia est imitabilis a creaturis. Sed tales respectus rationis non est necesse

zuzulassen als jene, welche in der Conformation des geschöpflichen Dinges mit dem vorstellungsweise in Gott vorhandenen Gedanken vom Dinge besteht. Der Ideen sind unendlich viele in Gott, weil unendlich viele Dinge schaffbar sind; das göttliche Erkennen als solches aber ist nur Eines, die Vielheit fällt nur auf Seite der von Gott als producirbar erkannten Dinge. Da die Perfectionen der Dinge nichts von den Dingen selbst Unterschiedenes sind, so kann das virtuelle oder eminente Enthaltensein der Dinge in Gott nichts anderes als ihr Verschiedensein von der sie hervorbringenden göttlichen Realursache besagen.[1]

Nach Occam ist alle Intellection entweder unmittelbare Intuition des Objectes oder beruht auf einer solchen Intuition. Damit ist, soweit hiemit die Species impressæ des menschlichen Intellectes und ihnen entsprechend weiter auch die göttlichen Ideen als etwas von der göttlichen Wesenheit und den ideirten Dingen Verschiedenes abgewiesen sein wollen, ein ziemlich allgemein giltiger Satz der nachscotistischen Scholastik ausgesprochen, an welchen sich die Darstellung der mannigfachen Gestaltungen der formalen Denklehre in der nachscotistischen Scholastik anknüpfen läßt. Aureolus begründet seine Überzeugung von einer unmittelbaren intellectiven Anschauung des sinnlichen Außendinges im Gegensatze zu der Art und Weise, wie Scotus die an sich wolbegründete Unterscheidung zwischen Notitia intuitiva und Notitia abstractiva des menschlichen Intellectes auffaßt. Scotus sieht das entscheidende Moment dieser Distinction in der Anwesenheit oder Abwesenheit des Objectes der Notitia; nach Aureolus kommt es aber nicht auf die wirkliche Anwesenheit oder Abwesenheit des Objectes, sondern darauf an, ob es als ein anwesendes oder abwesendes vorgestellt werde. Aureolus beweist umständlich, daß auch abwesende Gegenstände als anwesend vorgestellt werden können.[2] Dieses gilt

---

ponere . . . . Artifex creatus sine omni respectu rationis potest habere cognitionem distinctam plurium et distincta producere; ergo multo fortius artifex increatus poterit distincte plura cognoscere et postea in esse producere sine omni tali respectu rationis. Ibid.

[1] Nihil potest contineri eminenter in Deo vel virtualiter, nisi sit aliud a Deo; et ideo perfectiones creaturarum contentæ in Deo eminenter vel virtualiter nullo modo sunt Deus realiter plus, quam iste asinus productus extra est Deus. Sentt. I, dist. 36, qu. 1.

[2] Sunt ad hoc experientiæ visibiles quinque: prima quidem in visionibus derelictis ex forti visibili . . . secunda in somno et somniis . . . . tertia in

allerdings zunächst nur von den sinnlichen Vorstellungen; da jedoch der Unterschied zwischen Notitia intuitiva und abstractiva des Intellectes jenem zwischen Notitia intuitiva und abstractiva des sinnlichen Vorstellens analog ist, so muß die Möglichkeit, ein abwesendes Ding als gegenwärtiges anzuschauen, auch im Intellecte vorhanden sein. Die Möglichkeit dessen erklärt sich aber daraus, daß das Ding nicht selbst oder, was damit gleichbedeutend ist, durch eine reale Abbildung seiner selbst, sondern bloß als vorgestelltes in der Seele vorhanden ist. Als gegenwärtig kann aber auch ein sich nicht actuell präsentirendes Ding vorgestellt werden. Der Ausdruck: „abstractive Erkenntniß", welchen Duns Scotus auf die von der Präsentialität des Dinges absehende Erkenntniß anwendet, wird richtiger auf den Allgemeinbegriff des Dinges bezogen, und in Bezug auf das in seinem individuellen Sein gedachte Ding besser durch den Ausdruck Notitia imaginaria ersetzt. Unter Intellection ist gemeinhin ein förmliches Erscheinen des Dinges als eines vorgestellten im menschlichen Intellecte zu verstehen.[1] Eine derartig im Intellecte vorhandene Sache heißt Res posita in esse intentionali; sie verlangt dieses Esse intentionale durch einen Conceptionsact des Intellectes, kraft dessen sie zu etwas dem Intellectus in actu Erscheinenden wird. Kraft jenes Conceptionsactes stellt der Intellect das im sinnlichen Vorstellen vorhandene Object als ein geistig producirtes vor sich hin, und schaut es infolge dessen als ein geistig für ihn vorhandenes an.[2] Der dieser geistigen Anschauung sich präsentirende Concept heißt Intentio, welche durch ein intellectives Concipirtwerden der Sache zu Stande kommend,[3] auch als

timentibus . . . . quarta in ludificatis . . . ultima in habentibus oculos molles. Sentt. Prolog., p. 23 ff.

[1] Intellectio non est aliud quam quædam formalis apparitio, qua res apparent objective. Sed una apparitione apparet res præsentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sive sit sive non sit, et hoc est intuitio; alia vero res sive sit sive non sit, non apparet res præsentialiter et actuative et existenter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente; unde magis proprie possit dici ista notitia imaginaria quam abstractiva. L. c., p. 27.

[2] Res posita in esse intentionali dupliciter se habet ad actum intellectus, videlicet quia virtute ejus relucet, et quia sibi lucet. 1 dist. 9, art. 1.

[3] Concipere est producere intra se, et ideo mas non concipit, sed femella. Quia per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur conceptio, et res sic posita appellatur conceptus et proles et partus. Ibid.

passiva rei conceptio definirt werden kann, in Wahrheit aber die beiden Momente: Conceptio passiva und Res concepta ununterscheidbar in sich schließt.

Die Intentio bedeutet das gedankenhafte Sein des appercipirten Objectes im menschlichen Intellecte. Sie heißt Intentio prima, sofern in ihr jenes Object in seiner unmittelbaren Gegebenheit sich darstellt — Intentio secunda, sofern die gedankenhaften Bestimmtheiten des geistig vorgestellten Objectes den Inhalt der auf dasselbe gerichteten intellectiven Thätigkeit bilden. Der Intellect gewinnt diese Bestimmtheit dadurch, daß er von der unmittelbaren Vorstellung des Objectes auf sich selbst zurückgeht, um die concrete Besonderheit desselben unter den seinem selbsteigenen Wesen entsprechenden Bestimmtheiten zu fassen, und dieß sowol mit Bezug auf die judicative als auch auf die discursive Thätigkeit des menschlichen Intellectes.[1] Beide Arten ratiocinativer Thätigkeit vermitteln sich im Elemente der Sprache, wie denn bereits die intellective Hervorbringung der Intentiones primæ als ein inneres Sprechen zu fassen ist. In diesem inneren Sprechen stellt sich die active Seite der intellectiven Thätigkeit in Hervorbringung des Conceptus objectivus dar; in den ratiocinativen Thätigkeiten des Judicare und Discurrere setzt sich das selbstthätige Thun des Intellectes weiter fort, und zwar in Form einer Sermocination, daher die Logik wesentlich als eine Wissenschaft des richtigen Sprechens bezeichnet werden kann.[2] Es handelt sich hier nämlich um die durch die Worte auszudrückenden Modi intelligendi, in welcher Beziehung zunächst schon die sprachlichen Bezeichnungen der den Intentiones primæ entsprechenden Objecte als Termini incomplexi in Betracht kommen.[3]

---

[1] Intentiones secundæ sunt conceptus secundi ordinis, quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primus conceptus, ut sunt universalitas, prædicabilitas et hujusmodi quantum ad actum componentem et dividentem — et connexio extremorum in medio quantum ad actum discursivum. 1 dist. 23, art. 2.

[2] Vox ut est expressiva conceptus, est subjectum in logica, cum sit sermonicalis scientia. 1 dist. 23, art. 2.

[3] Sermones nostros habent regulare modi quidam concipiendi quantum ad congruitatem et incongruitatem, quoniam illos modos sequuntur modi significandi conceptus, nec quantum ad veritatem et falsitatem, et sic spectat ad grammaticam determinare de modis intelligendi, et ad logicam de conceptibus primis et secundis; et hinc est, quod in prædicamentis determinatur de decem conceptibus generalibus comprehendentibus omnes primas inten-

Denn diese Termini müssen nach ihrer allgemeinen denkhaften Bestimmtheit unter irgend eine der zehn Kategorien fallen. Bei der Zusammenfügung der Termini incomplexi zum Satze und zur Rede handelt es sich in logischer Beziehung darum, daß der Satz oder die Rede etwas Wahres, d. i. mit der gegebenen Wirklichkeit Übereinstimmendes ausdrücke.[1] Die Wahrheit als solche hat ihre Existenz allerdings nur im Vorstellen des Intellectes, weil nur da die Quiditäten Subsistenz haben; aber alle Dinge haben an irgendwelcher Quidität, und damit auch am Sein und Wahrsein Antheil.[2] Die Ermittelung des Wahren an den Dingen oder ihres quiditativen Charakters ist Ziel und Aufgabe der logischen Thätigkeit, welche in den incomplexen Notionen das Wahre, was den Dingen an sich eigen ist, in der judicativen Thätigkeit das in seinem Gegensatze zum Falschen bestimmte Wahre aufgreift, und in der ratiocinativen Denkthätigkeit in Schlußform zu ermitteln bestrebt ist.[3] Die regelrechte Schlußform ist der Syllogismus, welcher der streng logisch geordneten Redeweise zukommt im Unterschiede von der rhetorischen und poetischen Redeweise, welche beim Particulären stehen bleibt und mit Enthymemen und Exemplificationen sich begnügt.[4]

---

tiones, non quidem ut primæ intentiones sunt, sed in quantum sunt significata omnium discibilium incomplexorum. Ibid.

[1] Veritas propositionis sumitur ex entitate rei, quia veritas signi sumitur ex conditione signati; unde ab eo, quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa, ut patet in prædicamentis. 1 dist. 38, art. 3.

[2] Veritas pura secundum esse existentiæ non est, nisi in solo Deo, nisi quiditas Deitatis purissime subsistit; nulla autem quiditas est subsistens nec esse habens, nisi in intellectu objective, propter quod nulla veritas pura et sincera est, nisi in intellectu, excepta prima veritate. Verum autem, quod participat veritatem, existit in omnibus rebus; omnes namque participant aliquam quiditatem et per consequens aliquam veritatem, et ita sunt veræ et entes. 1 dist. 19, pars 3, art. 2.

[3] Consideratio logici est de voce expressiva conceptuum et omnino indagativa veri et falsi. 1 dist. 23, art. 2. — Subjectum logicæ est oratio veri et conceptuum expressiva. Cujus species sunt tres, scil. dictio conceptus simplicis expressiva .... et propositio complexorum conceptuum expressiva .... et syllogismus discursivorum conceptuum expressivus. Sentt. Prolog., p. 37.

[4] Logica in communi, quæ est de oratione indagativa veri, dividitur in quatuor partes, in quantum oratio sententiat de vero ex necessariis, quædam autem ex probabilibus in universali, quædam autem ex probabilibus in particulari, quædam vero ex delectabilibus et figmentis, non curans de

Es ist kein Zweifel, daß die Ansicht des Aureolus von der Vox expressiva conceptus als Subject der Logik zu seiner Theologie vom göttlichen Worte des ewigen Vaters in innerer Beziehung steht. Er bezeichnet Gottes ewiges Wort als dasjenige, wodurch und worin sich alles Intelligible Gott vorstellungsweise präsentirt.[1] Es emanirt aus Gott als Notitia objectiva, in welcher Gott sich selbst vorstellig wird;[2] und als emanirte göttliche Essenz ist es Urbild und lebendige Ähnlichkeit aller Creaturen,[3] die unmittelbar durch das Wort connotirt sind.[4] Zugleich vergegenständlichet sich im göttlichen Worte die Ars divina, in deren Kraft die Gott nachbildenden Dinge ausgewirkt und gestaltet werden;[5] in diesem Wirken bekundet sich die Activität der göttlichen Scientia practica, deren Correlat im menschlichen Denkleben die logisirende Thätigkeit des menschlichen Intellectes ist. Denn die Logik ist ein praktischer Habitus, in dessen Kraft alle menschlichen Erkenntnisse ausgewirkt werden;[6] in diesen Erkenntnissen aber stellen sich dem menschlichen Intellecte die durch das göttliche Wort ausgewirkten Gedanken des göttlichen Intellectes vor. Der Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Intellectionsthätig-

---

vero nisi quatenus delectabile. Et de prima quidem oratione est ars demonstrativa, de secunda dialectica, de tertia rhetorica, de quarta poetica . . . . Poetica et rhetorica cadunt ab oratione simpliciter, quam considerat logicus in communi, tum quia inquirunt circa particularia, tum quia non procedunt syllogistice, sed tantum enthymematice et exemplariter. 1 dist. 23, art. 2.

[1] Necesse est, quod omnis creatura et intelligibile omne Deitati appareat, et hoc est Deitatem esse intelligibile quoddam subsistens et sapere eminens; apparentia vero objectiva omnis intelligibilis est ipsum verbum. 1 dist. 32, art. 3.

[2] Verbum non est aliud quam divina essentia posita esse in apparenti et subsistens per modum conspicui in esse formato realiter positi. 1 dist. 35, pars 3, art. 3.

[3] Cum verbum sit Deitas in tali esse posita (siehe vor. Anm.), est formaliter vita . . . . per rationem essentiæ; et per eandem erit omnium exemplar ac vivens similitudo. Ibid.

[4] Verbum immediate dat intelligi creaturam; dicitur enim verbum creaturarum . . . Pater verbo suo coæterno dicit creaturas; ergo verbum immediate connotat creaturas. 1 dist. 27, pars 2, art. 2.

[5] Filius in divinis procedit . . . ut ars objectiva. 1 dist. 6, art. 3.

[6] Logica habet respectum regulantis in ordine ad actus intellectus aliarum scientiarum et dirigit alias scientias et est prior eis, cum sit vanum quærere simul modum sciendi et scientiam, ut dicitur 2 Metaph. Sentt Prolog., p. 37.

keit besteht nur darin, daß Gott unmittelbar seine Essenz selbst, in welcher ihm die Erkenntniß alles Anderen außer ihm gegeben ist, zum Objecte seiner Intellection hat, während der menschliche Intellect die durch die causale praktische Scienz Gottes ausgewirkten Dinge zu seinem unmittelbaren Objecte hat; daraus folgt weiter, daß bei Gott von einer enunciativen oder discursiven Intellectionsthätigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes keine Rede sein könne. Gleichwol sind diese Arten von Thätigkeit in Gott urbildlich enthalten, weil die Idee der im göttlichen Wesen gegebenen absoluten Imitabilität eben so sehr in Bezug auf das Wirken wie auf das Sein der Creaturen Geltung hat.[1]

Nach Baconthorp ist die Logik nicht ein praktischer, sondern ein speculativer Habitus;[2] es handelt sich in der rationalen Thätigkeit des Intellectes nicht um Hervorbringung der durch die Dinge significirten Wahrgedanken, sondern einfach um Apprehension derselben, demgemäß, daß sie bereits in den Dingen selbst schon ausgedrückt sind. Baconthorp bestreitet demnach die Behauptung des Aureolus, daß die Wahrheit bloß im intellectiven Vorstellen ihr Sein habe; dieses Sein der Wahrheit im Intellecte ist vielmehr selbst nur eine Folge ihres Seins im Dinge,[3] gerade so, wie das Sichtbarsein eines

---

[1] Simplex intelligentia vel intuitiva notitia est nullo modo discursiva vel enunciativa. Sed quia Deitas est similitudo eminens omnis entitatis, actus autem discursivus animæ est quædam entitas et similiter actus enunciativus, syllogismus etiam formatus et propositio est aliqua entitas objective et intentionaliter et secundum rationem, similiter etiam compositio, quæ est in re extra, est aliqua entitas: idcirco Deitas est similitudo omnium istorum, sic quod ea cognita ab intellectu divino eminenter dicuntur cogniti omnes actus discursivi et enunciativi et enuntiationis et discursus objectivi, nec non et reales compositiones et divisiones existentes in creaturis, de quibus enuntiationes et discursus syllogistici possibiles sunt formari. 1 dist. 35, pars 4, art. 4.

[2] Logica non dirigit ad opus aliquod sed ad speculationem; ergo logica dirigens seu utens non est practica. Logicus non operatur utiliter aut discrete per logicam suam, sed per logicam habemus formam ad demonstrandum in omni scientia. Sentt. Prolog., qu. 4, art. 2, § 3.

[3] Secundum illud esse, secundum quod forma et materia sunt vere unita, secundum illud esse resultat veritas naturæ constitutæ ex his, quia veritas constituti est effectus formalis verorum constituentium; sed generatione substantiali, qua res producitur in esse quidditativo, sunt forma et materia vere unita; ergo in termino generationis substantialis habetur

Gegenstandes eine Folge ihres Gefärbtseins ist. Die Wahrheit hat materialiter,[1] causaliter[2] und formaliter ein doppeltes Esse, ein Esse in den Dingen und ein Esse im Intellecte. Ihr formaliter esse in re bedeutet die Rectitudo des Dinges, ihr formaliter esse in intellectu die Rectitudo oder Adäquatheit des Dinges, soweit dieselbe im intellectiven Vorstellen an den Tag tritt. Während also Aureolus die Wahrheit formaliter in die Conformität des Intellectionsactes mit dem im Esse intelligibile sich präsentirenden Dinge setzt, bestimmt sie Bacouthorp als die Übereinstimmung des Dinges, wie es dem Intellecte sich präsentirt, mit dem Dinge in seiner realen Existenz.[3] So ist z. B. das Urtheil: „Der Schnee ist weiß" deßhalb wahr, weil die intellective Vorstellung vom Schnee mit der in der Wirklichkeit gegebenen Beschaffenheit des Schnees in Übereinstimmung steht, während das Urtheil: „Der Schnee ist schwarz", als nicht übereinstimmend mit der wirklichen Beschaffenheit des Schnees, falsch ist.[4] Nach Aureolus würde der Grund der Falschheit dieses Urtheiles darin liegen, daß der Intellectionsact mit der Sache, wie sie an sich existirt, im Widerspruche stehe; nach Bacouthorp hat man den Grund der

---

veritas, quæ est equinitas, et ad illud esse quiditativum consequitur esse objective, sicut ad entitatem coloris consequitur esse visibile secundo modo dicendi per se. 1 dist. 19, art. 1, § 2.

[1] Veritas potest dici esse in re materialiter, inquantum res est sibi fundamentum et origo veritatis, et potest dici materialiter in intellectu, inquantum fundatur materialiter super actum intelligendi, qui est in intellectu. 1 dist. 19, art. 2.

[2] Veritas potest dici causaliter in re, inquantum res causat veritatem in intellectu; et potest etiam dici causaliter in intellectu, inquantum intellectus aliquo modo est causa actus intelligendi, in quo relucet veritas rei. Ibid.

[3] V. g.: Quando cognosco domum aliquam, si illud esse cognitum, quod domus habet in mente mea, sit conforme existentiæ domus extra, tunc conceptus est verus. Ibid. — Bacouthorp beruft sich hiefür auf Anselm's Schrift de veritate (c. 2): Anselmus vult, quod veritas nihil aliud sit, quam rectitudo aut conformitas, quam res intellecta habet ad seipsam, ut est in rerum natura.

[4] Veritas, ut est formaliter in actu intellectus, non accipitur sicut actus intelligendi præcise terminatur ad objectum, sed ut sic terminatur ad objectum, ut ipsum est in rerum natura vel aptum est esse. Quia cum intelligo, nivem esse nigram, actus intelligendi hic terminatur ad objectum; sed quia aliter terminatur ad objectum, quam res est, in isto actu intelligendi est falsitas. Ibid.

Falschheit darin zu suchen, daß die Res, wie sie als res intellecta dem Intellecte präsent ist, mit der Sache, wie sie außerhalb des Intellectes existirt, nicht übereinstimmt.[1] Baconthorp erklärt sich also gegen die Subjectivirung des Wahrheitsbegriffes von Seite des Aureolus, sofern dieser die Wahrheit des Dinges durch das intellective Denken hervorgebracht werden lassen will; er stimmt ihm aber darin bei, daß formaliter die Wahrheit nicht als eine dem Intellecte inhärirende Perfection, also nicht subjective (nach der Sprachweise der Scholastiker), sondern bloß objective, d. i. als etwas im intellectiven Erkennen Aufleuchtendes und Wiederscheinendes vorhanden sei.[2]

Von der Wahrheit des Dinges hat man die Wahrheit des Satzes zu unterscheiden, in welchem über das Ding geurtheilt wird; die Wahrheit des Satzes oder der Rede ist formaliter im Intellectionsacte, d. i. eben im Satze oder in der Rede selbst.[3] Baconthorp beruft sich hiefür, wie auch für die Auffassung der Wahrheit der Sache auf die Auctorität Anselm's,[4] dessen realistische Alethologie selbstverständlich ihn

[1] Posito per possibile vel impossibile, quod actus, quo intelligo nivem esse nigram, sit difformis et discordans ab existentia rei, quocunque modo vis coarctare, si tamen ponamus simul cum hoc, quod illud esse intellectum, quod in intellectu est, quando intelligo nivem nigram, non esset difforme aut discordans ab existentia sua, quam habet extra, nunquam possemus dicere, quod iste actus intelligendi est falsus; patet igitur, quod iste actus intelligendi non est falsus præcise, quia iste actus est difformis, sed quia illud, quod est intellectum, est difforme existentiæ rei extra. Ibid.

[2] Illud quod relucet in actu intelligendi, ut ipsum est intelligibile, secundum quod hujusmodi habet esse objectivum, quia licet species secundum ponentes eam sit subjective in intellectu, tamen objectum cognitum, quod relucet in illa inquantum hujusmodi est tantum objective in intellectu, non subjective. Sed in actu vel in specie intelligibili cognoscendi, quo intelligitur res, ut relucet in se, relucet quædam conformitas rei sive rectitudo vel ad seipsam adæquatio, ut ipsa est intellecta ad ipsam, ut est in rerum natura. Ergo illa rectitudo sive conformitas, quam vocamus formaliter veritatem, est in intellectu objective, non subjective. Ibid.

[3] Sicut veritas est causaliter in eo, quod est causa veritatis, ita formaliter erit in eo, quod est verum; sed non dicimus, quod res enunciata vel intellecta est vera vel falsa, sed est causa veritatis, dicimus autem quod enunciatio ipsa aut oratio, quæ sunt actus intelligendi, sunt falsæ aut veræ. Ibid.

[4] Vgl. Anselm. de veritate c. 2: Mag. An tibi videtur quod res enunciata sit veritas enunciationis? Discip. Non. Mag. Quare? Discip. Quia nihil est verum, nisi participando veritatem; et ideo veri veritas in ipso vero est; res vero enunciata non est in enunciatione vera, unde non ejus veritas, sed causa veritatis dicenda est.

sympathisch anmuthet, obschon er dieselbe als empiristischer Realist mit Denkelementen versetzte, welche das Schwergewicht seines Realismus anderswohin fallen lassen, als in der speculativen Intuition Anselm's der Fall ist. Während nämlich Anselm die gesammte höhere Daseinswirklichkeit in die Intuition des gläubigen Bewußtseins hineinzunehmen bemüht ist, macht sich bei dem auf Aristoteles gestützten Bacouthorp die Realität des sinnlich irdischen Welt- und Erfahrungsbewußtseins sehr entschieden geltend, obschon dieses in die gedankenhafte Fassung des Universale in re hineingenommen ist. Aber das Universale in re soll eben nur dem kosmischen Empirismus Bacouthorp's den speculativen Rückhalt bieten, und im Gegensatze zu Anselm, der die Realität des Seins vorwiegend im geistigen Sein sucht, einen Dualismus zwischen höherer und niederer, geistiger und sinnlicher Welt stützen, in welchem sich in verchristlichter Weise der antikisirende Dualismus des averroistischen Weltsystems reflectirt. Der Zusammenhang des Dualismus Bacouthorp's mit seinem Empirismus zeigt sich in seinen Angaben über das Objectum primum der menschlichen Erkenntniß, welches er ex parte objecti und ex parte intellectus bestimmt; ex parte objecti ist das Singuläre des Objectum primum, ex parte intellectus das Universale, dieß letztere aber nur deßhalb, weil die menschliche Erkenntniß in ihrem Beginne eine unvollkommenste ist.[1] Demzufolge läßt er auch die complexe Erkenntniß ex parte intellectus mit einer unvollkommensten generellsten Erkenntniß beginnen, mit dem die formale Logik tragenden Grundaxiom, daß nicht etwas zugleich sein und nicht sein könne;[2] während er ex parte objecti als erste Wahrheit des complexen Erkennens den Satz hinstellt:

[1] Ex parte rei inter singulare et universale sicut inter primam substantiam et secundam est ordo naturæ; et quia ordo naturæ est, quod primum est perfectissimum, ideo singulare, quod perfectius esse dicit quam genus vel species, ex parte rei est prius. Sed in intellectu, quando acquirit sibi scientiam, est ordo generationis, et in ordine generationis illud, quod est prius, est imperfectius, quia in generatione unumquodque vadit de imperfecto ad perfectum; ideo ex parte intellectus prius cognoscitur aliquid in universal, et imperfecte. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, § 4.

[2] Si loquamur de primitate ex parte intellectus . . . . dico quod ista complexa est notissima: Impossibile est idem simul esse et non esse; ab ipsa enim natus est intellectus noster primo moveri, cum sit universalissima, et huic intellectus noster firmius adhæret et perfectius, quia per pauciora media. 1 dist. 3, qu. 1, art. 5.

Deus est.[1] In dieser Weise also wird der metaphysische Ontologismus Anselm's mit dem empiristischen Realismus des Aristoteles vermittelt; nur schlägt hiebei der Ontologismus Anselm's in eine dem Menschen selbst unbewußte unmittelbare Vernunftapperception um, deren Inhalt erst im entwickelten Weltdenken sich aufhellt und in's bewußte Denkleben des Menschen eintritt. Das Weltdenken aber entwickelt sich unter Erfassung der in den Dingen ausgedrückten und dargestellten göttlichen Ideen, deren Erfassung jedesmal auch eine Apperception des göttlichen Wesens selbst implicirt. Die geistige Erfassung der in den Dingen ausgedrückten und dargestellten Ideen will Baconthorp als einen lebendigen Act der intellectiven Innerlichkeit des Menschen angesehen wissen, mittelst dessen ein geistiges Nachbild der intellectiv erfaßten Sache zu Stande kommt. Dieses geistige Nachbild ist als ein durch die lebendige Thätigkeit der intellectiven Seele Hervorgebrachtes das innere Wort (verbum mentis), dessen sinnlich vernehmbar gemachter Ausdruck das Lautwort ist. Baconthorp erklärt sich demnach gegen Aureolus, nach dessen Ansicht das Verbum mentis einfach nur die Res ut intellecta ist, sowie gegen Duns Scotus, der es einfach Actus intelligendi faßt; man habe vielmehr beide Ansichten mit einander zu vereinigen, und mit denselben auch jene des Herväus zu vermitteln, der das innere Wort als ein intellectives Bild der erkannten Sache faßt,[2] nur daß man das Wort nicht als etwas vom Actus intelligendi selbst sachlich Verschiedenes nehmen dürfe.[3] Gegen die Ansicht, das

---

[1] Si accipiamus primitatem secundum naturam et ex parte objecti, dico quod primum complexum primitate generationis per se notum est istud singulare: Deus est . . . . Isti termini: „Deus" et „esse" sunt notissimi ipsi Deo, quia secundum omnes etiam philosophos Deus intelligit se primo tanquam primarium objectum cognitionis suæ, et secundum omnes Deus est suum esse; ergo isti termini „Deus" et „esse" sunt potissimi secundum naturam. Ibid.

[2] Illa, quorum esse præcise consistit in proferri et elici, quæ existunt in anima, sunt actus intelligendi; ergo verbum est essentialiter actus intelligendi. Sed actus intelligendi non erit verbum essentialiter completive, nisi contineat objectum in esse cognito, sic quod sit imago scientiæ, de qua gignitur. Ergo hæc tria essentialiter pertinent ad verbum. 1 dist. 27, qu. 1, art. 2, § 2.

[3] Ponitur (ab Hervæo) tale idolum quasi quoddam simulacrum, in quo intellectus intelligit perfecte et manifestat illud, quod intelligit; sed propter hoc frustra est ponere tale idolum formatum ab actu intelligendi . . . .

innere Wort sei die Res ut intellecta, macht Bacouthorp geltend, daß gemeinhin das Verbum interius für dasjenige gelte, was primär durch das Verbum exterius significirt werde; das durch das Verbum exterius primär Significirte ist aber laut Aristoteles nicht die Res intellecta, sondern eine Conceptio oder Passio mentis.[1] Wäre das Verbum interius ausschließlich die Res intellecta, so wäre kein Wort möglich, mittelst dessen die intellective Seele sich selbst ausspricht; denn nichts kann sich selbst erzeugen. Demzufolge kann der Selbstgedanke, in welchem die Seele sich selbst ausdrückt und abbildet, nicht ihre Quiditas ut intellecta sein.[2] Wäre das Verbum interius einfach nur die Res intellecta, so müßte es gleich der Quiditas intellecta in Allen, von welchen diese gedacht wird, ein Dieselbiges sein. Offenbar wird an Aureolus hiemit eine abstract spiritualistische Ansicht vom Wesen des Geistes bekämpft, und die Ansicht zurückgewiesen, daß das Wesen des Dinges vom Intellecte producirt werde; es wird von ihm nicht producirt, es wiederscheint nur in demselben. Das intellective Denkleben ist nicht ein geistiges Schaffen, kraft dessen das Sein der Dinge in höherer Ordnung hervorgebracht würde, sondern eine Widerspiegelung des Wesens derselben im intellectiven Denkleben. Wenn Aureolus dem Duns Scotus gegenüber den Begriff des abstracten

Illud ponitur frustra, quo posito non ponitur effectus, et quodam alio posito habetur effectus; sed posito tali idolo non habetur perfecta cognitio et clara rei, nisi adsit phantasma proprium, posito autem phantasmate determinato alicujus rei perfecte illuminato ab intellectu agente statim habetur cognitio clara, manifesta et perfecta rei; aliter non habetur, quia intelligentem necesse est phantasma speculari. 1 dist. 27, qu. 1, art. 1, § 10.

[1] Probatur ex libro Perihermenias in principio: „Voces sunt notæ passionum, quæ sunt in anima." Unde Boetius ibidem vult, quod ordo iste sit, sic dicens: „Literæ significant orationem vocalem, et hæc orationem animi et intellectus, quæ fit cogitatione, et oratio hæc scil. intellectus res sibi concipit et designat." Patet manifeste, quia in ordine isto vox vel verbum vocale primo significat illud, quod est in mente, quam res conceptas. 1 dist. 27, qu. 1, art. 1, § 11.

[2] Si quiditas intellecta est verbum, igitur mens, cum intelligit se, non gignit verbum. Consequentia patet, quia gigneret seipsam; consequens est falsum per Aug. Trin.: Mens cum noscit se, parem sibi notitiam sui gignet sed in eodem textu eadem notitia verbum ejus est. Ibid. — Auch Anselm. Monolog. c. 30 wird von Bacouthorp herbeigezogen und neben anderem speciell bemerkt: Nihil est imago sui ipsius; sed verbum est imago mentis ut intelligit se, ut dicit Anselmus, vel ut intellecta a se, quod idem est; ergo verbum non est res intellecta. Ibid.

Erkennens auf die Hervorbringung der Allgemeinbegriffe beschränkt, so verwandeln sich diese abstract allgemeinen Wesensbegriffe bei Baconthorp selbst wieder in geistige Intuitionen. Darum ist die logisirende Thätigkeit des Intellectes nicht eine praktische, sondern eine speculative Scienz. An sich genommen ist jede Scienz speculativer Natur;[1] der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Scienz ergibt sich erst aus der besonderen Zweckbeziehung einer bestimmten Scienz.[2] Aureolus verwirft die Ableitung des Unterschiedes zwischen speculativer und praktischer Scienz aus der besonderen Zweckbeziehung,[3] da umgekehrt diese selbst erst aus der specifischen Beschaffenheit des Objectes einer bestimmten Scienz sich ergebe.[4]

Durand vermittelt gewissermaßen zwischen diesen beiden einander gegenüberstehenden Ansichten, wenn er die Unterscheidung zwischen speculativer und praktischer Scienz formaliter vom Zwecke, radica-

---

[1] Tres sunt actus in intellectu: Unus elicitus secundum habitum primorum principiorum, qui vocatur intelligere; alius, qui est generatio scientiæ seu habitus conclusionis, qui vocatur investigare seu discurrere; tertius, qui est scientifica cognitio seu ipsa speculatio, quæ est elicita mediante scientia, quæ est habitus conclusionis, qui vocatur considerare aut scire. 2 dist. 10, qu. 1, art. 2, § 2.

[2] Secundum hoc scientia dicitur magis speculativa vel practica, secundum quod magis principaliter ordinatur ad speculari vel operari. Sentt. Prolog., qu. 4, art. 5, subart. 3.

[3] Quod Philosophus 2 Metaph. et in pluribus aliis locis innuere videtur speculativum et practicum distingui penes fines, intelligendum est ostensive et ex consequenti; ex hoc enim, quod objectum est operabile, habitus induit rationem practici; ex hoc autem, quod ipsam induit, ordinatur finaliter ad operationem et actionem eliciendam circa objectum. Aureol. Sentt. Prolog., p. 39.

[4] Secundum diversam congruitatem ad scientem potest scientia essentialiter dividi, ut est virtus, et quia alio modo se habet intellectus ejus, quod est scibile tantum, et alio modo respectu ejus, quod est sic speculabile, quod potest operari etiam ab eodem et fieri; ibi enim intellectus est quasi reflexus ad se ipsum, hic autem quasi extensus ad opus; ibi non capit principia nec aliquid quod sciat operari objectum, hic autem omnia principia et deductiones in opus ordinat, ... idcirco essentialiter dividi potest scientia in practicam et speculativam, quoniam modus tradendi et principia sumendi et totus modus sciendi est alius omnino, quando objectum est operabile ab eo, qui tenetur quando solum est speculabile, esto etiam, quod illud objectum secundum rem esset idem. Ibid.

liter oder originaliter aber vom Objecte der Scienz abhängig macht.[1] Eine scientifische Thätigkeit heißt speculativ, wenn sie einzig auf Erkenntniß der Wahrheit ihres Objectes abzielt; sie heißt praktisch, wenn die angestrebte Erkenntniß die Bestimmung hat, zur Verwirklichung des Objectes der Erkenntniß anzuleiten. Das Wahrsein einer Erkenntniß bedeutet die Übereinstimmung derselben mit der Beschaffenheit ihres Objectes; die Wahrheit insgemein ist Conformität des Intellectes mit der Sache.[2] Diese Conformation kann selbstverständlich nicht als eine essentielle Conformation des Intellectes mit dem anerkannten Objecte verstanden werden; denn sonst müßte der Intellect in der Erkenntniß eines körperlichen Objectes selber zum Körper werden. Somit kann die Conformation nur statthaben in Bezug auf etwas, was entweder subjective oder objective im Intellecte ist. Ein subjectives Sein desselben im Intellecte könnte entweder als Conformität in essendo oder als Conformität in præsentando gedacht werden. Ersteres ist nicht möglich, weil alles subjective im Intellecte Seiende ein geistiges Accidens ist, und dieses nicht einer materiellen Substanz oder einem körperlichen Accidens in essendo conform werden kann. Eine Conformation in repræsentando ist nicht denkbar, weil die Repräsentation des Objectes per speciem, wenn sie statthaben sollte, sich zum actuellen Erkennen als ein natürliches Prius verhält, während doch die Veritas mit dem actuellen Erkennen zusammenfällt und dem Actus intelligendi vielleicht sogar nachfolgt. Demzufolge bleibt nur eine Conformität des Intellectes mit dem Objecte in Bezug auf etwas objective im Intellecte Seiendes übrig; dieß ist die Vorstellung des Intellectes, deren Wahrheit darin besteht, daß die Sache wirklich so ist, wie sie in der intellectiven Vorstellung erscheint. Das Wahrsein ist Conformität eines Seienden mit sich selber in Bezug auf sein reales und gedankenhaftes Sein. Fundamentaliter oder materialiter ist das Wahrsein im Objecte enthalten, formaliter im Redesatze und im Intellecte. Das Wahrsein eines Redesatzes ist aber lediglich eine Veritas signi; die Wahrheit des Actus intelligendi ist seine eigene

[1] Utrumque istorum innuit Philosophus 3 de Anima, ubi primo dicit, quod intellectus practicus differt a speculativo fine quantum ad differentiam formalem; et postea tangens radicem et originem hujus differentiæ subdit, quod objectum intellectus practici est bonum, non autem omne, sed actuale, quod est etiam contingens aliter se habere. Sentt. Prolog. qu. 6.

[2] 1 dist. 19, qu. 5.

Entität als eine im Intellecte subjective existirende Res. Das Wahrsein des Intellectes oder Actus intelligendi, des Redesatzes und des Objectes der Aussage participiren an einem Verum primum, und dieß ist die Übereinstimmung der intellectiven Vorstellung mit der Sache; von diesem Verum primum wird das Wahrsein attributiv auf die Sache, das Wort und den Intellect übertragen. Daraus folgt, daß die Veritas ihrem eigensten Wesen nach ein Ens rationis ist, indem dasjenige, was der Sache nur zufolge ihres Verstandenseins zukommt, kein Ens reale sein kann. Es gibt zwei Actus intelligendi, einen Actus simplex und einen Actus complexus, demzufolge auch zwei Genera der Entia rationis, deren ersteres das Universale: Genus, Species u. s. w., letzteres aber die Aussagen des urtheilenden Intellectes in sich faßt, welche wahr oder falsch sein können, je nachdem die Dinge so aufgefaßt worden sind, wie sie wirklich sind, oder nicht so aufgefaßt werden. Soweit die Dinge objective im Intellectus discursivus erscheinen, ergibt sich noch ein drittes Genus der Entia rationis: Syllogismus, Enthymema u. s. w. Alle diese Genera des Ens rationis sind Betrachtungsgegenstand der Logik. Unter Ens rationis hat man eine der Sache als intellectiv erkanntem Objecte zukommende Denomination zu verstehen, die von einem Actus rationis herkommt.[1] Die intellective Erkenntniß der Dinge kann insofern nur eine denominative Bedeutung haben, als das Intelligi in den Dingen nicht ebenso, wie das Intelligere im Homo intelligens, eine Res vera, sondern bloß etwas Beziehungsweises ist. Darnach erscheint die intellective Erkenntniß als eine den in's menschliche Denkleben aufgenommenen Dingen applicirte Form, deren Wahrheit eigentlich nur in ihrer subjectiven Denknothwendigkeit besteht. Eine von subjectiven Denknothwendigkeiten unabhängige Evidenz hat doch eigentlich nur das Vorhandensein des einwirkenden äußeren Objectes; daß die intellective Auffassung desselben der wirklichen Beschaffenheit nicht widerstreiten könne, ist ein bloßes, wenn auch noch so vernünftiges Postulat, welches freilich den Schein vernuftgemäßer Wahrheit annimmt, wenn das Universale, oder die Form der Allgemeinheit, unter welcher der Intellect die singulären Dinge faßt, als etwas gefaßt wird, was durch Fallenlassen der indi-

[1] Ens rationis non est aliud quam denominatio objecti ab actu rationis secundum ea, quæ attribuuntur rei solum ut cognita est. L. c., n. 7.

viduirenden Bedingungen des singulären Objectes gewonnen wird.[1] Das Eigenthümliche Durand's in Auffassung des Intellectionsactes besteht darin, daß er denselben im Unterschiede von Aureolus und Baconthorp ohne göttliche Intervention zu Stande kommen läßt; das intellective Erkennen ist nicht ein Sehen in einem höheren Wahrheitslichte, sondern ausschließlich nur ein selbsteigenes Thun des menschlichen Intellectes, in welchem allerdings das göttliche Erkennen nachgebildet wird. Durand nennt den Intellectionsact der Seele das Wort der Seele; das Wort schließe den Begriff des Verlautbarens und Kundwerdens in sich, welcher sich primär nicht dem tönenden Lautworte, sondern an demjenigen bewahrheite, dessen Ausdruck das Lautwort ist; und dieß ist das Verbum mentis, in welchem als Actus intelligendi das Object desselben dem Intellecte kund wird.[2] Das Verbum mentis ist creatürliche Nachbildung des ewigen Wortes in Gott,[3] welches von Durand definirt wird als Act der Intellection, kraft dessen Gott alle Dinge offenbar sind. Da dieser göttliche Intellectionsact vollkommener durch einen Actus expressus als durch einen Actus confusus der menschlichen Intellection, und ferner vollkommener durch einen Actus reflexus der menschlichen Intellection, als durch einen Actus rectus derselben nachgebildet wird, so kommt die Benennung Verbum primär dem Actus expressus und Actus

[1] Ratio vel intentio universalitatis aut res sub intentione non est primum objectum intellectionis . . . . sed aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia et pro termino ad quem ipsum universale abstractum. 1 dist. 3, pars 2, qu. 5, n. 28.

[2] Omne quod dicitur tale denominatione extrinseca ut signum vel causa, reducitur ad aliquid, quod est tale per essentiam sicut sanum dictum de urina ut signum, et de medicina ut de causa reducitur ad sanum dictum de animali, ita quod sanitas animalis est sanitas per essentiam, et non signum vel causa sanitatis. Similiter in proposito manifestativum de verbo vocis ut signo, et de specie vel imagine ut causa vel qualitercunque aliter reducitur ad manifestativum per essentiam, quod est ipsa cognitio rei, quæ ob hoc habet rationem primi verbi. 1 dist. 27, qu. 2, n. 29.

[3] Illa quæ reperiuntur in Deo et in creaturis, se habent proportionaliter hinc et inde, exclusis imperfectionibus a Deo et creaturis; ergo cum in creaturis sit ipsemet actus intelligendi, relinquitur, quod idem sit in Deo, præcipue quia actus intelligendi dicit summam et ultimam perfectionem in omni natura intellectuali. 1 dist. 27, qu. 3, n. 5.

reflexus der menschlichen Intellection zu.[1] Der Grund, daß Durand den Begriff des Verbum mentis auf den Act der Intellection beschränkt unter Ausschluß des Inhaltes der Intellection, liegt in der Beseitigung der ideologischen Momente, welche Aureolus und Baconthorp in ihre Erkenntnißlehre aufgenommen hatten; ihm bedeutet die göttliche Idee einzig die Ratio factibilitatis der geschöpflichen Dinge als der Gesammtheit dessen, was außer Gott seinsmöglich ist; er zieht sich hierin ganz auf den Standpunkt des Duns Scotus zurück, auf welchem fußend er mit der Ideologie der Thomistenschule bricht und zugleich auch gegen jene der christlich-theologischen Averroisten sich abschließt. Gleichwol berührt er sich mit den letzteren in der Anerkennung eines latenten Vernunftsinnes, nur daß er die Appercepționen desselben auf das Gebiet der psychischen Selbsterfahrung beschränkt, und alle unmittelbaren Perceptionen des Göttlichen aus dem Bereiche desselben ausgeschlossen wissen will. Der Intellect als Vermögen der Reflexion auf sich selbst und sein rationales Denkvorgehen ist ihm das Mittel, das intellective Denkleben dem Standpunkte eines sinnlich äußerlichen Empirismus zu entheben.[2]

Daß auch Occam nicht einem sensualistischen Empirismus huldigen wolle, haben wir bereits oben[3] gesehen. Daran hindert ihn schon sein theologisches Bewußtsein, weiter aber auch seine Auffassung des intellectiven menschlichen Erkennens, welche, wenn auch noch passivistisch, doch den Bereich der Intellectivität entschieden als ein über die sinnliche Erfahrungswirklichkeit hinausgreifendes und dieselbe von einem höheren Standpunkte aus beherrschendes Seinsgebiet hinstellt. Nur wiederkehrt bei Occam in verstärktem Maße die bereits bei Durand sich unverkennbar geltend machende Schwierigkeit, die gegenständliche Wahrheit der menschlichen Intellectionen zu erweisen. Wenn

[1] Licet omnis actus intelligendi tam confusus quam expressus, tam directus quam reflexus possit dici verbum, tamen expressus magis quam confusus, quia magis est rei manifestativus . . . . et actus reflexus magis quam rectus, quia per actum reflexum magis loquitur ipsi de re, quam per actum rectum. Per actum enim rectum solum intelligit rem, quod ex quoddam loqui mentale; sed per actum reflexum loquens manifestius sibi ipsi dicit se intelligere. 1 dist. 27, qu. 2, n. 29.

[2] Intellectus, cum sit virtus reflexiva, cognoscit se et ea, quæ sunt in eo, per certitudinem et quasi experimentaliter. Unde experimur nos intelligere et habere in nobis principium quo intelligimus. 2 dist. 3, qu. 6, n. 13.

[3] Siehe oben S. 81.

er auch die Intellection als eine geistige Nachbildung des Gegenstandes der Intellection fassen zu wollen scheint, so verwandelt sich diese Nachbildung unter der Hand doch in ein bloßes Zeichen der außerhalb des Intellectes vorhandenen Sache, in ein bloßes Wissen um das Vorhandensein der Sache, deren gegenständliche Kenntniß nicht weiter reicht, als der sinnliche Augenschein. Von einer Nachbildung der Sache im Intellecte kann bei Occam nur insofern die Rede sein, als die Einwirkung des äußeren Gegenstandes eine passive Zuständlichkeit in der Seele erzeugt; diese Zuständlichkeit ist nun aber doch nur etwas rein Subjectives, daher auch der im Innewerden derselben bestehende Actus intelligendi nur eine subjective Denkaffection bezeichnen kann. In der That bezeichnet Occam den Intellectionsact als ein Signum rei, als eine Selbstankündung der Sache im Intellecte, womit aber freilich wieder die Voraussetzung sich verbindet, daß die Selbstankündung der Sache keine Falschmeldung sein könne, da sie ein natürlicher Vorgang ist, die Natur aber nicht lügen kann. Täuschung und Irrthum können überhaupt erst in der judicativen Thätigkeit des Intellectes, in der Aufeinanderbeziehung der intellectiven Apperceptionen eintreten, deren jede für sich genommen wahr ist; dieses Wahrsein hat aber gar keine höhere erkenntnißtheoretische Bedeutung, da in keiner intellectiven Apperception das Wesen des appercipirten Dinges aufgegriffen wird. Die Allgemeinbegriffe, in welchen die speculative Scholastik die Wesenheiten der Dinge zu erfassen glaubte, significiren lediglich collective Vielheiten gleichartiger Singularitäten; sie sind keine willkürlichen Erfindungen der Menschen, sondern erzeugen sich im menschlichen Intellecte zufolge der thatsächlich gegebenen unverrückbaren Einrichtung der menschlichen Denknatur, und dienen als nicht zu missende Medien und Vehikel der intellectiven Urtheilsfähigkeit, auf deren Functionen das gesammte intellective Denkleben wesentlich ruht.

Zufolge des Umstandes, daß alle logisirende Thätigkeit wesentlich urtheilende Thätigkeit ist, bezeichnet Occam die Logik im Einklange mit Aureolus als praktische Scienz und da die Urtheile Sermones sind, als sermocinale Wissenschaft, als welche sie in einem nächsten Verhältniß zur Grammatik und Rhetorik steht. Diese drei sermocinalen Wissenschaften heißen praktische Wissenschaften als Lenkerinnen des Intellectes in dessen sermocinativen Thätigkeiten und fallen unter ein gemeinsames Genus mit anderen praktischen Anleitungen ostensiver

Natur, welche zeigen, wie etwas auf die richtige Art gemacht werde, während die Ethik, welche unmittelbar den sittlichen Willen bestimmt, eine praktische Scienz dictativer Art ist.[1] Der Wille ist wol auch an den logisirenden Thätigkeiten des Intellectes betheiliget, aber nicht, sofern er unter der Norm sittlicher Bestimmtheit steht, sondern sofern durch ihn der Intellect zu jenen der passivistischen Naturnothwendigkeit enthobenen Thätigkeiten gelangt, als welche sich die logisirenden Thätigkeiten von jenen der intellectiven Apperception abscheiden.[2] Das Urtheilen ist die der passivistischen Naturbestimmtheit enthobene Thätigkeit des Intellectes, mittelst welcher ein rationales Wissen erzeugt

[1] Logica, rhetorica et grammatica sunt vere notitiæ practicæ et non speculativæ, quia vere dirigunt intellectum in operationibus suis, quæ sunt mediante voluntate in sua potestate, sicut logica dirigit intellectum in syllogizando, discurrendo et sic de aliis. Potest tamen distingui de practica, quia quædam est dictativa et quædam ostensiva. Prima est illa, quæ determinate dictat, aliquid esse faciendum vel non faciendum, et sic loquitur Philosophus 6 Ethic. et 3 de Anima. Et isto modo nec logica nec rhetorica est practica, nec etiam ars quæcunque mechanica, quia nulla istarum dictat, quod domus est facienda, sed hoc pertinet ad prudentiam, qua scitur, quando est facienda et quando non, et quando est operandum et quando non. Secunda notitia practica est tantum ostensiva, quia non dictat aliquid faciendum aut persequendum, sed tantum ostendit opus, quomodo fieri potest, virtute cujus notitiæ, si intellectus dictat, id est faciendum, et voluntas velit, statim potest recte operari; sicut ars ædificatoria ostendit, quod domus componitur ex lignis et lapidibus et ex fundamento tali et talibus parietibus et tali tecto et sic de aliis, et non dictat, quod domus est facienda nec quando est facienda, sed ad prudentiam pertinet dictare, quod tali tempore est facienda, vel sic est agendum vel sic. Et eodem modo logica et aliæ artes sunt tantum ostensivæ et non dictativæ, sunt tamen directivæ, habentque tales artes frequenter non praxim pro objecto, sed objectum praxis, sicut ars ædificatoria habet ipsam domum pro objecto et non praxim vel operationem ipsam, quæ est in potentia nostra. Sentt. Prolog., qu. 11.

[2] Die Kategorienlehre wird als eine specifisch theoretische Lehrdisciplin von Occam nur beziehungsweise zur Logik gerechnet auf Grund der Schulüberlieferung, die übrigens immerhin ihre guten Gründe habe: Inter omnes libros logicæ Aristotelis iste (scil. de Categoriis) est minus practicus et magis speculativus, et ideo, quod dictum est in libro Porphyrii, quod logica est magis practica, est intelligendum quantum ad majorem sui partem, non autem quantum ad omnem sui partem, accipiendo logicam, sicut tradita est ab Aristotele; nec est inconveniens, aliquam partem logicæ esse practicam et aliam speculativam, cum multa ex practicis a speculativis pendeant. Comm. in libr. de Prædicam., Prooem.

wird; dieses Wissen vermittelt sich wesentlich in Redesätzen, deren Grundbestandtheile Subject und Prädicat als Termini des Urtheiles sind. Man hat Terminus im weiteren und engeren Sinne zu unterscheiden; Terminus im weiteren Sinne ist jedes Incomplexum, und im Verbum complexum oder Aussagesatze Subject, Prädicat und Copula, Termini im engeren Sinne sind nur Subject und Prädicat des Satzes. Weiter hat man zu unterscheiden zwischen Terminus mentalis und Terminus vocalis, welcher letztere neben demjenigen, was er mit ersterem gemein hat, auch gewisse ausschließlich ihm zukommende Accidenzen zu eigen hat, welche nicht den logisch correcten Sinnesausdruck, sondern die grammatische oder rhetorische Correctheit der Rede betreffen.[1] Unter Terminus mentalis oder Terminus conceptus ist die Intentio oder Passio animæ aliquid naturaliter significans zu verstehen.[2] Er ist etwas Natürliches und Unwillkürliches im Gegensatze zu dem conventionell fixirten Terminus vocalis, welcher das durch den Terminus conceptus Significirte nicht proprie, sondern nur secundär bezeichnet. Da nun die Passiones animæ den sie verursachenden Gegenstand significiren, so muß auch das dem Terminus conceptus entsprechende Lautwort primär jenen Gegenstand significiren; als sprachliche Verlautbarung des Terminus conceptus aber bezeichnet es auch diesen selber. Die Wortausdrücke als Bezeichnungen der äußeren Objecte sowol als auch der ihnen entsprechenden Termini concepti heißen Nomina primæ impositionis im Unterschiede von den Nominibus secundæ impositionis, welche der grammatischen Terminologie angehören, und nicht Sachen oder Gedanken, sondern Wörter als solche zu Objecten ihrer Significirung haben.[3] Die Nomina primæ impositionis scheiden sich in Benen-

[1] Omne quod accidit termino mentali, accidit termino vocali, sed non e converso, quia aliqua accidunt terminis vocalibus propter necessitatem significationis et expressionis, et illa conveniunt terminis mentalibus; alia accidunt terminis vocalibus propter ornatum sermonis vel propter congruitatem, et illa non conveniunt terminis mentalibus. Summ. tot. logic. I, c. 3. Näheres hierüber bei Prantl, Gesch. d. Log., III, S. 362, Anm. 824.

[2] Siehe oben S. 113.

[3] Est antiqua distinctio, quod nomina quædam sunt primæ impositiones, quædam sunt nomina secundæ impositionis. Nomina secundæ impositionis sunt nomina illa, quæ imponuntur ad significandum nomina ipsa vel voces significativas, vel proprietates et conditiones vocum significativarum, cujusmodi sunt nomina ista: nomen, verbum, participium, casus, figura, numerus etc. 1 dist. 22, qu. 1.

nungen primæ intentionis und secundæ intentionis; erstere significiren wirkliche Dinge, letztere Conceptus mentis. Nach ihrer ursprünglichen Bestimmung significiren alle durch menschliche Convention festgestellten Nennworte eine singuläre Res als Primum significatum. Man nennt diese Art von Significiren, welche sich nach dem ursprünglichen Sinne des Nennwortes eine Res singularis als Object der Bezeichnung unterlegt, die Suppositio personalis,[1] im Unterschiede von der Suppositio simplex, welche eine Intentio animæ zum Objecte ihrer Bezeichnung hat und von der Suppositio materialis, deren Subject ein Lautwort ist.[2] Die Nomina secundæ intentionis[3] schließen ihrer Natur nach eine Suppositio personalis aus;[4] sie drücken bloß eine Gedankenbeziehung auf eine Collection größeren oder geringeren Umfanges von irgendwie gleichartigen Singularitäten in sich,[5] von welchen jene Nomina sich aussagen lassen. Diese Aus-

[1] Vox quæcunque ratione institutionis habet primo supponens personale, quia ratione institutionis supponit primo pro suis significatis; tamen ratione alicujus adjuncti potest supponere pro aliquibus aliis. Et ideo dictum quorumdam sophistarum dicentium, quod suppositio personalis est pro supposito, et suppositio simplex est pro primo significato, est simpliciter falsum, quia suppositio personalis est pro primo significato, quia eadem sunt singularia et significata, nec potest aliqua ratio dari, quare terminus non supponit primo et semper quantum est ex institutionis ratione pro suo significato, cum intentio principalis imponentium sit uti terminis pro suis significatis. Et ideo dicit Aristoteles 1 Elench., quod quia non possumus nobiscum portare res ad disputandum, ideo utimur vocibus pro rebus, quas significant. Ibid.

[2] Suppositio personalis universaliter est illa, quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam sive vox sive intentio animæ sive scriptum sive quodcunque aliud imaginabile, ita quod, quandocumque subjectum sive prædicatum propositionis supponit pro suo significato, illud quod significative tenetur, semper est suppositio personalis. — Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animæ, sed non tenetur significative, e. g. „homo est species." — Suppositio materialis est, quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto, sicut: „homo est nomen." Summ. tot. logic. I, c. 64.

[3] Nomina secundæ intentionis sunt, quæ significant conceptus mentis, sicut genus, species, universale et hujusmodi. 1 dist. 22, qu. 1.

[4] 1 dist. 2, qu. 4. Ausführliche Darlegung des Inhaltes dieser Quæstio bei Prantl III, S. 349—352.

[5] Ordo prædicamentalis non componitur ex rebus extra animam, sed ex conceptibus et intentionibus in anima, quæ non habent, nisi quod unum

sagen aber vollziehen sich in der Form von Urtheilen, auf welchen alle rationale Scienz beruht.

Jedes in Lautworten formulirte Urtheil hat eine Propositio mentalis, ein Urtheil des Gedankens zu seiner Voraussetzung, in welchem Subject und Prädicat vorstellungsweise auseinandergehalten, aber auf ein und dasselbe Seiende bezogen werden, welches unter seiner gedankenhaften Bestimmtheit gefaßt, zum Subjecte der Aussage wird. In Kraft dieser Aussage verwirklichet sich das Verbum mentis, welches mit dem Actus intelligendi zusammenfällt, ja dieser selbst ist. Occam will allerdings den Begriff des Verbum mentis nicht auf den in der Urtheilsthätigkeit sich verwirklichenden Actus intelligendi beschränken,[1] sondern läßt auch die aus dem Intellecte sich herausseßende Notitia incomplexa als Verbum mentis gelten, da jedem Verbum vocale auch ein Verbum mentale entsprechen müsse. Andererseits genügt ihm aber zur Realisirung des Verbum interius auch die Zusammenfügung zweier Incomplexa zu einem Satze oder Urtheile nicht schon vollkommen für sich allein, sofern dieses Urtheil nicht ein entschiedenes und abgeschlossenes Urtheil ist; bei einem zweifelhaften Urtheile wäre eben nur das Dahingestelltseinlassen des Inhaltes des Urtheiles das Verbum mentis. Sofern ferner aus der intellectiven Urtheilsfähigkeit das rationale Wissen des Menschen hervorgeht, welches auf Wahrheit beruhen soll, wird als wahrhaftes, echtes Verbum mentis nur das aus wahren Urtheilen herausgesetzte Verbum gelten können. Um endlich die Idee der Nachbildung des göttlichen Wortes im menschlichen vollkommen durchzuführen, wird auch noch der mehrerwähnte Antheil des Willens am Zustandekommen des menschlichen Intellectionsactes oder des Verbum mentis in's Auge zu fassen sein. Occam beruft sich für alle diese Fassungen des Verbum mentis auf die Auctorität des heiligen Augustinus,[2]

---

est communius et dicitur de pluribus, et illud vocatur superius, et aliud est minus commune et dicitur de paucioribus et illud est inferius. Expos. aur. Prædicab. de specie.

[1] 1 dist. 27, qu. 2.

[2] Secundum intentionem beati Augustini verbum multipliciter accipitur: Uno modo accipitur largissime, et sic verbum est actus intelligendi genitus vel productus. Alio modo accipitur pro verbo complexo, et sic omnis actus complexus verus vel falsus est verbum. Aliquando accipitur verbum pro conceptu mentis, sive sit subjective in anima, sive objective tantum, sive etiam distinguatur ab actu intelligendi sive non. Ibid.

aus deſſen Äußerungen er weiter noch entnimmt, daß der Begriff des Wortes außer dem Actus intelligendi auch noch ein anderes Moment, möge dieſes subjective oder auch nur objective (vorſtellungsweiſe) in der Seele vorhanden ſein, in ſich ſchließen möge.[1] Er entſcheidet ſich indeß ſchließlich dafür, dieſes Andere, in welchem die Sache gewiſſermaßen bildlich im Intellecte gegenwärtig ſein ſoll, mit dem Actus intelligendi zu identificiren, der ja als ſolcher ein Bild des Objectes darſtelle,[2] indem jede Intentio ein Actus intelligendi ſei, und jede Intentio ihrem Begriffe nach entweder unmittelbar oder mittelbar auf die der rationalen Denkthätigkeit als Erörterungsobject ſubſternirte Wirklichkeit hinweiſe.[3] Er läßt dieß bloß als vernünftige Annahme gelten,[4] um deren willen er weiter auch in Gott Ideen als Rationes factivas rerum anerkennt. Daraus erklärt ſich, weßhalb Occam den Actus intelligendi grundſätzlich in die judicative Thätigkeit des Intellectes verlegt, weil einzig durch dieſe dasjenige, was für uns Gegenſtand eines rationalen Wiſſens ſein kann, ermittelt wird. Dieſe judicative Thätigkeit ſtellt ſich bereits bei der intellectiven

---

[1] Est mihi probabile, quamvis non affirmem, quod in intellectu præter ipsum actum intelligendi, quando intelligitur aliquid commune ad plura, est aliquid in intellectu vel subjective vel objective, quod est aliquo modo simile rei extra intellectæ, quod a multis vocatur quasi quoddam idolum, in quo aliquo modo ipsa res cognoscitur, quamvis rem singularem cognosci in illo non sit aliud, quam ipsum idolum cognosci; nisi forte præter hoc cognoscat ipsum esse conceptum alicujus alterius. Ibid.

[2] Quid est in anima id, quod est tale signum? Circa istud sunt diversæ opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii, quod est quædam qualitas subjective existens in anima distincta ab actu intelligendi; alii dicunt, quod est actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frusta fit per plura, quod potest fieri per pauciora, omnia autem, quæ salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto, eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi sicut illi ficto; ergo præter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud. Summ. tot. logic. I, c. 12.

[3] Daß die menſchliche Realerkenntniß keine Weſenserkenntniß ſein könne, iſt ſchon geſagt worden, und darf um ſo weniger Wunder nehmen, wenn wir Occam ſagen hören, es ſei nicht ſtrenge erweisbar, daß Gott Anderes außer ihm erkenne: Intentio prima est actus intelligendi significans res, quæ non sunt signa; intentio secunda est actus significans intentiones primas. Quodlibet. IV, qu. 19.

[4] Non est probabile, quod primum efficiens non cognoscat illud quod producit. 1 dist. 35, qu. 2.

Apprehension der Incomplexa ein, sofern eine Aufeinanderbeziehung des singulären Esse des Objectes der Apprehension im Allgemeinbegriffe desselben statthat. Indem nämlich die Intentio secunda eines bestimmten singulären Objectes in einer Propositio mentalis zur Prädicatsbestimmung des in der Intentio prima apprehendirten singulären Objectes wird, wird dieses letztere zu einem rational Gewußten. Die Propositio mentalis, mittelst welcher dieser rationale Act zu Stande kommt, hat zu ihren beiden Terminen die am Objecte mental auseinandergehaltenen Bestimmtheiten der doppelten intentionellen Auffassung. Dieser Vorgang, durch welchen ein Verbum incomplexum erzeugt wird, ist ein unwillkürlicher natürlicher Vorgang in der Seele, während die Verba complexa unter Mitwirkung des Willens zu Stande kommen. Und so werden wir uns analoger Weise auch die göttliche Schaffung des Weltdaseins als eine durch den göttlichen Willen causirte Verknüpfung der kraft desselben Willens verwirklichten creatürlichen Seinsmöglichkeiten zu denken haben, deren formlose Unbegrenztheit durch die freie Wahl des göttlichen Willens in der Hervorbringung der wirklichen Welt einer bestimmten Begrenzung und Gestaltung unterzogen wird.

Occam steht durch seine Bezeichnung des Verbum mentis als Actus intelligendi in Übereinstimmung mit Durand, unterscheidet sich aber deßungeachtet von diesem durch die Betonung der rational begrifflichen Seite des Wortes als Productes eines Actus judicativus, während Durand am Worte vornehmlich die Ratio manifestativa desselben, das Kundwerden des Objectes im Intellecte betont. Durand ist es nämlich immerhin noch um eine Realerkenntniß des Wirklichen, die in Wahrheit auf diesen Namen Anspruch habe, zu thun, während bei Occam der Begriff der Realkenntniß sich völlig in jenen der rationalen Erkenntniß umsetzt, welche lediglich die geistige Form einer zwar in ihrer Thatsächlichkeit anerkannten, aber vom Intellecte bloß nominell apprehendirten Wirklichkeit bezeichne* Da die Namen der Dinge nicht inhaltlos sind, so kann natürlich auch die in Occam's Sinne gedachte wissenschaftliche Erkenntniß eines gewissen Realinhaltes nicht entbehren; da sie aber bloß mit psychischen Ähnlichkeiten und Schattenbildern der Dinge operirt, so kann natürlich von einem wirklichen Ergreifen der Dinge keine Rede sein, sondern alle Fragen und Erörterungen bezüglich der Realerkenntniß der Dinge reduciren sich letztlich darauf, ob und wie weit einer solchen Erkenntniß nahe gekommen werden

könne; und die Antwort hierauf ist: Soweit der Name des Dinges den Begriff desselben in sich schließt. Der Name schließt aber nicht mehr in sich, als in denselben hineingelegt wird; und dieß ist außer dem stofflich empirischen Vorstellungsinhalte lediglich der durch die logisirende Denkfunction zu gewinnende Denkinhalt, der über den Bereich eines psychischen Subjectivismus nur soweit hinausreicht, als der principiell feststehende Empirismus dieser Anschauungsweise es mit sich bringt.

Viertes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik der nachscotistischen Scholastik.

Die Ontologie hat sich mit dem Begriffe des Seins und des Seienden zu beschäftigen. Aureolus[1] bezeichnet denselben als einen Conceptus communissimus, welcher sich dem Intellecte beim ersten Eindrucke eines Objectes eindrückt, und alles Seiende und alle Arten, unter welchen ein Seiendes sich der rationalen Fassung darbieten mag, in sich faßt. Dieser Concept läßt sich unter dem doppelten Gesichtspunkte eines dem Intellecte realiter inhärenten Actes, und einer dem Intellecte präsenten Vorstellung fassen. In ersterer Beziehung drängt sich die Frage auf, ob der Gesammtumfang des Conceptus entis mittelst eines einzigen Intellectionsactes umspannt werden könne. Diese Frage ist selbstverständlich zu bejahen, jedoch so, daß aus dem Concepte des Seienden als solchen jeder besondere oder auch allgemeine Vorstellungsinhalt, welcher eine Determination des allgemeinenen Seinsbegriffes in sich schließt, ausgeschlossen bleibt. Die vom Seinsbegriffe umspannte Totalität ist nämlich nicht eine Totalitas integritatis, sondern eine Totalitas identitalis,[2] welche im Unterschiede von ersterer durch determinirte Concepte nicht constituirt, sondern nur explicirt

---

[1] 1 dist. 2, pars 1, artt. 1—5.

[2] Totalitas identitatis multum differt a totalitate integritatis. Identitas enim respicit partes scil. ut sub se per modum cujusdam explicabilis per ens, et ideo partes ejusdem sunt subjectivæ et particulares. Integrum autem respicit partes suas non ut sub se, sed ut ex quibus, et ideirco partes integrant ipsum. L. c., art. 2.

wird. Demzufolge nimmt Aureolus Stellung gegen Duns Scotus, welcher im Seinsbegriffe quiditativ alle Prädicamente und alles direct unter ein Prädicament Fallende, qualitativ und denominativ aber die Differentias ultimas, alles lateral unter ein Prädicament Fallende und die Passiones entis enthalten sein läßt.[1] Dieß ist nach Aureolus unrichtig, da der Seinsgedanke mit jedem Dinge und allen Bestimmtheiten desselben ganz zusammenfällt, ohne daß er durch Application auf das unter ihm Befaßte einen Zuwachs erhielte, weil er eben etwas seiner Natur nach völlig Indeterminirtes und Indeterminirbares ist, indem es zu seinem Begriffe gehört, die ununterschiedene Einheit von Allem zu sein.[2] Das Seiende zerfällt in absolutes und respectives Sein; absolutes und respectives Sein lassen keine Zusammenfassung in einer gemeinsamen rationalen Bestimmtheit zu; also entbehrt der vom Gegensatze beider absehende Seinsbegriff völlig aller Bestimmtheit einer una res communis. Dasselbe ergibt sich im Verhältniß der zehn Kategorien als eben so vieler Primo diversa zum indeterminirten Seinsgedanken.[3] Die präcise Formel in Bezug auf diesen Gedanken lautet, daß er implicite Alles, explicite Nichts in sich schließt.

Aus dieser Auffassung des Seinsgedankens ergeben sich unmittelbar einige Folgerungen, deren erste diese ist, daß der Seinsgedanke keine generische Allgemeinheit ausdrückt, indem dieser eine gewisse wenn

---

[1] Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 195 f.

[2] Ille conceptus, qui est idem omnibus rationibus, nullo penitus sibi addito, non habet in se unam rationem, imo est omnes confuse et indistincte. Non enim habet unam rationem, quia tunc omnia entia essent simpliciter ejusdem rationis; si enim differrent, differrent ratione, et convenirent in una ratione, aut eadem ratione convenirent et differrent, quod est impossibile. Aut oporteret dare in qualibet re rationem, qua differrent, esse additam rationi entis in qua convenirent, cujus oppositum sumitur in propositione, videlicet, quod nulla ratio addatur, et est omnes confuse et indistincte. 1 dist. 2, pars 2, art. 4.

[3] Primo diversa non conveniunt in aliqua communi ratione; nam si conveniunt, alio conveniunt et alio differunt, et sic non sunt primo diversa. Decem prædicamenta conveniunt in conceptu entis, sunt autem omnino primo diversa, quia sunt prima intellecta irresolubilia simplicissima, et quæ definiri non possunt, nec componuntur ex duobus conceptibus, sicut Commentator elicit 3 et 8 Metaph., et Philosophus ibidem. Ergo conceptus entis, in quo conveniunt, est simpliciter denudatus ab omni ratione communi. Ibid.

auch noch allgemeine Bestimmtheit nicht entbehrt.[1] Eine weitere Folgerung ist, daß es keine Passiones entis geben könne; die sogenannten Transcendentia gehören formaliter der Relationskategorie an,[2] subjective und denominative aber allen zehn Kategorien, weil sie in jeder derselben ihre Unterlage haben, in welchem Sinne sie materialiter als Transcendentia gelten können.[3] Eine dritte Folgerung ist, daß der unbestimmte Seinsgedanke auf alles unter ihm Befaßte quiditativ applicirt wird, weil er implicite Alles in sich faßt,[4] obschon das Sein von dem mannigfachen unter ihm befaßten Seienden nicht univoce, sondern analogisch prädicirt wird.[5]

Als weitere Folgerung ergibt sich aus dem von Aureolus aufgestellten Seinsbegriffe, daß der Realinhalt der Metaphysik schlechthin in der Theologie und Kosmologie aufgeht, daher die Metaphysik, soweit sie eine auf sich selbst stehende Wissenschaft sein soll, eigentlichst

---

[1] Genus namque dicit unam formam mediam inter pure indistinctum, qualis est conceptus entis, et aliud pure distinctum, qualis est conceptus speciei, et dicit explicite aliquam rationem et aliquod conceptibile, quod per rationes differentiarum perficitur et determinatur, et per consequens ratio differentiæ est alia ratione generis, istam respiciens per modum substrati; nunc autem omnia deficiunt in conceptu entis, cum nullam rationem dicat explicite, quæ posset perfici per aliquam additam, et ideo differentiis caret, et in se est pure indistinctum. 1 dist. 2, pars 1, art. 5.

[2] Transcendentia sunt formaliter in prædicamento relationis .... Prioritas enim et posterioritas dicunt respectus formaliter, et similiter causalitas et effectus, et eodem modo actus et potentia, similiter etiam necessitas et contingentia. Bonum autem et verum vel dicunt respectus ad intellectum et voluntatem, vel saltem connotant ea. Ibid.

[3] Sunt transcendentia materialiter, inquantum fundantur super omne, quod reponitur in quovis prædicamento. Ibid.

[4] Ens prædicatur per se et quiditative de omnibus rationibus, quoniam omnes claudit..... Si dicatur, quod conceptus entis cum sit indeterminatissimus, non posset prædicari in quid de conceptu ultimæ differentiæ, qui determinatissimus est, videntur enim esse summe diversi, dicendum est, quod imo, quia omne continens plura implicite potest de ipsis sumtis explicite et quiditative prædicari, sicut quod genus prædicatur in quid de omnibus speciebus, quia eas implicite comprehendit. Ibid

[5] Ens non dividitur univoce, cum non dicat unam rationem communem, sed dicitur analogice, quia ad omnia dicit attributionem quamdam. Latet autem ista analogia et attributio ratione confusionis et distinctionis omnium implicite comprehensorum; patens namque analogia exigit actualem distinctionem eorum, quæ analogice importantur. Ibid.

nur eine Wissenschaft Gottes sein kann.[1] Die menschliche Metaphysik steht in Bezug auf ihren Realinhalt durchwegs auf dem Boden der Erfahrung, welche die inhaltliche Füllung des an sich völlig bestimmungslosen menschlichen Seinsgedankens darzubieten hat. Daß die Objecte dieser Füllung als begrenzte Nachbildungen der absoluten göttlichen Seinstotalität zu fassen seien, wissen wir bereits aus dem erkenntnißtheoretischen Abschnitte; also ruht die speculative Kosmologie, welche den Realinhalt der metaphysischen Erkenntniß in sich faßt, und mit der Kosmologie die Metaphysik auf der Gotteslehre, sofern diese das urbildliche göttliche Sein zu ihrem Objecte und Inhalte hat. Das der Metaphysik als solcher angehörige Betrachtungsobject, der Seinsgedanke, ist eine allerschwächste Nachbildung der urbildlichen göttlichen Realität; er bedeutet den schwächsten und untersten Grad der Ähnlichkeit, welche die nachbildlichen geschöpflichen Realitäten untereinander haben können,[2] und diese schwächste Ähnlichkeit besteht in dem gemeinsamen Vermögen aller, den Intellect afficiren zu können. Der metaphysische Erkenntnißinhalt der durch diese Affection hervorgerufenen intellectiven Comprehension drückt sich aus in dem Satze: Omnia quæ movent intellectum, sunt entia, welcher eine alle Entitäten umfassende Intellectio generalis et confusa in sich schließt. Das Object dieser Intellection kann, auf die geschöpfliche Wirklichkeit bezogen, nicht gedacht werden, ohne daß es unter irgend eine der zehn Kategorien fiele; das unter die kategorische Bestimmtheit fallende Ens aber ist sowol in Bezug auf seinen Realgehalt als auch in Bezug auf seinen Erkenntnißinhalt ein Sein schwächster Art,[3] daher Gott, der wahre und echte Metaphysiker, nicht das Ens

---

[1] Habitus metaphysicæ est maxime proprius ipsi Deo; dicit enim Philosophus in 1 Metaph., quod hanc maxime Deus habet, unde scientia scientiarum est. 1 dist. 35, pars 2, prooem.

[2] Es gibt drei Grade der geschöpflichen Ähnlichkeit: die specifische, generische und die allgemeine entitative Ähnlichkeit, die aber freilich als solche jede von den beiden anderen Ähnlichkeiten zugelassene Unähnlichkeit ausschließt: Per hunc modum sunt similia universa in esse; non enim possunt esse dissimilia, cum nulla sit res aut ratio, quæ non conveniat in hoc, quod est movere intellectum. 1 dist. 43, art. 1.

[3] Ens prædicamentale est imperfectissimum, cum universaliora sint imperfectiora; et est arctissimum in ratione cogniti, quia minus, quod possit cognosci de re, est quod cognoscitur in ratione entis. 1 dist. 35, pars 2, art. 4.

in communi, sondern nur seine selbsteigene Wesenheit zum adäquaten Objecte seines Intellectes haben kann.[1]

Der Concept des Ens schließt in sich den doppelten Begriff der Essenz und des Esse, welche unter verschiedenen Gesichtspunkten die eine und dieselbe Res bezeichnen. Beide Begriffe verhalten sich zu einander wie Potenz und Actus; der Actus ist hier als Complement der Essenz zu fassen, als Actio immanens, mittelst welcher sich das Wirklichsein der Essenz realisirt.[2] Das Esse eines Dinges ist sonach nichts Anderes, als der per modum actionis begriffene und auf das Ding applicirte Seinsbegriff,[3] und wird als intransitiver Actus gemeinhin als Effectus formalis der Essenz bezeichnet, im Unterschiede von dem Effectus efficientis, der ein transitiver Actus ist und etwas vom Wirkenden Verschiedenes voraus setzt.[4] Als Actuirung einer geschöpflichen Essenz involvirt das Esse ferner das Sein der Sache in einer bestimmten Zeit und während einer bestimmten Zeitdauer. Da die Essenz kraft des Esse wirklich ist, so ist das Esse essentiæ

[1] Essentia prima debet esse objectum primi et nobilissimi intellectus ... Nobilissimo enim actui et latissimo debetur terminus nobilissimus et latissimus; sed essentia divina est nobilissimum cognitum et universalissimum ac communissimum. Ibid.

[2] Duo sunt modi concipiendi omnem rem et omnem intentionem secundum Commentatorem, unus quidem per modum quiescentis et per se stantis ac subjective, alius vero per modum fluxus cujusdam et egredientis et actus sive operationis immanentis; et primus quidem rei quasi quietæ, nec utentis sua realitate sed otiantis ab usu suæ realitatis, secundus vero est rei sub usu propriæ realitatis. Primus quidem concipitur per modum potentiæ et carentis complemento; secundus vero habet rationem actus et complementi. 1 dist. 8, pars 1, art. 3.

[3] Quod esse lapidis non aliter differat a lapide, nisi quod est conceptus communissimus entis apprehensus per modum actionis et sibi applicatus, manifeste apparet ex his quæ dicuntur de esse. Consuevit namque dici, quod esse fluit ab essentia, et quod esse est actus primus, et quod vivere viventibus est esse, et quod creatio terminatur ad esse, et quod omne accidens supponit esse, et quod actualitas est entis; sed constat, quod hæc omnia competunt conceptui confusissimo omnem rem et omnem rationem implicite continenti, si tamen apprehenduntur per modum operationis immanentis. Ibid.

[4] Dicitur effectus formalis ad differentiam effectus efficientis, qui est alia res; unde etiam dicitur, quod vivere est esse viventium, quia non est alia res quam res importata per viventem, quæ tamen tota apprehenditur per modum cujusdam actionis et operationis et fluxus. Ibid.

vom Esse existentiæ abhängig und fällt mit der Zerstörung des letzteren hinweg.[1] Das Esse essentiæ ist somit mit dem Esse existentiæ identisch, und nur insofern das Esse existentiæ zur Copula eines Satzes gemacht wird, z. B.: Aliquid est essentia, treten das Esse essentiæ und Esse existentiæ auseinander und setzt sich der Begriff des Esse existentiæ in jenen des Verum um.[2] Daraus folgt aber weiter, daß das Wahrsein eines Dinges nichts anderes als sein Wirklichsein bedeutet. In Gott fällt Sein und Wahrsein absolut zusammen, er ist seiner Essenz nach die absolute Wahrheit, wie er die absolute Wirklichkeit ist; die geschöpflichen Dinge sind in dem Grade wahr, als in ihnen der durch sie repräsentirte Wesensbegriff zur Wirklichkeit gelangt.[3] Wir sehen hier, wie die Ontologie in Alethologie umschlägt, sobald es sich darum handelt, aus den abstracten Seinskategorien auf das Gebiet der specifischen Bestimmtheiten der Dinge hinüber zu gelangen, die ihr wahres Sein nur im Intellecte haben.

Baconthorp ist mit Aureolus gegen Scotus darin einverstanden, daß der Seinsgedanke von allem unter ihm Befaßten in quid prädicirt werde,[4] verwirft aber die Auffassung des Ens als völliger Indeterminirtheit und Confusio, weil in diesem Falle das Denken des

---

[1] 1 dist. 36, pars 1, art. 2.

[2] Hæc est mens Commentatoris 10 Metaph. (comm. 3), cum dicit, quod in hoc fuerit deceptus Avicenna, quod ignoraverit differentiam inter hoc nomen ens, quod significat genus, et quod significat verum. Quod enim significat verum, est accidens, quod vero significat genus, significat unumquodque decem prædicamentorum. Ibid.

[3] Veritas pura secundum esse existentiæ non est nisi in solo Deo .... Nulla quiditas est subsistens nec esse habet nisi in intellectu objective, propter quod nulla veritas pura et sincera est nisi in intellectu objective, excepta prima veritate; verum autem, quod participat veritatem, existit in omnibus rebus; omnes namque participant aliquam quiditatem et per consequens aliquam veritatem, et ita sunt veræ et entes. 1 dist. 19, pars 3, art. 2.

[4] Omne superius prædicatur de suis inferioribus in quid, quia omne superius respectu inferioris est prædicatum essentiale; sed ens est superius ad omnia, tam ad differentias et passiones, quam ad quæcunque alia . . . Ens non est genus, quia nihil est, quod subterfugit ejus prædicationem, neque species neque differentia; sed illud est superius ad alia, cujus prædicationem nihil horum subterfugit: ergo ens est superius ad omnes suas differentias specificas. 1 dist. 25, qu. 1, art. 1, § 2.

Ens ein Act ohne Object wäre.[1] Demzufolge können ihm auch die zehn Kategorien nicht in jenem Sinne primo diversa sein, wie sie es dem Aureolus sind.[2] Er revindicirt ferner dem Ens die von Aureolus demselben abgesprochenen Passiones: Verum, Unum, Bonum.[3] Er gewinnt dieselben dadurch, daß er sie als abstracte Bestimmungen vom concret genommenen Seinsbegriffe abtrennt, der bei ihm als der transcendente Träger jener Passiones erscheint.[4] Die Anerkennung des Ens als eines von allem besonderen Seienden unterschiedenen selbstigen Denkobjectes involvirt durchaus nicht, daß das Sein von allem Seienden univoce prädicirt werden müsse; univoce kann das Sein nur von jenen Dingen ausgesagt werden, welche auf dieselbe Art an dem ihnen gemeinsamen Sein theilhaben.

---

[1] Quando intelligo de aliquo, quod est ens, nil plus intelligendo, discerno aliquid per intellectum, quia cum sit actus apprehensionis, certum est mihi, quod aliquid intelligo, quia aliter esset actus sine subjecto; nec discerno substantiam, nec quantitatem nec aliquod aliud prædicamentorum, sed præcise ens per hypothesin; ergo habeo abstractum actum entis alium a decem prædicamentis. 1 dist 25, art. 3, § 3.

[2] Conceptus essentiæ, quo quælibet res concipitur sub ratione essentiæ, est prior conceptu ejusdem rei, quo concipitur ut talis essentia; ergo prius concipitur substantia in ratione entis, quam substantiæ, et eodem modo de qualitate et quolibet alio prædicamento; ergo de quolibet prædicamento possum habere conceptum abstractum essentiæ non concernendo substantiam nec cetera prædicamenta. Ibid.

[3] Passio tripliciter potest comparari ad suum subjectum: Uno modo ita quod subjectum accipiatur in concreto, et passio accipiatur in concreto; alio modo, quod ambo accipiantur in abstracto; tertio modo, quod passio accipiatur in abstracto, et subjectum in concreto. Primo modo nulla passio subterfugit conceptum sui subjecti; risibile est enim homo, et rudibile est asinus etc. Secundo modo omnis passio subterfugit conceptum sui subjecti. Sed tertio modo passiones entis solum sunt, quæ non subterfugiunt conceptum sui subjecti, et hoc privilegium habet ens propter suam transcendentiam. Est enim hæc vera: Veritas est ens; sed hæc non est vera: Risibilitas est homo, et sic de aliis. Ibid.

[4] Ad hoc quod ens habeat passiones, sufficit, quod aliquid proprium in ipso possit inveniri, cujus conceptus sit extra conceptum formalem entis. Sed ut dictum est (vor. Anm.), entitas in abstracto non prædicatur de unitate et bonitate in abstracto, quia hæc est solum identica prædicatio: „unitas est entitas," non formalis, quia differunt secundum rationem . . . . aliter enim secundum Commentatorem esset nugatio dicere ens unum; ergo unitas et bonitas sunt passiones. Ibid.

Die Creatur ist nicht auf dieselbe Art wie Gott ein Seiendes, das Accidens nicht auf dieselbe Art wie die Substanz.[1] Zur sogenannten metaphysischen Univocität des Seins wird ferner erfordert, daß die auf dieselbe Art am Sein theilhabenden Dinge wirklich nebeneinander bestehen. Dadurch unterscheidet sich die metaphysische Univocität des Seins von der Univocatio naturalis, welche ein solches reales Nebeneinanderbestehen der unter ein gemeinsames Genus naturale fallenden Objecte nicht erheischt,[2] indem die specifische Besonderheit des einen, das zerstört wird, im generischen Charakter eines anderen bestehen bleibenden specifisch verschiedenen Wesens immerhin noch erhalten bleibt. Sie sind eben in Bezug auf ihren dinglichen Charakter ejusdem rationis, und dieß ist die communis ratio ihrer geschöpflichen Substanzialität, welche Art von Gemeinsamkeit aber in Bezug auf die vorerwähnten Gegensätze von Gott und Creatur, Substanz und Accidens nicht statthat; denn diese Gegensätze repräsentiren Diversa se totis.[3] Das Sein gilt von den zehn kategorischen Bestimmtheiten des Seins bloß in äquivokem Sinne; von den Accidenzen im Verhältniß zu den sie tragenden Substanzen in analogischem Sinne, vom creatürlichen Sein im Verhältniß zum göttlichen in analogischem und äquivokem Sinne. Es gibt somit drei Arten des Esse als Aussageprädicates, deren gemeinsames Genus über die Unterschiede der unter ihm befaßten Species hinausgestellt ist, somit weder eine univoke, noch eine analogische oder äquivoke Seinsprädication bedeutet.[4] Baconthorp nennt diesen abgezogensten Seinsconcept

[1] 1 dist. 25, qu. 1, act. 4, § 1.

[2] Si Deus annihilaret quicquid esset in homine, etiam naturam suam sensitivam, si remaneret asinus in rerum natura, non annihilaretur quiditas animalis aut realitas hominis. De ente autem in communi est contrarium; quia si Deus annihilaret accidens et remaneret substantia, totaliter annihilaretur quiditas et realitas accidentis. Et sic patet, quod asinus et homo sunt ejusdem rationis, ut sunt res, non autem substantia et accidens in ente; simile est de Deo et creatura, ut conveniunt in ente. Ibid.

[3] Quæ sunt ejusdem rationis, ut sunt res, vere participant diffinitionem univocorum, qua dicitur, quod habent nomen commune, et in eis ratio substantialis est eadem; quæ vero non sunt, non participant, quia ratio substantialis in his non est eadem. Igitur animal est univocum, non autem ens. Ibid.

[4] Ens, ut est unum prædicatum abstractum a Deo et creatura, non est solum commune prædicatum Deo et creaturæ, sed prædicatum quiditativum; nec est univocum, nec æquivocum, nec analogum, sed unum majori

den absoluten Concept der Quiditas entis, während die drei unter ihm befaßten Species respective Concepte heißen. Ihm ist das Festhalten am absoluten Concepte der Quiditas entis das Mittel, den Argumenten zu begegnen, durch welche Duns Scotus die Univocität des göttlichen und creatürlichen, substanziellen und accidentellen Seins zu erhärten sucht. Baconthorp gibt zu, daß Gott und Creatur unter einen gemeinsamen Seinsbegriff fallen; dieser ist jedoch kein Conceptus univocus, sondern ein Conceptus neuter, der wol auch in der Terminologie der scotistischen Metaphysik aufgeführt, aber mit dem Conceptus univocus identificirt wird. Neben dem Conceptus neuter der metaphysischen Seinsprädication kennt Baconthorp auch einen Conceptus neuter der logisch-intentionellen Seinsauffassung, welcher sich vom metaphysischen dadurch unterscheidet, daß er ein Conceptus univocus ist, weil das unter dem logischen Genus Befaßte nicht in strengem Sinne univok sein muß. Dieß zeigt sich in den drei Hauptkategorien der Substanz,[1] Qualität[2] und Quantität,[3] in deren keiner das Genus eine von den Species verschiedene Res communis besagt, und läßt sich auch in den übrigen Kategorien aufzeigen.

Das Verhältniß zwischen Essenz und Esse wird wol von Baconthorp ebenso wie von Aureolus als jenes der Potenz zum Actus bestimmt, aber nicht als ein bloß gedankenhaftes, sondern als ein reales Verhältniß gefaßt,[4] nicht zwar so, als ob Essenz und Existere, wie Thomas[5] annimmt, zwei distincte Realitäten wären, sondern sofern sie zwei verschiedene Gradus essendi ausdrücken, den Ausdruck Gradus essendi im weiteren Sinne verstanden. Man hat

et abstractiori unitate et communitate, quam sit unitas univocationis. Ut autem concernit sua contenta, scil. Deum et creaturam, est prædicatum æquivocum et analogum, non autem univocum. 1 dist. 25, qu. 1, art. 3, § 1.

[1] Simplicius vult, quod substantia corporea et incorporea sint in eodem genere; et tamen quod non habeant elementalem contradictionem i. e. non habent contradictionem secundum aliqua, quæ sunt ejusdem rationis. 1 dist. 25, qu. 1, art. 4, § 3.

[2] Ad hoc est prædicamentum qualitatis expresse. Prima enim species, scil. virtus et habitus, quæ sunt spiritualia, non habent rem communem cum qualitate passibili, quæ est tertia species. Ibid.

[3] Quantitas discreta non habet rem communem cum quantitate continua. Ibid.

[4] 3 dist. 10, qu. 1, artt. 1 et 6.

[5] Contr. Gent. II, c. 52.

nämlich zwiſchen dem Individuum naturæ in potentia und dem Individuum subsistentiæ in potentia zu unterſcheiden; nur vom erſteren gilt, daß es dem Individuum naturæ in actu gegenüber einen minder vollkommenen Gradus essendi darſtelle. Denn in dieſem Falle iſt die Seinsactualität ein Effectus efficientis,[1] während die Actuirung des Individuum subsistentiæ bloß ein Effectus formalis der Eſſenz iſt.[2] Nach Durand iſt das Esse von der Eſſenz nicht realiter, ſondern bloß im Denken verſchieden.[3] Die Eſſenz bedeutet die Natura rei in abstracto, Ens bedeutet dieſelbe in concreto; da nun alle Eſſenzen in concreto exiſtiren, ſo läßt ſich von keiner derſelben das Esse als ein Superadditum abtrennen. Der Concept des Esse geht ſonach in den wirklich exiſtenten Dingen ſachlich vollkommen auf, der Seinsgedanke ſcheidet ſich nur im logiſchen Denken von den realen Dingen als etwas Beſonderes ab; verhielte ſich das Esse existentiæ als eine accidentelle Zugabe zur Eſſenz, ſo müßte die Eſſenz auch nach Hinwegnahme der accidentellen Zugabe als ein per se Subsistens verharren, was ein widerſinniger Gedanke iſt. Esse, Ens, Wirklichſein ſind der Sache nach dasſelbe; eine Wiſſenſchaft vom Seienden, welches nicht dieſes oder jenes beſtimmte Seiende wäre, iſt nach Durand nicht möglich. Gegenſtand der metaphyſiſchen Erkenntniß iſt das Esse simpliciter, welches im Unterſchiede von dem bloß beziehungsweiſen Sein des gedachten Esse ein Esse realiter iſt.[4] Dieſes Esse reale iſt das Esse der ſubſiſtenten Dinge, welches einfach unter die zehn Kategorien fällt und außerhalb der-

[1] Res quando est actu producta et actu ens, est perfectior seipsa ut in potentia materiæ; ratio est, quia res ut extrahitur de potentia ad actum, vadit secundum ordinem generationis, ordo autem generationis est de imperfecto ad perfectum. 3 dist. 10, qu. 1, art. 7.

[2] Ratio est, quia esse isto modo est solum effectus formalis essentiæ, non effectus efficientis; effectus autem formalis non est perfectior sua causa, quia effectus formalis procedit a sua causa secundum ordinem perfectionis, in ordine autem perfectionis, quod prius est, est perfectius. Ibid.

[3] 1 dist. 8, qu. 2, n. 15 f.

[4] Ens dupliciter accipitur . . . Uno modo pro omni illo, quod habet esse in re extra circumscripta omni operatione animæ vel intellectus, et istud vocatur ens reale. Alio modo accipitur pro eo, quod non habet aliquam entitatem, nisi per operationem intellectus, quia sic concipitur ita quod sic concipi est totum suum esse, sicut genitus, et species et omnes intentiones logicæ, et istud est ens in anima, seu ens rationis. 1 dist. 33, qu. 1, n. 10.

ſelben keine Realität haben kann. Die ſogenannten Transcendentia haben nur als Prädicate der concreten wirklichen Dinge eine reale Bedeutung und fallen nach dieſer ihren reellen Bedeutung mit den Dingen zuſammen, von welchen ſie prädicirt werden. Die metaphyſiſche Ontologie geht bei Durand völlig in der Kategorienlehre auf, in welcher für ihn die Lehre von der Subſtanzkategorie in den Vordergrund tritt;[1] die Subſtanzen ſind aber nur als concrete Realitäten denkbar, die an ſich ſelber oder simpliciter ſeiend, alles andere nicht simpliciter Seiende tragen.[2] An die Stelle der Metaphyſik hat ſonach, ſoweit es ſich um eine Realkenntniß des Seienden handelt, die Weltlehre als Lehre von den completen Subſtanzen zu treten, die für den weltbetrachtenden Intellect einfach etwas Gegebenes ſind, das aus ſeinen inneren und äußeren Urſachen, ſoweit die menſchliche Erkenntnißkraft zureicht, zu erklären iſt.

Occam theilt gleich Durand das Seiende primär in das Ens rationis und Ens reale, welches letztere wieder in die Entia der zehn Kategorien zerfällt.[3] Der Seinsconcept als ſolcher iſt Subject der Metaphyſik;[4] als Prädicatsbegriff aber fällt er der Theologie und

[1] Illud quod est in potentia simpliciter, nec illud habet nisi addito actu realiter diverso, illud est tantum in pura potentia tenens infimum gradum possibilem in entibus, quia hoc est esse in potentia subjective ad esse simpliciter, quod non convenit nisi materiæ primæ, quæ est prope nihil secundum Augustinum; sed essentia substantiæ completæ sive simplicis (ut est angelus) sive compositæ, ut in corporibus non est pura potentia tenens infimum gradum possibilem in entibus, hoc enim soli materiæ primæ competit et non actui vel includenti actum, sicut est in omni substantia completa. Ergo nulla completa substantia est in potentia ad esse simpliciter, sic u. illud habere non possit, nisi addito sibi actu realiter ab ipso diverso. 1 dist. 8 qu. 2, n. 16.

[2] Ad hoc, quod aliquid dicatur esse simpliciter, videntur solum duo requiri. . . . . Primum est, quod sit in rerum natura; esse enim in solo intellectu est esse secundum quid per comparationem ad esse in re extra Secundum est, quod illud esse in re extra sit tale, quod non supponat aliud. Alia enim supponunt ipsum. Per hoc enim habet quamdam principalitatem, ratione cujus dicitur esse simpliciter. Hæc autem sunt in esse subsistentiæ substantiæ completæ, quia est esse extra animam et in ipso fundantur omnia alia et sic supponunt ipsum; ipsum autem non supponit alia, ergo et esse simpliciter. Ibid.

[3] Bezüglich der Kategorienlehre Occam's ſiehe unten Capitel XI, in der Darſtellung der Abendmalslehre Occam's.

[4] Ens est subjectum metaphysicæ non tantum in voce sed in conceptu; quia quæro, pro quo supponit ens, quando est subjectum metaphysicæ; no

Kosmologie anheim, weil Dasjenige, wovon das Sein ausgesagt werden kann, primär in das schöpferische und geschöpfliche Sein getheilt wird. Das Esse wird von Gott und den Creaturen in univoker Weise ausgesagt; analogische Prädicationen gibt es insgemein nicht.[1] Es ist Thatsache, daß Gott mittelst eines ihn und die Creaturen umfassenden Conceptes erkannt wird; dieser Concept muß entweder ein quiditativer oder denominativer Concept sein; wäre es kein quiditativer, sondern ein denominativer Concept, so würde dieser letztere durch sich selber auf einen quiditativen Concept zurückweisen.[2] Der Seinsconcept ist ein quiditativer Concept, welcher per se und primo modo von Gott und den Creaturen gemeinsam prädicirt wird, obschon von einer stricten Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins wegen Mangel einer vollkommenen Ähnlichkeit des Creatürlichen und dem Göttlichen nicht gesprochen werden kann.[3] Wie

pro substantia, nec pro accidente, quia utraque istarum est falsa: „Substantia est subjectum metaphysicæ," „Accidens est subjectum metaphysicæ." Igitur tantum supponit pro se, puta pro conceptu entis, et ille conceptus est subjectum metaphysicæ. Sentt. III, qu. 9.

[1] Non est aliqua prædicatio analoga, ut distinguitur contra prædicationem univocam, æquivocam et denominativam. Omnis prædicatio vel est in voce, vel in conceptu vel in scripto. Si in conceptu, non est aliqua prædicatio analoga, quia aut prædicatur unus conceptus de uno, aut plures de uno, aut plures de pluribus; si unus de uno, talem propositionem voco univocam, quando unus conceptus prædicatur de uno conceptu; si prædicentur plures de uno, aut unus natus est determinare reliquum, aut sunt conceptus plures de uno, aut unus natus est determinare reliquum, aut sunt conceptus repugnantes vel determinantes . . . . Nec est analogia in voce, quia vox aut habet unum conceptum correspondentem sibi, sicut vox est una, vel plures. Si primo modo, tunc est vox univoca . . . . si secundo modo, tunc erit vox æquivoca et prædicatio . . . . Nec est prædicatio analoga in scripto, quia cuilibet dictioni in scripto correspondet una vox, ita quod una uni et plures pluribus; cum ergo in voce non est aliqua prædicatio analoga, per consequens nec in scripto erit. Ibid.

[2] V. g.: habeo istum conceptum, puta esse creativum, quem scio esse denominativum; et ideo oportet præhabere unum conceptum, cui istum attribuo, puta dicendo: quod aliquid ens est creativum, et certum est, quod iste conceptus, cui iste attribuitur, non est denominativus, vel si sit, erit processus in infinitum, vel stabitur ad aliquem conceptum quiditativum. 1 dist. 2, qu. 9.

[3] Nihil est in creatura nec essentiale nec accidentale, quod habeat perfectam similitudinem cum aliquo, quod est realiter in Deo; et istam univocationem Sancti et auctoritates negant respectu Dei et creaturæ, et nullam aliam. Ibid.

das den Creaturen mit Gott gemeinsame Sein in univokem Sinne gilt, so wird auch das den Creaturen untereinander gemeinsame Sein in univokem Sinne ausgesagt.[1] Scotus will die Univocität in Bezug auf die Differentias ultimas und Passiones entis nicht zugeben. Er geht jedoch in seinen Beweisen hiefür von falschen Annahmen aus. Seinen Argumentationen in Bezug auf die Differentias ultimas liegt die unrichtige Annahme zu Grunde, daß der niedere Concept stets den von ihm aussagbaren höheren Concept per se, quiditative et univoce in sich schließen müsse;[2] von den Passiones entis setzt er unrichtiger Weise voraus, daß sie etwas von der Entität auf irgend eine Weise Unterschiedenes seien.[3] Es mag vielleicht richtig sein, daß das Sein von den Dingen und den Passiones entis nicht univoce ausgesagt werde; aber sicher nur deßhalb, weil die Passio entis nichts vom Ens selbst sachlich Unterschiedenes ist. Die Verwerfung der metaphysisch realen Bedeutung der Passiones entis hängt mit der Verwerfung der analogischen Seinsprädication in deren Beziehung auf die Unterschiede des Göttlichen und Creatürlichen, Geistigen und Körperlichen auf's Engste zusammen und ist dem logistischen Empirismus Occam's vollkommen angemessen. Seine An-

---

[1] Quibuscunque existentibus extra animam ens est commune univocum et prædicabile de eis in quid et per se et primo modo. Cujus ratio est, quia omnia quæ sunt extra animam saltem in creaturis, si sint aliquo modo distincta, sunt res realiter distinctæ; sed omnibus rebus est ens commune univocum eadem ratione qua est univocum Deo et creaturis. Ibid.

[2] Proprie non debet concedi, quod differentiæ ultimæ includunt ens nec aliquid inferius includit suum superius nec aliqua res includit quodcunque sibi univocum. Dico ergo, quod ita bene de differentiis ultimis prædicatur in quid et univoce ipsum ens, sicut de quibuscunque aliis differentiis. Et quando dicitur, quod tunc aliæ essent proprie differentes, concedo secundum unum modum; sed ex hoc non sequitur, quod erunt differentes aliis differentiis, sed se ipsis differunt. Ibid.

[3] Hoc simpliciter reputo falsum, quia nulla talis distinctio est ponenda in creaturis. Passiones non sunt aliqua talia a parte rei, sed tantum sunt quidam conceptus importantes illud idem et omnia illa, quæ importat conceptus entis connotando aliquid ens determinatum in aliquo, et ideo ens debet poni in diffinitione indicante quid nominis cujuscunque passionis ipsius. Ut si exprimatur quid nominis boni, debet dici, quod bonum est ens appetibile a voluntate vel aliquid tale, vel bonum est ens appetibile secundum rectam rationem, vel aliqua talis oratio debet exprimi, in qua ponitur ens in recto, et aliquid aliud in obliquo. Ibid.

gaben über die Art und Weise, wie die sachlich mit dem Ens zusammenfallenden Passiones entis vom Ens sich abscheiden, begründen sich aus der ihm eigenen Lehre von der Suppositon der Termini, deren Supposita entweder bloße Concepte oder sachliche Dinge oder beide Arten von Suppositis zugleich sind.[1]

Occam läßt die Passiones entis vom Concepte des Ens als besondere Concepte sich abscheiden; Aureolus gibt eine solche Abscheidung nicht zu, sieht vielmehr in der Unitas, Veritas, Bonitas der Dinge Bestimmtheiten, die von den Dingen unabtrennbar, unmittelbar mit denselben gegeben sind, und zwar so, daß die Unitas, Veritas, Bonitas rei mit der Res selbst als nachbildlicher geschöpflicher Repräsentation der urhaften göttlichen Unitas, Veritas, Bonitas in Eins zusammenfallen.[2] Damit ist nun auch schon gesagt, daß wir die Welt philosophisch aus Gott zu verstehen haben und die Gesammtheit der Principien einer metaphysischen Welterklärung aus dem speculativ erfaßten Gottesgedanken abzuleiten sei. Nach Aureolus ist Gott, wie wir bereits wissen, die eminens similitudo omnis entitatis, und als solche die absolute Voraussetzung aller anderen Entitäten, welche zuletzt und zuhöchst aus ihrem Verhältniß zum absoluten urbildlichen Sein zu verstehen sind.[3] Gott ist seinem Begriffe nach

[1] Ista: „Unum differt ab ente," vel „Unum et ens differunt" possunt distingui, eo quod termini possunt supponere simpliciter vel personaliter vel unus terminus simpliciter et alius personaliter. Primo modo dico, quod simpliciter differunt nec sunt idem, quia tunc isti termini supponunt pro conceptibus, et isti conceptus non sunt idem conceptus. Secundo modo dico, quod unum non differt ab ente nec simpliciter nec secundum quid nec formaliter nec quocunque modo plus quam ens differt ab ente .... Tertio modo accipiendo ens et unum dico quod differunt, quia quandocunque dicunt eandem naturam, verum est, quod illi conceptus qui differunt dicunt eandem naturam, sed non sunt eadem natura . . . sicut hæc vox ensis et hæc vox gladius dicunt eandem naturam et non sunt eadem natura. 1 dist. 24, qu 1.

[2] Hæc tria (scil. unitas, veritas, bonitas) applicata ad quamcunque entitatem coincidunt in idem re et ratione principaliter et in recto, nec addunt modum aut rationem realem intrinsece, sed tantum determinatum connotatum, unde lapideitas est quædam unitas, in quantum est sibi ratio indivisionis, et quædam veritas inquantum est ratio motiva intellectus, et bonitas inquantum est terminativa appetitus. Quodlibet. I, art. 2.

[3] Non posset natura ingeminare entitatem aliquam diminutam, nisi ista prius universaliter subsistens præexisteret in natura; et iterum omnis

die nobilissima forma, die als solche nur Eine sein kann, und von aller materiellen Beimischung absolut frei sein muß.[1] Unter der reinen ungemischten Form ist hier die von jeder Versetzung mit anderweitigen Zugaben freie reine Wesenhaftigkeit zu verstehen,[2] unter Materie nicht das durch Formirung zu actuirende Esse in potentia, sondern die Zugabe zur reinen Quidität als solcher. Solcher verengernder Zugaben lassen sich fünf denken, die individuirende Signation (z. B. hic homo), die Vielheit der Accidentia propria (das bestimmte Individuum mit allen seinen besonderen Bestimmtheiten), die vage Individuirung (quidam homo), die bestimmte, jedoch von rein sinnlichen Particularisationen abstrahirende individuirende Determination (individuum abstractum, z. B. Engel Gabriel, Engel Michael), das Proprium speciei, (z. B. homo visibilis). Würde irgend ein Wesen, z. B. der Mensch, von allen diesen verengernden Zugaben frei als existent gedacht, so wäre dieß der Mensch schlechthin, der nur als Einer existiren könnte bei vollkommener Identität seiner Existenz mit seinem quiditativen Concepte; der Mensch schlechthin hat jedoch nur ein gedankenhaftes Sein als der reine Begriff des Menschen, während die göttliche Wesenheit als das alle reinen Begriffe Denkende nothwendig real existirt. Wie die Materie, von welcher die absolut reine Wesenhaftigkeit Gottes vollkommen frei ist, nicht als Subject der actuirenden Form zu verstehen ist, so kann auch die Forma nobilissima, welche Gott als reine Wesenhaftigkeit ist, nicht als actuirendes Gestaltungsprincip der Materie oder dessen, was seinem Begriffe nach Ens in potentia ist, verstanden werden, somit nicht etwa als Causa formalis eines unabhängig von Gott existenten ewigen Weltstoffes, sondern nur als Forma exemplaris, als welche sie die absolute Voraussetzung und allvermögende Hervorbringerin alles Seienden ist. Gott braucht nicht die Causa formalis der Weltdinge zu

---

excessus et defectus et convenientia sive formositas et deformitas, veritas et falsitas attenduntur in omni entitate secundum conformitatem vel difformitatem ad entitatem illam universalem. 1 dist. 35, pars 4, art. 4.

[1] 1 dist. 3, cap. 1, art. 1.

[2] Materia accipitur a Philosopho pro quocunque addito ad specificam rationem; specifica namque ratio et natura appellatur forma juxta illud Philosophi et Commentatoris primo Coel. et Mund., qui dicunt, quod coelum simpliciter est aliud, quam cum dixerimus: hoc coelum. Coelum enim simpliciter est forma, hoc autem coelum est forma cum materia. Ibid.

sein, da jeder möglichen Gestaltung der Materie oder des Ens in potentia ein natürliches Agens als Princip der Gestaltung entsprechen muß.[1] Auch ist es unrichtig, Gott als Actus purus der Materia prima als potentia pura in der Art gegenüber zu stellen, daß er den der Materia prima entsprechenden Gegensatz zu bedeuten hätte; da die Materia prima nicht ad omnes actus ist, so kann nicht der Actus purus das ihr entsprechende Actuationsprincip sein. Das Actuationsprincip der Materia prima ist vielmehr die himmlische Körperlichkeit, die nur in Bezug auf das Ubi in potentia ist, und gewissermaßen alle Formen in sich enthält, welche der Möglichkeit nach in der Materie liegen. Durch die causalen Einflüsse des Himmels werden alle irdischen Wesensformen bis zur Menschenseele hinan aus der Materia prima educirt, nur die intellectiven Menschenseelen und die über ihnen stehenden Engelgeister können als Formæ abstractæ nicht aus der Materia prima educirt gedacht werden, sofern unter dieser die durch die Elementarformen determinirte Materie der irdischen Körper oder die Substanzialität der himmlischen Körperlichkeit verstanden wird. Denn an sich ist außer Gott, der Forma prima, Alles aus Materie und Form zusammengesetzt; Materie im weitesten Sinne bedeutet jene receptive Natura potentialis, welche die geschöpflichen Intelligenzen zur Reception ihrer intellectiven Apperceptionen, die Körperdinge zum Innehaben der jenen intellectiven Apperceptionen entsprechenden Wesensformen befähiget.

Gott kann nicht Causa formalis des Weltstoffes sein, da keine Form den von ihr zu gestaltenden Stoff hervorbringt;[2] Gott aber muß nach christlicher Anschauung als Hervorbringer des Weltstoffes gedacht werden. Hiedurch wird der Unterschied begründet, welcher in Auffassung des ätiologischen Weltzusammenhanges zwischen der christ-

[1] Impossibile est enim, quod ignobilior differentia sit in natura, quin nobilior sit in ea, unde extrema opposita debent esse infra eundem ordinem; sed actus et potentia opponuntur, materia vero est pura potentia sive substratum puræ potentiæ disponibile ad omnem actum universalem et non subsistentem .... ergo necesse est ut detur alterum oppositum infra ordinem creaturæ, videlicet aliqua forma in actu, quæ possit extrahere materiam ad omnes istas formas. 1 dist. 42, pars 1, art. 3.

[2] Nulla forma producit suam materiam, licet sit causa, quod proprietates et dispositiones competentes ipsi materiæ sint in ea; membra enim leonis non differunt a membris cervi, nisi quia anima differt ab anima, ut Commentator dicit in primo de Anima. 1 dist. 42, pars 1, art. 1.

lichen Theologie und der ausschließlich auf ihre natürlichen Erkenntnißmittel angewiesenen Philosophie statthat. Diese letztere bleibt bei einem Weltzusammenhange stehen, der auf die Anerkenntniß Gottes als höchster Finalursache der Weltdinge gegründet ist, während die christlich-theologische Weltauffassung den Creationsgedanken zu ihrer Unterlage hat, der auch dem unmittelbaren religiösen Gefühle sich als denkwahr und denknothwendig nahelegt.[1] Aristoteles und Averroes sprechen wol auch in ihrer Weise von einer Creation, verstehen aber unter dem Producte derselben nur die Perfectiones secundas der himmlischen Körperlichkeit, welche sie durch die zu den Himmelskreisen in innerer Beziehung stehenden himmlischen Intelligenzen gewirkt sein lassen; dieses Wirken bedeutet aber einzig nur die Actuirung der im Vermögen der himmlischen Materie gelegenen Perfectionen; das Substrat dieser Perfectionen und Dispositionen ist ewig und ungeschaffen wie die auf dasselbe wirkenden Intelligenzen, deren Verhältniß zu den ihren Einwirkungen unterstellten Körperlichkeiten eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Verhältniß der Seelen der Erdwesen zu ihren Leibern hat, daher äquivoker Weise die beseelte himmlische Körperlichkeit ein Animal coeleste genannt werden könne. Es gebe so viele himmlische Intelligenzen, als es Himmelskreise gibt; die Intelligenzen sind die Bewegungsprincipien dieser Kreise und die Gestaltungsprincipien der in diesen Kreisen sich bewegenden Körper. Sie erwirken die Bewegung derselben als Finalprincipien, und zwar so, daß der oberste Himmelskreis unmittelbar durch Gott selbst bewegt wird,[2] die übrigen Himmelskreise durch die in abgestufter Ordnung

---

[1] Apprehendere Deum nobilissimum entium est apprehendere ipsum virtuosissimum et maxime activum; alioquin erit Deus inutilis, qui nec punire poterit inobedientes et impios, nec præmiare obsequentes, quod totum absonum est. Et ideo omnis secta Deos suos clamat omnipotentes, quasi hoc sit per se notum; et ubique hoc erat primo aspectu notum philosophis, sic quod et omnia sciret Deus; sed postmodum non videntes creationem possibilem, nec etiam fore possibile, quod Deus ageret libere sed immutabilitate volitionis suæ, quæ est id ipsum quod Deus et quoddam necesse esse, ab ipsa veritate abducti sunt et declinaverunt ad partem aliam, confitentes in templis Deum esse omnipotentem, et in scholis negantes, sicut dicit Augustinus de vera religione. Ibid.

[2] Licet videatur frequenter Commentator ponere duplicem motorem, scil. conjunctum et separatum utendo opinione Avicennæ . . . . tamen in hoc finaliter non remansit, sed potius in opposito, videlicet quod tot essent

folgenden übrigen himmlischen Intelligenzen,[1] welche den Höchsten anstrebend ihre Actionen seinen Actionen conformiren. Wie die Materie der himmlischen Körper ist auch jene der sublunarischen Welt, die eigentliche Materia prima ungeschaffen, wie selbst ihr Name ausdrückt; sie untersteht den formgebenden Einflüssen der himmlischen Welt, in deren Kraft sie ihre factische Gestaltung hat.

Aureolus urgirt diesem deterministischen Weltewigkeitssystem gegenüber,[2] daß die höchste Welturſache nicht bloß als Finalursache, sondern auch als schöpferische Wirkungsursache gedacht werden müsse.[3] Aristoteles und Averroes sahen ein Hervorgebrachtwerden der Dinge aus Nichts für eine denkunmögliche Behauptung an, durch welche dem unmittelbar durch sich selbst einleuchtenden unläugbaren Satze: Ex nihilo nihil fit, widersprochen werde. Nach Aureolus wäre eine solche absolute Denkunmöglichkeit nur dann vorhanden, wenn das Nihil als Subject oder Terminus a quo der Schöpferthätigkeit gedacht würde. Daraus folgt indeß nur, daß der Begriff des Schaffens in einer diese Denk-

intelligentiæ quot orbes, et quod prima intelligentia, quæ Deus est, moveat primum orbem intelligendo et amando se. Ibid.

[1] Die Wirkung der himmlischen Intelligenzen auf die durch sie gebildeten Himmelskörper ist durch die Seelen derselben vermittelt zu denken; daraus begründet sich die Ansicht des Averroes, daß die Intelligenzen auf die von ihnen gestaltete himmlische Körperwelt nur als Finalursache zu wirken vermögen: Non intendit Commentator, quod prima forma habeat nobilissimam actionem, scil. motum diurnum movendo executive, sed tantummodo causando desiderium et movendo per modum finis, quod patet, tum quia in hoc invehitur contra Avicennam probando, quod prima substantia non est otiosa, sed movet sicut aliæ intelligentiæ, nisi quod illa habet nobilissimam actionem; constat autem, quod secundum Avicennam intelligentiæ non movebant executive, sed animæ; et ideo nec Commentator attribuit formæ primæ, quod movebat executive, sed tantum quod moveat modo finis sicut ceteræ intelligentiæ. Ibid.

[2] Videmus Aristotelem, secundum quod Commentator ait 8 Physic. opinari, quod corpus coeleste est necessarium ex se, non ex alio, ut Avicenna dicit, verumtamen necessitas est in ipso modo recipiendi, in motore vero modo agendi; et secundum hoc non habet Deus aliquam virtutem activam nec respectu motus orbium executive, nec respectu corporum coelestium aut substantiarum abstractivarum productive, nec respectu alicujus alterius, sed est finis ultimus omnium entium et nobilissima forma. Ibid.

[3] Imaginari Deum nullius virtutis et efficaciæ et omnino infirmum et absque vigore et impotentissimum æque videtur irrationabile et absurdum, sicut imaginari ipsum insipientissimum; et tamen ad hoc inconveniens deducit Aristoteles Empedoclem 3 Metaph. Ibid.

unmöglichkeit ausschließenden Weise gefaßt werden müsse.[1] Allerdings bleibt auch bei einer solcher Fassung noch immer etwas dem menschlichen Denken Unfaßbares zurück, welches außer dem Bereiche der natürlichen Möglichkeit liegt; denn daß aus Nichts Etwas werde, ist eine natürliche Unmöglichkeit. Diese darf jedoch nicht einer absoluten Unmöglichkeit gleichgesetzt werden; man hat zu unterscheiden zwischen quiditativen Unmöglichkeiten und zwischen Unmöglichkeiten, welche nicht quiditativer Art sind. Erstere schließen eine Repugnanz in primo modo dicendi per se in sich, letztere bloß in secundo modo dicendi per se,[2] also nicht eine Impossibilität im strengsten Sinne des Wortes, sondern bloß eine Incompossibilität, d. h. etwas, was der an der natürlichen Erfahrung entwickelte Verstand nicht zusammenzureimen vermag. Aus diesem Standpunkte des natürlichen Weltverstandes begründet Aristoteles die Denkunmöglichkeit des Satzes: Ex nihilo aliquid fit.[3] Im Vermögen einer unbegrenzten Wirkungsmacht, als welche Gott zu denken ist, steht es, dasjenige compossibel zu machen, was der an der natürlichen Erfahrung entwickelte begrenzte Menschenverstand nicht als compossibel zu denken vermag.[4] Aureolus

[1] Creatio debet concipi ut quædam simplex emanatio rei in esse absque omni subjecto et absque omni termino. 4 dist. 1, art. 1.

[2] Repugnantia formaliter potest intelligi vel in primo modo dicendi per se, ut homo et non rationale repugnant; vel in secundo modo dicendi per se, ut homo et non quantum sive organicum. Alius enim modus impossibilitatis est dicere hominem non rationalem, et alius dicere hominem non quantum. Primus namque est modus impossibilitatis quiditativæ, et in primo modo dicendi per se; secundus vero modus non est impossibilitatis quiditativæ, quia nihi tollit de quiditate hominis dicendo hominem non quantum, cum quantitas non sit de essentia hominis, est tamen incompossibilitas in secundo modo dicendi per se, quia homo ex sua forma, quæ est anima, determinat sibi corpus organicum proportionaliter et quantum. Ibid.

[3] Rationes philosophi inductæ in primo articulo (d. i. in 4 dist. 1, art. 1) omnes probant, quod ex nihilo aliquid fieri est repugnantia ex parte rei secundi modi, non autem repugnantia primi modi. Verum, quia talia impossibilitatem afferunt intellectui (non enim potest in oppositum talium propositionum directe, quamvis possit arguitive), ideirco Aristoteles talia reputavit impossibilia naturaliter et ex conditionibus rerum; cui nos respondemus, quod est agens potens immutare naturam et omnem conditionem rerum, quæ non est quiditativa et eadem cum ipsa re. Ibid.

[4] Deus infinita sua virtute potest aliqua componere, quæ intellectus non potest componere, et multa separare, quæ intellectus non potest separare, loquendo de intellectu directo, quamvis non de actu arguitivo. Ibid.

beruft sich zum Belege hiefür auf eine Erfahrungswirklichkeit höherer Art, welche dem Glaubensgebiete angehört.[1] Wir haben es hier mit Denkmöglichkeiten zu thun, deren Geltung auf die Anerkennung der Realität einer Virtus infinita gestützt ist, aber uns nicht zum Bewußtsein kommen würde, wenn nicht die übernatürlichen Wahrheiten des gläubigen Bewußtseins uns so nachdrücklich und gleichsam zwingend auf dieselben hinweisen würden.

Es ist dieß derselbe Standpunkt, welchen wir Aureolus bereits auf psychologischem Gebiete rücksichtlich des kirchlich declarirten Satzes von der Seele als Forma corporis geltend machen hörten. Auch da erschien ihm die dualistische Fassung des Menschenwesens als das Natürlichere, während er die entgegengesetzte Anschauung, die durch eine förmliche autoritative Erklärung der Kirche als die allein giltige declarirt wurde, als die wahrere erkannte, obschon er sie bloß als denkmöglich zu erweisen vermochte. Er tritt in diesem seinem Zurückgehen auf Denkmöglichkeiten, die er im Interesse des kirchlichen Glaubensbewußtseins betont, in ein eigenthümliches Verhältniß zu Duns Scotus, welcher den Unterschied zwischen einer auf denkunmögliche Annahmen gestützten gläubigen Philosophie und einer auf natürliche Denkannahmen gestützten ungläubigen Philosophie noch nicht kennt, sondern einfach nur vom Unterschiede zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit weiß, und da, wo die natürliche oder philosophische Vernunft nicht ausreicht, unmittelbar die theologische Wahrheit eintreten läßt. Die natürliche Vernunft kann nach Aureolus nicht so viel beweisen, als Duns Scotus sie beweisen läßt; aber die philosophische Vernunft kann als gläubige Vernunft manche Wahrheit als denkmöglich vertreten, welche der lediglich auf sich selbst gestützten

[1] Infinitas virtutis divinæ secundum ea, quæ tenemus ex fide, extendit se ad multa, quæ includunt repugnantiam formalem in secundo modo dicendi per se. Hæc est enim in secundo modo: Quantitas major existens cum minori simul extenditur ultra illam . . . oppositum autem hujus fit in Sacramento Eucharistiæ, ubi tota quantitas corporis Christi existit sub speciebus panis, nec tamen commensuratur, imo cum sit inseparabiliter major, non extenditur ultra dimensiones hostiæ . . . . Dominus separat in sacramento Eucharistiæ gravitatem a gravi, et in corpore post resurrectionem rationem corporis mixti gravitate, quia corpora beatorum non sunt gravia . . . Videtur esse repugnantia duarum dimensionum in eodem situ, et duas dimensiones esse simul, sicut in partu Virginis, in egressu Christi de sepulchro et in translatione corporum gloriosorum in coelo. Ibid.

Vernunft, welche allein dem Duns Scotus als philosophische Vernunft gilt, nicht erreichbar wäre. So verhält es sich im gegebenen Falle mit der vorerwähnten Virtus infinita oder göttlichen Omnipotenz, welche dem Duns Scotus bloß als theologische Wahrheit erweisbar scheint, während Aureolus dafürhält, daß sie wol auch philosophisch erweisbar sein möchte.[1] Er stützt sich hierin dem demonstrativen Verstandeserkennen des Scotus gegenüber auf ein unmittelbares Vernunfterkennen, dessen Unentwickeltheit aber freilich darin hervortritt, daß es ihm als bloßer Hort jener Denkmöglichkeiten dient, welche er gegenüber dem naturalistischen Kosmismus des Aristoteles aufrecht erhalten wünscht, und eben nur so weit, als das christlich-kirchliche Glaubensinteresse es heischt, aufrecht zu halten bemüht ist. Demzufolge kann von einer speculativen Gottes- und Weltlehre, die an die Stelle des als ungenügend befundenen aristotelischen Kosmismus zu treten hätte, bei Aureolus keine Rede sein; eher wäre zu sagen, daß er die aus dem Aristotelismus herausgebildeten Haltpunkte einer speculativen Welterkenntniß möglichst abschwächte und völlig evacuirte, so daß bei ihm empiristischer Peripatetismus und unentwickeltes instinctives Vernunftdenken unvermittelt nebeneinander liegen.

Die Abschwächung der speculativen Haltpunkte der peripatetischen Scholastik gibt sich in dem von Aureolus vertretenen Begriffe der Wesensformen kund. Da die Form ausschließlich nur Actuation des Stoffes ist, so fällt das Wesen des actuirten Dinges in seine zur Actualität erhobene Stofflichkeit, und diese actuirte geformte Stoff-

[1] Non est dubium, quod melius est formaliter esse omnipotentem, quam non omnipotentem, vel quam aliud quodcunque, quod sit incompossibile omnipotentiæ. Nulla enim perfectio simpliciter est incompossibilis omnipotentiæ, quia nec repugnat sibi scientia, nec æternitas, nec immutabilitas, nec ratio finis, nec aliquid aliud, imo statim in mente cujuslibet ineruditi aut eruditi videtur esse quietum, quod ratio omnipotentiæ sit formaliter perfectio simpliciter, et aliquid summe magnum; sed communis animæ conceptio est, quod Deus est ens nobilissimum, et in hoc concordant philosophi . . . in hoc concordant ineruditi et generaliter totum vulgus, secundum quod Riccardus ait (Trin. I, c. 20) . . . . ergo per se notum et communis animi conceptio vel saltem consequens demonstrative, ex quibus animi conceptionibus esse videtur, quod Deus sit omnipotens. 1 dist. 42, pars 1, art. 1. Über das Verhalten des Duns Scotus zu dieser Frage und zu der von Aureolus citirten Ansicht Richard's von St. Victor vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 345.

lichkeit, nicht die Form als solche ist die der urbildlichen göttlichen Entität entsprechende geschichtliche Nachbildung, welche im Bereiche der Generabilia und Corruptibilia durch geschöpfliche Wirkungsursachen erwirkt wird, während in Bezug auf das Nichtgenerable unmittelbar Gott selbst die Causa efficiens ist. So treten also die Causæ formales nach ihrer metaphysischen Bedeutung ganz zurück hinter die Causas efficientes, deren höchste Gott selbst ist. Darum verwirft Aureolus auch die Formas speculares, deren Annahme die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die Wesensformen ihrer Natur nach etwas Allgemeines seien, welches erst durch seine Ausprägung im Stoffe individualisirt und particularisirt werde. Das Allgemeine existirt nur als Abstraction im Denken, die absolute Allgemeinheit aber ist Gott als absolute Entität, deren imminuirte Nachbildungen die geschöpflichen Entitäten sind. Diese Nachbildungen sind als etwas unmittelbar oder mittelbar durch Gott Gewirktes zu fassen,[1] und die gesammte philosophische Welterklärung reducirt sich auf Erkenntniß der Wirkungsursachen, welche mit der Erkenntniß der Finalursachen im engsten Zusammenhange steht, und in Verbindung mit dieser das philosophische Weltverständniß erschöpft.[2] Während die Erkenntniß der Finalursachen der aristotelisch-averroistischen Weltlehre angehört, ruht die philosophische Erkenntniß der Wirkungsursachen auf christlich-theologischem Grunde, und hat die Correctur und Ergänzung des in ersterer dargebotenen philosophischen Erkenntnißinhaltes darzubieten. Beide Arten von Erkenntnissen stützen sich auf den Gedanken von

---

[1] Divina essentia habet rationem ideæ et exemplaris ac formæ principalis non inquantum est objectum cognitum aut ratio cognoscendi, sed inquantum Deitas est et sub propria ratione, per quam est omnis entitas eminenter, quia est similitudo eminens cujuslibet entitatis; unde esse cognitum operandi dat sibi, quod habet rationem ideæ. 1 dist. 36, pars. 2, art. 1.

[2] Quod est ars in intellectu motoris, per cujus motionem entia procedunt in esse, illud inquam est entia eminenter; forma enim in mente artificis est ipsum artificiatum, ut patet 7 Metaph. (text. 30). Domus enim in materia fit a domo, quæ est in mente; sed finis ultimus, qui movet motorem totius orbis in ratione amati et intellecti, est quædam ars in mente motoris, ad quam explicandam in materiis motor movet, ut prodeant formæ in materia secundum exemplar illius. Ergo necesse est, quod ultimus finis sit tota entitas subsistens quasi ars eminens omnium entitatum; et hoc est, quod Plato ponendo ideas aspiciebat a longe, sicut Commentator dicit 12 Metaph. (Com. 361). 1 dist. 3, capit. 1, art. 3.

Gott als Grund und Ziel der Welt, und geben sonach nur eine beziehungsweise Welterklärung, sofern nämlich die Welt aus ihrer Final- und Wirkungsursache erkannt werden soll; einen selbsteigenen absoluten Erkenntnißinhalt könnte die philosophische Weltlehre nur haben, wenn die Weltdinge aus den ihnen immanenten Formprincipien erkannt würden. Diese Erklärungsweise ist aber durch das Denkconcept des Aureolus ausgeschlossen; er legt weit mehr Gewicht auf die transcendenten Passiones entis: Unum, Verum, Bonum, deren metaphysische Geltung die Dinge wol in eine nächste Relation zum göttlichen Sein setzt, aber über das specifische Wesen der differenten Weltdinge keinen Aufschluß gewährt.

Bei Baconthorp kommt die metaphysische Realität der Wesensformen zu entschiedenerer Geltung als bei Aureolus, sofern er sie gleich vom Anfange her selbst in ihrer vorerst noch potentiellen Existenz als ein Superadditum zur Materie faßt. Während Aureolus die Form als dasjenige faßt, wodurch das an sich rein potentielle Sein der Dinge actuirt wird, so daß die Materie als solche selbst schon jene Dinge vor dem Stande ihres Wirklichseins bedeutet,[1] kann sich Baconthorp die Entstehung der wirklichen Dinge aus der Materie nur unter der Voraussetzung denken, daß in der Materie potentiell auch bereits die aus ihr hervorzubildenden Formen enthalten seien, deren Enthaltensein in der Materie keineswegs als eine Formation der Materie anzusehen ist,[2] da diese nur in Kraft eines von der mit Wesenskeimen ausgestatteten Materie unterschiedenen Agens

[1] In materia sunt inchoationes formarum, non quia in materia sit aliquid, quod transeat in formam distinctam a materia, sed quia illamet materia est inchoativum omnium rerum generabilium et corruptibilium .... Secundum veritatem magis proprie dicitur, quod materia est inchoatio naturarum, quam formarum; materia enim et forma sunt realitates ejusdem naturæ, materia quidem ut inchoativum, forma vero ut complementum. Et hoc est componi rem ex actu et potentia, quia res erat primo in potentia in materia, et per adventum formæ acquirit res complementum suum, et sic est in actu. 2 dist. 18, art. 1.

[2] Materia, ut est subjectum commune, non est nata informari per aliquam formam determinatæ speciei, quia tunc non esset commensuratio inter perfectibile et suam perfectionem; et sic natura egisset otiose. Igitur si tunc nata esset perfici per aliquam formam, hoc esset per aliquam formam communem, ut dicit Commentator 2 Metaph. (comm. 15), quod aliqui putaverunt, materiam primam esse corpus, ita quod corporeitas esset ejus forma

in's Werk gesetzt werden kann. Das Vorhandensein von Wesenskeimen in der ursprünglichen Materia prima erscheint Baconthorp als denknothwendig, weil außerdem die Entstehung der specifisch verschiedenen Dinge aus der Materia communis nicht erklärbar wäre.[1] Eine selbstverständliche Folge hievon ist, daß das Distinctionsprincip der Dinge in der Wesensform zu suchen sei, welches bei Baconthorp mit dem Individuationsprincip zusammenfällt.[2] Die Wesensform fällt ihm nämlich mit der Substanzialform zusammen und die Substanziirung der Entität mit der Individuirung derselben. Die Coincidenz der Wesensform mit der Substanzialform oder der specifischen Natur mit der individuellen Natur des Dinges wird von Baconthorp gegen Scotus urgirt,[3] die Coincidenz der Individuation mit der Singularisation gegen Thomas Aq., welcher letztere von der Individuation unterschied, und nicht durch die Induction der Form, sondern durch die quantitative Determination des materiellen Dinges gewirkt werden ließ.[4] In Folge dessen, daß Baconthorp den Wesensgedanken des

communis, et hoc est quod dicit si ita esset, haberet formam propriam. Sed hoc habet pro impossibili (1 Physic., comm. 69), quia, ut dicit, si haberet propriam formam, nullam aliam reciperet. 2 dist. 18, art. 2, § 2.

[1] Philosophus concedit et Commentator, quod unumquodque fit ex propria potentia, quas vocant diversas habilitates in materia prima; unde oportet quod intelligant de potentia subjectiva, ex qua res fiebant. . . . . Si Philosophus et Commentator intelligerent per istas habilitates respectus, hoc non posset salvari, quia rationes respectivæ non sunt rationes subjectivæ, ex quibus; ergo oportet, quod sint rationes absolutæ superadditæ materiæ et specificate distinguentes eam in distinctas species potentiarum propinquarum. Quodlibet. II, qu. 9, art. 2, § 2.

[2] Distinctio materiarum et dimensionum, quæ præexiguntur distinctis formis substantialibus in constitutione distinctorum individuorum in genere substantiæ, est distinctio entium in potentia. Cum autem in talibus distinctis materiis et dimensionibus introducantur distinctæ formæ substantiales numero, et sic constituuntur individua substantiæ, illa est distinctio entium in actu; formæ enim sunt actus quidam. Sed ens in potentia non dat denominationem rebus naturalibus nec artificialibus, nisi forte aliquam valde diminutam, ens autem in actu dat denominationem completam. Ergo distinctio individuorum seu multitudo est simpliciter et completa a formis substantialibus. 3 dist. 11, qu. 2, art. 3, § 3.

[3] 3 dist. 9, artt. 1 et 2.

[4] Thomas non voluit, quod quantitas esset principium individuationis, sed multitudinis. Probo: Quia arguit, quantitatem esse principium divisionis; sed divisio causat multitudinem ut probat Philosophus 10 Metaph. (comm. 9

Dinges in seiner Concretion sich unmittelbar singularisiren läßt, muß er den Allgemeingedanken des Dinges, dessen objective Wahrheit er vertritt, unmittelbar durch die singuläre Entität des Dinges ausgedrückt werden lassen und die Existenz des Universale in re behaupten; die Natura speciei ist eine wirkliche Res, die aber mit der Natura individui sachlich identisch ist.[1]

Baconthorp ist mit Aureolus darin einverstanden, daß die Form nicht ein Educt aus der Materie sein könne, folgert aber hieraus, daß die ersten Formen, durch welche die Materie gestaltet wurde, durch Creation hervorgebracht worden sein müssen.[2] So hängt das Übergewicht über die Materie, welches die Form bei Baconthorp erhält, mit der entschiedeneren Betonung der höchsten Wirkungsursache als philosophisch erweisbarer Ursächlichkeit zusammen. Er gibt zu,[3] daß Aristoteles und Averroes die höchste Ursache einzig als Finalursache faßten, und weder die himmlischen Intelligenzen noch den körperlichen Himmel durch göttliche Causalität hervorgebracht werden ließen; er glaubt aber die averroistische göttliche Finalursache dahin berichtigen zu sollen, daß sie als eine das Esse verleihende Ursache gefaßt werden müsse.[4] Diese Seinsverleihung kann allerdings nur als regelnde Disposition eines bereits vorhandenen Seins verstanden

---

et infra); igitur volebat solum arguere, quod quantitas est principium multitudinis individuorum. Imponitur tamen illi, quod quantitas est principium individuationis. 3 dist. 11, qu. 2, art. 2, § 2.

[1] Natura individui in Socrate ex natura rei habet, quod diversimode potest movere ad intentionem generis et speciei et individui, ac si omnia ista in ipso realiter distinguerentur. 3 dist. 9, art. 4.

[2] 2 dist. 12, art. 3, § 3.

[3] 2 dist. 1, qu. 1.

[4] Commentator in 12 Metaph. comm. 44, ubi loquitur contra Avicennam, qui nono Metaphysicæ suæ c. 4 posuit, quod prima Intelligentia solum unam produceret, contradicit et vult, quod plures potest producere, quia, ut dicit, causa est plurium, secundum quod ab eo intelliguntur plures modi, sed non efficienter, quia ibi non est agens nisi superficietenus. Non contradicit Avicennæ in hoc, quod prima Intelligentia aliam produceret largiendo illi esse, sed contradicit in hoc, quia largitur esse pluribus et non efficienter, sed tanquam causa finalis. In tractatu de substantia orbis expresse vult (quantum ad corpora coelestia), quod indigent non solum movente, sed largiente ei esse. 2 dist. 1, qu. 1, art. 3, § 2.

werden;[1] dieselbe ist mit Bezug auf die der Existenz der generablen und corruptiblen Dinge vorausgehenden Wesenheiten bereits mit dem Wirken der Finalursache gegeben, deren Wille und Absicht für sich allein genügte, daß die himmlischen Intelligenzen und Körper, sowie die Elemente der sublunarischen Weltsphäre actuell waren; das mit den Elementen potentiell gegebene Sein der irdischen Weltdinge aber konnte nur durch das Mittel der Bewegung actuirt werden, welche die allgemeine Form der Causæ efficientes ist. Sofern nun die durch Bewegung vermittelte Actuirung der sublunarischen Dinge ein Schaffen genannt wird, haben allerdings auch Aristoteles und Averroes eine Creation zugestanden, nur daß sie dieselbe als Wirkung der Finalursache auffaßten, durch welche die bewegende Thätigkeit der himmlischen Wirkungsmächte hervorgerufen wurde. Baconthorp vindicirt sonach im Gegensatze zu Aureolus der natürlichen Vernunft die Erreichbarkeit des Schöpfungsbegriffes; auch Aristoteles und Averroes haben ihn erreicht, aber nur unvollkommen erfaßt, weil sie die Bedingungen, unter welchen die höchste Finalursache primär wirksam zu werden vermöge, sich nicht klar machten. Sie gaben sich dem Irrthum hin, daß das bloße Wollen für sich schon ausreiche, etwas, was noch nicht ist, wirklich zu machen. Liegt sonach hier ein Gedankenirrthum vor, welcher sich vom Standpunkte der natürlichen Vernunft aus berichtigen läßt, so kann man weiter auch nicht mehr behaupten, daß nach dem Ordo naturæ kein Übergang vom Nichts zum creatürlichen Sein denkbar sei.[2] Es kommt nur darauf an, über den Begriff des Nichts sich zu verständigen, um zu sehen, wie es als rationaler Anknüpfungspunkt für die Erklärung der Entstehung des geschöpflichen Seins sich eigne. Man hat eben nicht beim Nichts als Terminus a quo der Res fienda stehen zu bleiben, sondern es von der Seite zu fassen, nach welcher es als Subject des Schöpferactes sich darbietet, sofern es

[1] Si vis scire, si unum necessario exigit aliud, vide si primo demto adhuc aliud habetur, non necessario exigit ipsum . . . . Sed demto, quod Deus sit causa efficiens omnium, et posito, quod dependeant ab ipso in genere causæ finalis dantis eis esse, adhuc salvantur in esse. Ergo causa finalis largiens esse non necessario arguit causam efficientem. Salvatur enim tota demonstratio Aristotelis, quæ illa est, quod entia nolunt male disponi; sed posito, quod omnia dependeant a Deo sicut a fine largiente eis esse, entia non sunt male disposita, quia habent adhuc unum principale. 2 dist. 1, qu. 1, art. 4, § 2.

[2] 2 dist. 1, qu. 6, art. 3.

nämlich ein Mögliches besagt, dem das Übergehen aus dem Nichtsein zum Sein nicht widerstreitet. Es muß nämlich, wie es eine indifferente Mitte zwischen contradictorischen Gegensätzen bedingter Art gibt, auch eine derartige Mitte zwischen contradictorischen Sätzen geben, welche die Contradiction rein und an sich darstellen;[1] die bedingten Media weisen auf ein unbedingtes Medium zurück, welches eben in dem Begriffe des Nihil nach seiner dargelegten Bedeutung sich darbietet.

Durand gibt die Möglichkeit einer derartigen dialektisch-metaphysischen Erweisung des Schöpfungsbegriffes nicht zu, ohne jedoch die rationale Erweisbarkeit desselben in Abrede stellen zu wollen.[2] Er sucht die Anknüpfungspunkte hiefür in der Philosophia naturalis, nämlich im Begriffe der Materie, die ohne Form nicht bestehen kann, die Form aber nur durch ein formirendes Agens erlangen kann; sofern die Materie in Kraft ihrer Formation zum Sein gelangt, welches sie ihrem Begriffe zufolge vor der Formation nicht hatte, muß sie als geschaffen gedacht werden. Mit der Erschaffung der Materie ist aber unmittelbar auch schon die Erschaffung der materiellen Dinge gegeben, und die Wesensformen derselben sinken bei Durand zu einer sehr untergeordneten Bedeutung herab; sie sind einfach Educte aus der Materie, welche die zureichenden Gründe derselben in sich enthält.[3] Die rationale Menschenseele, die kein Educt aus der Materie ist, muß unmittelbar durch Gott geschaffen werden. Bei Durand fällt somit gemeinhin der Nachdruck auf die Causa agens, welche die durch sie zu actuirende Wesensform entweder selbst an sich haben, oder in Ermangelung dessen wenigstens in ihrer Macht haben muß. Damit gelangt man zuhöchst auf Gott als denjenigen, der Alles in seiner Macht hat und den von ihm getroffenen Entschließungen gemäß aus-

---

[1] Dices quod tale indifferens ad duo contradictoria est subjectum, quod est aliquid inter entia. Sed ista responsio dat propositum; quia, quod est medium inter opposita, illud est subjectum in generali ratione subjecti; quod autem est medium tanquam ens in potentia, illud est subjectum generationis; quod vero est medium tanquam ens actu, est subjectum aliarum transmutationum. Ergo quod est medium inter opposita, sed nec est ens in potentia nec in actu, illud habebit rationem subjecti, sed non generationis, nec aliarum transmutationum, igitur creationis. L. c.

[2] 2 dist. 1, qu. 1.

[3] 2 dist. 7, qu. 4, n. 7.

wirkt; die göttlichen Ideen sind, wie wir bereits wissen, Rationes factibilium.

Durand schließt durch seine Beweisführung für die Denknothwendigkeit des Geschaffenseins der materiellen Dinge grundsätzlich jenen Naturalismus aus, welchen Occam nur vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus zu überwinden vermag. Von diesem Standpunkte aus steht es Occam allerdings fest, daß Gott der unmittelbare Hervorbringer aller Weltdinge sei;[1] er will auch den Aristoteles nicht dahin verstehen, daß derselbe Gott als bloße Finalursache der Welt gedacht hätte, da Gott nicht Finalursache sein kann, ohne zugleich Wirkungsursache zu sein.[2] Richtig sei nur so viel, daß Aristoteles Gott nicht als unmittelbaren Urheber der generablen und corruptiblen Dinge gedacht habe, weil er damit eine Erschaffung der Dinge in der Zeit hätte anerkennen müssen, welche ihm mit der Immutabilität des göttlichen Wesens unvereinbar schien, wie sie denn in That vom Standpunkte des natürlichen Vernunftdenkens sich nicht begründen lasse.[3]

---

[1] Secundum veritatem Deus est causa immediata cujuscunque rei factibilis totalis vel partialis, ita immediate concurrens sicut aliqua causa secunda. Sentt. II, qu. 6.

[2] Secundum Philosophum licet intelligentiæ non causantur a Deo effective, tamen dependent ab eo secundum Philosophum. Quæro de ista dependentia: Aut dependent in genere causæ efficientis aut finalis; si primo modo, habetur propositum; si secundo modo, adhuc habetur propositum, quia respectu cujuscunque causæ finalis est aliqua causa efficiens. Ergo si dependet ad Deo tanquam a causa finali, oportet quod ab aliquo sint effective, quia causalitas causæ finalis non est nisi movere efficiens ad causandum; sed non possunt effici ab alio quam a Deo . . . Dico ergo secundum intentionem Philosophi, quod Deus est causa omnium. Ibid.

[3] Non potest probari, quod Deus sit causa omnium de novo, quia tunc posset probari, quod esset causa contingens de novo contingenter creans, quia, quando aliquid agens non impedibile in sua actione æqualiter respicit plura, si producat unum et non aliud, hoc esset libere et contingenter. Sed ista ratio non est demonstrativa uni infideli, quia diceret, quod Deus non immediate et æqualiter respicit omnia producibilia, sed producit primam intelligentiam necessario, et mediante ea producit alias, vel quia ipsa prima intelligentia producit alias, et sic consequenter. Si ergo posset probari per rationem naturalem, quod Deus producit de novo, cum producit unum et non aliud, sequeretur, quod potest probari contingentia in Deo. Ibid.

Fünftes Capitel.

Die Kosmologie der nachscotistischen Scholastik.

Aureolus stellt an die Spitze seiner Kosmologie den Satz, daß einzig die Forma prima oder Gott Actus purus sei, alles Seiende außer Gott aber der Beimischung einer potentiellen Natur nicht entbehre, somit aus zwei Realitäten zusammengesetzt sei, dem Actus und der Potentia pura, aus deren Verbindung eine dritte Realität, die geschöpfliche Substanz, entspringe. Dieser potentielle Partialconstituent der geschöpflichen Wesenheiten ist in den intellectiven Substanzen der Intellectus possibilis, in den sinnlichen Substanzen die Materia prima.[1] Der Intellectus possibilis unterscheidet sich von der Materia prima dadurch, daß er zur Reception aller Vermöglichkeiten der Formæ universales befähiget ist, die Materia prima aber nicht. Man hat also die Materia prima als eine von der Materia der intellectiven Substanzen verschiedene Entität anzusehen.

Aureolus faßt die Materia prima als etwas rein Potentielles und Indeterminirtes, das jeder Essentialität entbehrt,[2] aber als Ens positivum[3] in indeterminirter Weise alles dasjenige ist, was aus

---

[1] Secundum doctrinam Philosophi et Commentatoris, sicut in genere substantiarum sensibilium sunt tria actu, scil. tres realitates, quarum una est pura potentia et esse materiæ, alia accidentia ipsius materiæ, quæ facit eam actu, et tertio substantiæ compositæ ex his; sic per ordinem in genere substantiarum intelligibilium est aliud, quod est pura potentia, et hoc est intellectus possiblis, et alia, quæ est actus, quæ trahit illam ad actum, quæ est intentio intellecta, tertium vero, quod componitur ex istis tanquam ex formali et materiali sive ex potentia et actu. 2 dist. 3, qu. 1, art. 1.

[2] 1 dist. 12, qu. 1, artt. 1 ff.

[3] Nulla est contradictio ponere materiam esse ens positivum, et tamen hoc, quod non habeat propriam et distinctam actualitatem, imo ponere oppositum esset facere fallaciam consequentis. 2 dist. 12, qu. 1, art. 2a. (In der von mir benützten Druckausgabe des Aureolus sind am betreffenden Orte zwei aufeinanderfolgende Artikel als art. 2 bezeichnet, daher ich art. 2a und art. 2b citire.)

demselben gebildet werden kann.[1] Der Form kommt zu, dieses rein potentielle Ens positivum zu actuiren und aus dem inchoativen Esse desselben ein completives Esse zu machen, dessen Wesensbestimmtheit aus dem Zusammensein Beider resultirt.[2] Die Bedeutung der Form beschränkt sich sonach darauf, das Esse der Materie zu compliren;[3] sie zu einer determinirten Natur machen wollen, welche den Stoff determinirend gestalte, hieße alle Formen durch Creation entstehen lassen,[4] und die essentielle Einheit des aus Materie und Form Zusammengesetzten in Abrede stellen, sei es, daß man das Product dieser Zusammensetzung gemeinhin nach seinem quiditativen Sein, oder mit Beziehung auf seine Darstellung in einem bestimmten singulären Producte in's Auge fasse.[5]

---

[1] Est enim entitas quædam indeterminata in genere figurarum et indistincta, vel tamen ad omne esse figuratum in actu et actu et indistincte; ergo illud quod est indeterminate omnia generabilia et corruptibilia, est trahibile ad omne generabile et corruptibile. Ergo si vis intelligere materiæ naturam, capo aliquid pure indeterminatum, quod tamen adveniente termino sit quædam interminata inchoatio omnium entitatum generabilium et corruptibilium, et hæc est mens Philosophi et Commentatoris 1 Physic. comm. 68. Ibid.

[2] Una enim natura non est complementum nec inchoativum alterius naturæ, sed ex quo sunt naturæ aliæ distinctæ, quælibet manet composita sine alia in ordine suo et natura propria; ergo complementum rei non est per se natura determinata in actu, sed realitas quædam truncata pertinens per se ad illud, quod est natura in actu pro quanto, dum advenit alteri realitati, quæ inchoative dicitur. 2 dist. 12, qu. 2, art. 1.

[3] Forma non dicit determinatam naturam in actu in materia, sed dicit unam actuationem materiæ et complementum unius simplicis determinatæ rationis, ut una cum materia integret rationem istam. Ibid.

[4] Omnis forma de novo producta, cujus nulla pars omnino præcessit, dicitur vere creari. Sed res, quæ dicit rationem determinatam præcisibilem sive præcisam, sic de novo est, quod nulla ejus pars perficit, quia suppono, quod ejus realitas præscinditur ab omni alia realitate. Ergo omnis talis res, si de novo exeat ad esse, de necessitate creatur. Ibid.

[5] Quia unitas quædam est quiditativa sicut dicimus, quod natura ignis habet et dicit unam quiditatem, quædam vero est materialis, ut ignis iste, ideo arguo sic: Si forma diceret propriam rationem et determinatam aliquam naturam in entibus, sequitur quod igneitas non importabit naturam unam, similiter hic ignis demonstratus non erit entitas una. Consequens est impossibile, ergo et antecedens. Consequentiam probo quantum ad primum membrum: Aristoteles 7 Metaph. dat rationem, quare composita accidentium non habent rationem et diffinitionem significantem propriam quiditatem, substantiæ vero compositæ habent et includunt materiam et formam, constituunt

Die Form ist nichts anderes als das Esse der Materie. Sollte das Esse als etwas von der Form Verschiedenes genommen werden, so müßte es entweder als Relation oder als ein Modus absolutus, welcher der Materie in Kraft der Form eigen wird, verstanden werden. Weder das Eine noch das Andere ist denkbar; das Erstere nicht, weil damit ein Accidens, nämlich die accidentale Relation zum Mittler zwischen Materie und Form gemacht, und andererseits dieses Accidens zu etwas Absolutem gemacht würde[1] — das Letztere nicht, weil in diesem Falle das Compositum drei Entitäten in sich schließen würde[2] und nach Hinwegnahme der Form verbleiben könnte,[3] ferner Gott einen Effectus formalis ohne Vermittelung der Form erwirken könnte,[4] ja ein Effectus formalis im eigentlichen Sinne nicht füglich denkbar wäre.[5]

Aus dem Satze, daß die Form nichts anderes als das Esse der Materie sei, ergibt sich von selbst der weitere Satz, daß jedes Seiende als solches ein Singulare sei; daher die Frage nach irgend einem Individuationsprincipe als überflüßig entfällt. Nach einem solchen

---

tamen naturam unam habentem rationem et diffinitionem proprie dictam. Assignat autem rationem istam, quod diffinitio, quiditas et ratio dicta non concludunt duo, quorum quodlibet habet rationem, sicut est compositio accidentium .... Quoad unitatem essentiæ individui demonstrati arguo sic: Ex materia et forma fit una res numero demonstrata, nec est quærenda causa, quare unum fiat ex his; sed si forma diceret entitatem et naturam determinatam a materia, similiter esset utique causa quærenda illius unitatis.

[1] Relatio esset de essentia absoluti. Non enim ignis determinat materiam et formam separatam, sed dicit materiam et formam actuatam, et materiam et formam ad invicem unitas. Si ergo actuatio hoc modo dicit relationem, manifestum est, quod relatio erit de essentia absoluti. Ibid.

[2] In composito essent tres realitates, scil. materia, forma et ille modus in materia a forma derelictus; et si sic, tunc materia et forma non perfecte diffinirent compositum, cujus contrarium dicit Commentator. Ibid.

[3] Poterit enim Deus modum illum conservare sine forma, si realiter differant; et cum esse compositi habeatur plene per hoc, quod materia capit esse, puta quia capit esse igneum, haberet esse ignis et sic de aliis. Ibid

[4] Poterit Deus facere effectum formalem sine forma, sicut figuram sine sigillo, ex quo effectus formalis ille est aliud absolutum a forma. Ibid.

[5] Causalitas materiæ non esset causalitas intrinseca et formalis, sed erit causalitas efficientiæ; habebit enim se forma respectu materiæ, sicut se habet sigillum in signatione materiæ. Ibid.

Principe wäre nur dann zu fragen, wenn die Form den Allgemeinbegriff des Dinges ausdrücken würde; die Dinge existiren jedoch nur als Concreta, jedes Concretum aber ist als solches ein Singulare. Das Ding wird nicht durch seine Wesensform gemacht, sondern durch Concretion und Zusammensein seiner beiden Constituenten Stoff und Form.[1] Der Allgemeingedanke des concreten Dinges existirt bloß im Intellecte, die beiden Concepte Homo und Hic homo sind völlig disparate Concepte, und es ist verfehlt, den singulären Menschen sich durch Hinzutritt einer singularisirenden Determination zum allgemeinen Begriffe Homo entstanden zu denken.[2] Die Möglichkeit einer individuellen Mehrheit innerhalb derselben Species erklärt sich bei materiellen Dingen aus ihrem Quantitätscharakter,[3] immaterielle Wesen können unmittelbar nur durch ihre Entität von anderen Wesen derselben Species verschieden sein.

Die Materie der sichtbaren Welt wird in die himmlische und sublunare Materie getheilt. Die himmlische Materie coincidirt mit der himmlischen Körperlichkeit, und ist gewissermaßen der Gesammtinbegriff aller Formen, welche durch sie in der sublunaren Materie oder Materia prima actuirt werden sollen.[4] Der sichtbare Himmel actuirt in der sublunaren Materie zuerst die vier Elementarformen;[5] auf

---

[1] Quærere aliquid, per quid res, quæ extra intellectum est, singularis sit, nihil est quærere. Hoc enim quærere est, an si res est extra intellectum universalis, et adveniat sibi aliquid, quod faciat eam particularem; quod nihil est, quia omnis res eo ipso, quod est res, non includens conceptum, illa eo ipso est singularis. 2 dist. 9, qu. 3, art. 3.

[2] Concipiendo hunc hominem nihil addo in conceptu ad hominem, sed sunt duo conceptus omnino separati, nec unus alterum includit, nec unus se habet ad alterum per additionem. Ibid.

[3] Individuum quantum habet, quod differat et sit aliud ab alio individuo comparticipe ejusdem speciei formaliter per quantitatem. Sic illo differunt duo lapides actu distincti, quod differrent in potentia, si essent continuati; sed si duo lapides essent continuati, differrent ad invicem præcise per quantitatem; et hæc differentia in potentia, qualis est inter continua.

[4] Primum alterans et universale movens materiam ad omnem actum est corpus coeleste secundum mentem philosophorum, qui in hoc a veritate fidei non discordant. 1 dist. 42, pars 1, art. 3.

[5] Materia prima recipit primo quatuor formas simplices et elementares, quæ non possunt esse nisi quatuor, duæ scil. oppositæ: leve et grave simpliciter et duæ mediæ: leve secundum quid, quale est aër, et grave secundum quid, quale est aqua. Non possunt enim poni ejusdem contrarietatis, nisi

Grund dieſer entſtehen die Formæ mixtæ in unzähliger Menge gemäß den unzähligen Modis der Miſchbarkeit der vier Elementarformen. Die Formæ mixtæ ſcheiden ſich in ſolche, die für ſich allein ſchon Actus ultimati ſind, und in andere, welche geeignet ſind, Perfectiones secundas zu recipiren und dieſe in gewiſſen Actionen: Senſation und Bewegung, zu bethätigen, ohne jedoch die zureichenden Principien dieſer Bethätigung in ſich zu ſchließen, daher ſie noch eine weitere Ergänzung und einen weiteren Actus requiriren. Dieſe ergänzenden Actus ſind die Seelen, deren Vorhandenſein ein nothwendiges Requiſit und eine nothwendige Folge gewiſſer complexionaler Formen iſt. Dieſe Seelen unterſcheiden ſich von der intellectiven Menſchenſeele dadurch, daß ſie nicht ſelbſt ſubſtanziell ſind, ſondern bloß die Vollendung der Subſtantiation des zu formenden Stoffes bedeuten.[1]

Baconthorp bezeichnet, auf Averroes geſtützt, die Materie in demſelben Sinne wie Aureolus als pure Potenzialität,[2] und unterſcheidet auch in ähnlicher Weiſe wie jener zwiſchen himmliſcher und irdiſcher Materie.[3] Nur muß er zufolge ſeiner ſchon oben[4] erwähnten Anſicht von den in die Materie eingeſenkten Körperformen das Cauſalverhältniß der himmliſchen Körperlichkeit zum irdiſchen Generationsleben anders als Aureolus faſſen, und kann den Himmel nicht in jenem Sinne, wie Aureolus, zum Formator der ſublunariſchen Materie machen. Die Frage erörternd, in welchem Sinne Averroes ſagen konnte, der Himmel ſei immateriell, unterſcheidet er einen dreifachen Sinn

---

duo extrema maxime distantia, sicut forma levis simpliciter, qualis est ignis, maxime distat a forma gravis, et ideo opposito motu moventur. Media vero inter grave et leve non possunt esse nisi duo, scil. grave secundum quid et leve secundum quid, quia si quis imaginatur minus grave et minus leve continue, tale non differret formaliter et specifice, quia magis et minus non diversificant specifice. Ibid.

[1] Rationalis anima non unitur materiæ secundum modum aliarum formarum; non est enim sola formatio aut sola completio, sicut animæ animalium aliorum, imo est res substantiva, sicut dicit Auctor de spiritu et anima. Ait enim, quod solum hominem habere credimus animam substantivam, quia substantialiter vivit; animalium vero animæ non sunt substantivæ, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur, et attribuitur liber ille Beato Augustino. Ibid.

[2] Quodlibet. II, qu. 9.

[3] 2 dist. 14, qu. 1, art. 3.

[4] Siehe oben S. 142.

des Wortes Materie: die Materie als Hyle oder Potentia contradictionis, welche das Subject des irdischen Generations- und Corruptionslebens ist, ferner die Materie als jene Natur, kraft welcher ein Seiendes in Esse mobili ist, und endlich alles dasjenige, was gewissermaßen die Proprietät der Materie an sich hat und Erklärungsgrund der Quantität und Ausdehnung ist. Das Wort Materie im zweiten und dritten Sinne verstanden, kann man auch dem Himmel Materialität beilegen, obschon nur in äquivoker Weise. Offenbar wird hiemit die himmlische Körperlichkeit von den irdischen Dingen schärfer abgeschieden als bei Aureolus, daher auch der causale Einfluß des Himmels auf die irdische Welt eingeschränkt. Baconthorp kann von seinem Standpunkte aus nicht mit Aureolus sagen, daß der Himmel gewissermaßen alle Formen der irdischen Körperwelt in sich vereiniget fasse und selbst der Complex dieser Formen sei. Während Aureolus alle Formen der irdischen Materie unmittelbar durch die Kraft des Himmels gewirkt werden läßt, und nur bei den beseelten zeugungsfähigen Erdwesen auch die generativen Potenzen dieser zur Generativkraft des Himmels mitwirkend eintreten läßt,[1] unterscheidet Baconthorp dreierlei Arten der Einwirkung des Himmels auf die Erde, eine generelle, eine specielle und eine particuläre. Als Causa particularis kann sich der Himmel nur in Bezug auf solche Dinge bethätigen, welche weder Gott noch die Elemente zur Causa particularis haben; dahin rechnet Baconthorp die Milchstraße, die Kometen und verwandte Himmelserscheinungen,[2] ferner die von Sonne, Mond und Sternen ausgehenden illuminativen Thätigkeiten, und die aus Putrefaction entstandenen Erdwesen. Als Causa specialis bethätiget sich der Himmel in Bezug auf die Wärme, Trockenheit und Feuchtigkeit der Luft,[3] als Causa generalis in Bezug auf

[1] Vgl. Aureolus 1 dist. 42, pars 1, art. 3: Coelum potest extrahere ad totum illum ordinem actuum et formarum, in quorum genere substantia materiæ dicitur pure possibilis, nisi quod in aliquibus coexigit actionem secundarii univoci, ut in generantibus per propagationem.

[2] Quædam causantur supra omnia elementa sicut galaxia et cometæ, quæ secundum Philosophum 1 Meteor. causantur in sphæra ignis a quibusdam stellis spisse seminatis: et de his est certum, quod non habent Deum pro causa particulari, nec elementa, cum causentur supra elementa. Igitur habent corpora coelestia pro causa particulari elicitiva, et idem dico de omnibus impressionibus factis ultra sphæram ignis. 2 dist. 15, art. 3.

[3] Illud dicitur agere efficienter per modum causæ specialis, quando cum particulari aliquo aliqua specialis habet influxum super ejus effectum,

alle Thätigkeiten der proxime moventia, sofern diese auf Anregungen eines von Gott als erstem Beweger in Bewegung gesetzten Agens generale zurückgeführt werden müssen. Daß infolge dieser Einschränkung der himmlischen Causalität den irdischen Formursachen ein höherer Grad von Bedeutung zukommen müsse, als bei Aureolus, ist für sich klar; wir sahen oben,[1] daß Baconthorp die Individuirungen der Dinge durch ihre Wesensformen gewirkt werden läßt.

Bei Durand setzt sich der Gedanke des Aureolus, daß der Himmel gewissermaßen Formæ omnes der irdischen Materie sei, in jenen anderen um, daß der Himmel gleichsam das gottgeschaffene Seminarium aller generablen und corruptiblen Dinge sei.[2] Im Allgemeinen faßt er das Verhältniß des Himmels zur Erde als jenes des Alterans inalterabile zum Bereiche der Generabilien und Corruptibilien, und das Mittel, jene Alterationen hervorzubringen, durch welche Generation und Corruption bedingt ist, ist die Bewegung des Himmels.[3] Die himmlische Körperlichkeit unterscheidet sich von der sublunarischen dadurch, daß sie nicht aus Materie und Form zusammengesetzt zu denken ist. Daraus folgt, daß man weder von einer den himmlischen und irdischen Körpern gemeinsamen Materie, noch von einer verschiedenen Materie beider sprechen könne.[4] Die himmlische Materie ist, wie allgemein angenommen wird, absque privatione; gäbe es eine den himmlischen und irdischen Körpern gemeinsame Materie, so wäre

---

et hoc si motum agat, tunc agit efficienter. Sed calefactio aëris, licet posset reduci ad sphæram ignis tanquam ad causam particularem, et ejus siccitas et humiditas ad qualitatem terræ et aquæ, quæ sunt hujusmodi, tamen ista calefactio aëris et ejus siccitas et humiditas reducuntur ad speciales causas coelestes agentes per motum. Ibid.

[1] Siehe S. 143.

[2] Sicut in semine, quod non est vivens, est virtus generativa rei viventis pro eo, quia semen decisum est a vivente, sic in coelo licet non sit vivens, est virtus generativa rerum viventium, non quia motum ab intelligentia, nec quia virtus sit ei influxa ab aliqua intelligentia creata, sed quia productum est a Deo tanquam quoddam semen omnium generabilium et corruptibilium; et sic coelum agit in virtute Dei ad productionem viventium, sicut semen equi in virtute equi generantis ad producendum equum. 1 dist. 15, qu. 1.

[3] Motus coeli non recipitur ad hoc, ut agat in hæc inferiora, sed solum ad novitatem actionis et alterationem generationis et corruptionis et ceterarum mutationum. 2 dist. 15, qu. 3.

[4] 2 dist. 12, qu. 1.

die Materie der himmlischen Körper der irdischen Formen beraubt, für die sie doch empfänglich sein müßte, wäre also nicht absque privatione. Eine von der sublunarischen Materie verschiedene Materie der himmlischen Körper aber würde von Gott weniger weit abstehen, als die sublunarische, könnte also nicht als pura potentia ad esse gedacht werden. Wol aber muß die himmlische Körperlichkeit als eine von der sublunarischen Körperlichkeit unterschiedene Körperlichkeit höheren Ranges gedacht werden; ihr Vorrang besteht in der Incorruptibilität und Einfachheit im Gegensatze zur Zusammengesetztheit und Corruptibilität der sublunarischen Körper. Als einfache Körper müssen die himmlischen Körper unbeseelt sein; von einer beseelten Körperlichkeit läßt sich nur da sprechen, wo Materie und Form als unterschiedene Constituenten des Körpers auseinandertreten, da nur für diesen Fall die Form als ein vom Stoffe unterschiedenes Beseelungsprincip des an sich leblosen Stoffes denkbar ist. Beseelte Körperwesen sind somit nur in der terrestrischen Weltsphäre möglich, und auch da erst auf Grund unbeseelter gemischter Stoffbildungen, durch deren mannigfaltige Zusammensetzungen aus den verschiedenen Arten der elementaren Körperlichkeit die Existenzbedingungen beseelter Körperwesen geschaffen werden sollen. Die beseelten Stofflichkeiten unterscheiden sich von den unbeseelten durch einen gewissen Grad organischer Durchbildung, welcher ein geringster in den Pflanzenkörpern, ein höchster im Menschenkörper ist. Subject der organischen Durchbildung ist die irdische Stofflichkeit, die als gröbste sublunarische Stofflichkeit von jener der höchsten Himmelskreise am weitesten absteht.[1] Hieraus erklärt sich, weßhalb im Gegensatze zu den unbeseelten Himmelskörpern die irdische Materie, um über ihren verroherten Seinszustand hinausgehoben zu werden, von seelischen Formprincipien durchgeistet werden müsse. Zugleich wird auch ersichtlich, wie, während in den himmlischen Kreisen Geist und Stoff, obwol zunächst aneinander gerückt, stets auseinander sein müssen, in der irdischen Daseinssphäre Stoff und Intellect eine innerliche Verbindung mit einander eingehen, indem sich die intellective Seele dem stofflichen Menschengebilde als Lebensprincip einsenkt und den organisch durchgebildeten und gegliederten Leib als ihr specifisches Wirkungsorgan sich aneignet.

---

[1] Partes quantitativæ coeli exceptis forte corporibus planetarum sunt continuæ et non contactæ. 2 dist. 14, qu. 2, n. 7.

Es ist nicht zu verkennen, daß Durand's Polemik gegen die Annahme einer Beseelung der Himmelskörper gegen Averroes und gegen jene Theologen gerichtet ist, welche auf Averroes gestützt, eine solche Beseelung annehmen. Aureolus spricht sich im Anschluß an Averroes dahin aus, daß die himmlischen Intelligenzen aliquo modo natürliche Wesensformen der Himmel, und infolge dessen aliqualiter materielle Formen seien;[1] man könne daher jene Intelligenzen in einem gewissen Sinne auch Himmelsseelen nennen,[2] trotzdem, daß sie der Phantasie und der Sinnesvermögen entbehren, deren sie indeß zu den ihnen zugewiesenen Bewegungsfunctionen gar nicht bedürfen.[3] Die christlich-theologischen Bedenken gegen die Beseeltheit der Gestirne glaubt Aureolus beseitigen zu können. Man sagt, die sichtbaren Himmelskörper würden unter Voraussetzung ihrer Beseelung über dem Menschen stehen, und es würde ihnen von Seite der Menschen Verehrung gebühren. Aureolus meint, daß nicht die Verehrung, sondern bloß die Anbetung der Himmelsseelen als Idololatrie zu bezeichnen wäre. Ihre Rangstellung über den Menschen hebt ihre dienstliche Bestimmung für den Menschen eben so wenig auf, als bei den Engeln, welche, obschon dem Menschen übergeordnet, deßungeachtet von Gott die Bestimmung empfangen haben, dem menschlichen Heile zu dienen. Die dienstliche Bestimmung der Himmelsseelen für das Menschenwohl

---

[1] Sunt principium motus et quietis, non principium motus per modum contactus etiam virtualis (formæ enim abstractæ non agunt per hujusmodi contactum secundum Commentatorem, sed sunt principium motus modo formæ naturalis), quia motus circularis est sequela illarum formarum in corpore coelesti, sicut formam terræ sequitur gravitas et motus deorsum. 2 dist. 14, qu. 2, art. 2.

[2] Licet sint formæ abstractæ a subjecto, tamen sunt aliqualiter in eis et ad corpora dependentes tanquam a substantia fixa eo modo, quo anima dependet ad corpus, unde Commentator 7 Metaph. (comm. 31) dicit de calore qui est in semine et de virtute divina in eo existente, quod non est in calore sicut anima est in corpore naturali, sed ita quod sit inclusa in ea, sicut anima est inclusa in corporibus coelestibus. Ibid.

[3] Corpus coeleste, quia est simplex et non transmutabile ab aliquo extrinseco, non indiget in suo esse anima sensibili, nec imaginativa, sed tantum indiget anima movente in loco et virtute, quæ non sit corpus. Et dicit Commentator, quod bene apparet corpora coelestia esse animata, et quod animæ nisi intellectum et virtutem desiderativam, quæ movet in loco. Ibid.

besteht in den durch ihre Bewegungsthätigkeiten causirten Einflüssen auf die physische Erhaltung und Propagation der Menschen. Dem Dilemma, daß die Himmelsseelen als willensfähige Wesen entweder zu den guten oder bösen Engeln gehören müssen und als gute Engel eigene Kirchenfeste haben müßten, kommt Aureolus dadurch zuvor, daß er sie nicht zugleich mit den Engeln, sondern nach denselben am ersten Schöpfungstage der sichtbaren Welt geschaffen werden läßt; obschon uns die Offenbarung über sie keine zureichenden Aufschlüsse gebe, so dürfe man doch annehmen, daß sie zu den guten Engeln gehören, und demzufolge im allgemeinen Feste aller Engel eingeschlossen seien.[1] Auch der Einwand hält nicht Stich, daß, solche Himmelsseelen vorausgesetzt, die Bewegungen des Himmels ewig dauern müßten; es widerstreitet der Natur jener Seelen nicht, ihre Bewegungsfunctionen einzustellen,[2] und es liegt keine rationale Nöthigung vor, anzunehmen, daß sie nicht auch nach Einstellung jener Functionen ihren natürlichen Ort in den von ihnen beseelten Körpern sollten haben können. Baconthorp beansprucht übrigens für die Annahme von Seelen der Himmelssphären nicht mehr als die bloße Probabilität; diese glaubt er unter Berufung auf Augustinus[3] ohne Schädigung der christlichen Glaubenswahrheit vertreten zu können.

Entschiedener als Aureolus, aber mit den ihm nöthig scheinenden Restrictionen, vertritt Baconthorp[4] die Beseeltheit des Himmels. Er

---

[1] Eine specielle Verehrung außer jener allgemeinen ist nicht statthaft: Propter operationem, quam habent in hæc inferiora, non debent coli in speciali, quia ista actio non procedit secundum hoc a libero arbitrio, cum sit necessaria sequela eorum. Propter duo etiam in speciali non sunt colendi, primo propter periculum idolalatriæ; secundo, quia est dubium, utrum sint naturaliter uniti (corporibus) vel tantum voluntarie, tamen non est dubium, quod sol et luna, cum sint corpora, non sunt veneranda. Ibid.

[2] Etsi motus circularis consequatur illos spiritus, sicut accidentia propria ignis consequitur formam ignis, ut sint in corporibus coelestibus spiritus isti sicut principium naturale, tamen movent per appetitum ex desiderio primi principii et ad jussum ejus in fine judicii et in fine universi a motu cessabunt. Motus enim animalis finem habet facta mutatione circa intentum. Ex tunc ergo erunt naturaliter in quiete, sicut homo quandoque stat, quandoque quiescit, et ex utroque modo naturaliter. Ibid.

[3] Baconthorp citirt Retract. I, c. 11, n. 4; Enchiridion de Fide, Spe et Charitate, c. 58.

[4] 2 dist. 16.

betont, daß man die Seelen der Himmelskreise nicht als Informationsprincipien, sondern bloß als Formas assistentes zu fassen habe; er hat daher auch nicht das mindeste Bedenken, die Beweger der Himmelssphären den Engeln beizuzählen. Die Annahme solcher Beweger erscheint ihm nothwendig, weil die Weltbewegung, wenn sie einfach nur durch den ersten Beweger actuirt würde, nicht in der Zeit vor sich gehen könnte.[1] Den Modus der Bewegung anbelangend, legt Baconthorp dar, daß man dieselbe weder einseitig durch den Intellect,[2] noch auch durch den Willen allein gewirkt denken dürfe,[3] sondern durch beide zugleich unter Hinzunahme einer dritten Potenz als Executivvermögens[4] erklären müsse.

Occam[5] verwirft die Annahme eines Unterschiedes zwischen der himmlischen und irdischen Materie. Man frage sich, ob zwei Sterne der Species nach verschieden seien oder nicht. Sind sie es nicht, so müssen sie in Bezug auf ihre Materie ejusdem rationis sein, also die Materie des einen zur Reception der Form des anderen befähiget sein; für diesen Fall ist aber die himmlische Materie ganz derselben Art, wie die irdische. Sind sie nicht derselben Species, so können sie

---

[1] Motus omnium orbium sunt in tempore; sed si primus motus moveret proprium orbem immediate, hoc esset in non tempore, ut dicit Commentator. 2 dist. 16, art. 3.

[2] Dicunt quidam, quod angelus movet per intellectum, sic imaginantes, quod angelus habet penes se species motus, sicut aliorum intelligibilium, species autem motus, ut per intellectum operatur ad operationem, constituit intellectum practicum, intellectus autem factus practicus est virtuale continens respectu motus omnium, quæ per motum fieri possunt, virtuale autem continens potest esse principium operationis ad extra, sicut patet de Deo .... Contra: Si intellectus angeli posset se facere virtualiter continens respectu omnium, quorum habet species, et sic illa causare immediate, ergo cum penes se habeat species omnium rerum, omnia potest immediate causare. 2 dist. 16, art. 4.

[3] Dicunt alii, quod voluntas est principium motus . . . Contra hoc est articulus Parisiensis vigesimus. Ibid.

[4] Huic concordat de anima nostra specialiter; licet enim dictando et vocando moveat nos, tamen executio est impulsus naturalis. Et huic concordat generaliter, quod probatur 2 dist. 37 de potentiis animæ, quod substantia potest sese immediatum principium suæ operationis, quia eadem ratione intelligentia, secundum quod est forma quædam seu quædam separata substantia, poterit esse principium immediatum motus sui, quia motus est ejus operatio. Ibid.

[5] Sentt. II, qu. 22.

ihrer Materie nach entweder ejusdem rationis sein oder nicht; im ersteren Falle ergeben sich die eben zuvor entwickelten Consequenzen, im letzteren Falle müßte man eben so viele Materien als Sterne annehmen, was auf eine unzählbare Menge von Materien führen würde. Sollte die Materie der Himmelskörper von jener der sublunarischen Körper verschieden sein, so müßte dieser Unterschied entweder in dem höheren Range der sinnlichen Wesensformen oder in der Incorruptibilität der himmlischen Körperlichkeit gegründet sein. Der Vorrang der himmlischen Wesensformen reicht nicht als Erklärungsgrund aus; denn die intellective Menschenseele, die den aus der irdischen Materie gebildeten Menschenleib informirt, ist noch vornehmer. Eben so wenig involvirt die Incorruptibilität der Himmelskörper einen Unterschied der himmlischen von der irdischen; vielmehr läßt sich zeigen, daß die Incorruptibilität der Himmelskörper sich aus der Beschaffenheit ihrer Materie eben so wenig erklären läßt, als aus den himmlischen Formen. Denn wie die himmlische Materie ist auch die irdische Materie incorruptibel, und doch ergibt sich aus der Verbindung derselben mit einer gleichfalls incorruptiblen Wesensform im Menschen ein corruptibles Gebilde. So weit es also auf die Beschaffenheit der Componenten ankommt, könnten und dürften auch die Himmelskörper als corruptibel angesehen werden, wie denn in der That ihre Incorruptibilität nur eine relative ist; es ist nämlich kein geschöpfliches Agens vorhanden, welches so mächtig wäre, ihre factische Corruption herbeizuführen. Die Beseeltheit der Himmelskreise betreffend, betont Occam, daß Aristoteles nur von Motoren, nicht von Seelen derselben spreche. An sich wäre es wol ebensogut denkbar, daß wie die irdische Materie, so auch die himmlische durch intellective Seelen informirt werde; da aber die heiligen Lehrer der Kirche sich insgemein dagegen aussprechen, und keine natürliche Nothwendigkeit zur Annahme förmlicher Himmelsseelen vorhanden ist, so entscheidet sich Occam für die Nichtbeseeltheit der Himmelssphären. Der Mangel einer natürlichen Denknöthigung ist für ihn auch der entscheidende Grund, eine Verschiedenheit der irdischen und himmlischen Materie abzulehnen; was man aus dieser Verschiedenheit erklären will, läßt sich ebensogut ohne dieselbe erklären.

Aureolus vermittelt den Zusammenhang im Systeme der allgemeinen Weltbewegung dadurch, daß er Gott als die Causa finalis der Bewegung, die himmlischen Intelligenzen aber als die obersten

Effectivursachen der Bewegung faßt.[1] Die Intelligenzen mit ihrer Sehnsucht nach dem Höchsten und Obersten[2] müssen sonach die dem gottgesetzten Weltstoffe als höchste Wirkungsursache immanente göttliche Idee ersetzen; statt der Einen in den Stoff projicirten Idee, die innerhalb und mittelst desselben sich selbst mit göttlicher Macht ausgestaltet und in den wundervollen Verknüpfungen der Erscheinungen und Gestaltungen allüberall auf sich selbst als innersten und tiefsten Grundgehalt des Erscheinenden zurückweist, erscheinen in dem scholastischen Peripatetismus der mittelalterlichen Weltanschauung zwei substanzielle Grundagenten, Gott und die Intelligenzen, welche von außen auf den Stoff gestaltend einwirken, um aus demselben alle nach einem bestimmten Denkzusammenhange aneinander gefügten und miteinander verbundenen sichtbaren Sonderdinge hervorzubilden. Das Vehikel dieser Hervorbildung ist der Motus, die Bewegung, welche nach ihrem quiditativen Wesen von Aureolus definirt wird als successive Hervorbringung der Form in theilweiser Erzeugung eines Theiles derselben nach dem anderen.[3] Er erhärtet diese Definition gegen mehrere abweichende Definitionen des Motus, namentlich auch gegen jene bei Scotus, welcher die Partes formæ fluentes als das Wesen der Bewegung nimmt, woraus sich ergeben würde, daß es einen Motus ohne Mobile geben könnte.[4] Wir werden nicht fehlen, wenn wir diese

---

[1] Cuilibet coelo correspondet motor proprius in ratione moventis elicitive, cuilibet tamen coelo non correspondet propria intelligentia, quæ sit proprius finis, versus quem moveat intelligentia proprie movens in ratione moventis, ita quod non oportet ponere proprium finem subsistentem, quem desiderat quodlibet coelum h. e. intelligentia propria cuilibet coelo, quæ vocatur anima coeli, sed sufficit unus finis omnium subsistens, ex cujus desiderio appropriate intelligentiæ motrices dicuntur; insunt enim coelo movens quælibet suum coelum. Hanc propositionem pono propter opinionem quorumdam, qui in hoc magis sequuntur Avicennam quam Philosophum et Commentatorem. 2 dist. 14, qu. 2.

[2] Mens Aristotelis et Commentatoris fuit, quod una tantum sit substantia separata movens modo finis communis motores proprios orbium, et quod illi movent simul in ratione efficientis non autem finis. Ibid.

[3] 2 dist. 1, qu. 3, art. 1.

[4] Motus non est formaliter partes formæ fluentes, sed materialiter tantum. Ait enim Commentator 5 Physic., quod motus habet duplicem considerationem, quia secundum suam materiam est in genere, ad quod est motus sive partes formæ fluentes, secundum formam autem est transmutatio conjuncta cum tempore; unde patet secundum eum, quod forma motus non

auf Averroes gestützte Erklärung des Aureolus mit seinem wiederholten Proteste gegen die scotistischen Formalitates in Zusammenhang bringen, obwol es sich im gegebenen Falle zunächst nur um eine Polemik gegen die scotistische Auffassung und Behandlung der Lehre von der göttlichen Allmacht handelt. Mit der Allmachtslehre bringt Aureolus auch die Frage in Verbindung, wie es denkbar zu machen sei, daß nach dem mit dem zeitlichen Weltende eintretenden Stillstande der Himmelsbewegungen eine organische Lebensthätigkeit der wiedererstandenen Menschenleiber statthaben könne. Da die zeitlich bestehende Ordnung der Dinge, vermöge welcher die Bewegungs- und Lebensthätigkeiten der irdischen Schöpfung vom Motus primus abhängig sind, im göttlichen Willen gegründet ist, so kann dieser von jener Ordnung nicht derart abhängig sein, daß ihm eine Supplirung der Wirkungen des Motus primus unmöglich wäre; um so weniger wird er nach dem seinem Willen gemäß dereinst eintretenden Stillstande der himmlischen Bewegungen daran gehindert sein, die Lebens- und Bewegungsthätigkeiten der wiedererstandenen Leiber durch seine unmittelbare Concurrenz zu denselben zu ermöglichen.[1]

Die Behauptung, daß der Motus coeli die absolute Bedingung jeder anderen physischen Bewegungsthätigkeit sei, wurde vom Pariser Bischof Tempier 1276 als glaubenswidrig bezeichnet durch die Censurirung des Satzes: Cessante motu coeli ignis applicatus ad stupam non comburet eam. Nach dem Dafürhalten des Aureolus sollte durch diese Censurirung nicht die im selbsteigenen göttlichen

est forma fluens, nec etiam fluxus formæ, quia tunc forma moveretur et flueret; nec etiam successio partis formæ post partem, quia cum sit verum quod pars succedit parti, si illa successio formaliter esset motus, vere posset dici, quod partes moverentur, quod falsum est. Est ergo formaliter transmutatio subjecti secundum partes formæ; translatio enim subjecti a forma in formam vel a parte formæ in partem formæ est formaliter ipse motus, et patet, quod talis transmutatio non potest intelligi sine transmutabili. 1 dist. 42, pars 2, art. 1.

[1] Cessante post judicium motu coeli cessabit omnis actio naturalis generationis et corruptionis, similiter cessabit motus elementorum simplicium et generatio eorum circularis et varia, ut quod hic in æstate generentu elementa activa, in hyeme passiva, quia hoc facit motus primi coeli variando alterans et materiam. Erit tamen possibilis et de facto motus cordis continue in homine Deo manutenente extremas perfectiones; similiter erit tunc motus spirituum progressivus propter manutentiam virtutis divinæ. 4 dist. 57, qu. un.

Willen gegründete Verknüpfung der natürlichen Ursachen in Abrede gestellt, sondern bloß die darauf gestützte Unmöglichkeit einer Supplirung der Causalität des Motus primus durch unmittelbare göttliche Efficienz zurückgewiesen werden. Daß aber, so weit eine solche unmittelbare göttliche Efficienz nicht statthat, wirklich der Motus coeli die oberste physische Ursache alles physischen Geschehens sei, steht dem Aureolus so fest, daß er den dereinstigen Übertritt der sichtbaren Schöpfung aus dem Stande der Bewegung in jenen der Ruhe und das damit verbundene Aufhören der vom Motus primus abhängigen physischen Vorgänge auf einen göttlichen Wunderact zurückgeführt, kraft dessen jener Motus primus gehemmt wird. Diese im christlichgläubigen Interesse adoptirte Annahme einer wunderbaren Hemmung bekundet aber nur die Abhängigkeit von dem seinem Wesen nach antichristlichen aristotelischen Kosmismus, in dessen Geiste die gegenwärtige unvollendete Ordnung der Dinge als ewige gedacht werden muß, während nach offenbarungsgläubiger christlicher Anschauungsweise aus der gegenwärtigen zeitlich unvollendeten Ordnung der Dinge die ewige in Gott vollendete Ordnung herausgeboren werden soll. Für diesen Fall aber muß die zeitliche irdische Ordnung der Dinge auf die Ausgeburt der ewigen Ordnung aus ihr angelegt sein, was nur unter Voraussetzung der in den Weltstoff projicirten göttlichen Weltidee als immanenten Gestaltungs- und Entwickelungsprincipes der sichtbaren Weltwirklichkeit denkbar ist. Damit kommen wir auf die oben erwähnte philosophische Unzureichendheit der mittelalterlichen christlich-peripatetischen Kosmologie zurück, in deren Grenzen das mittelalterliche christlich-philosophische Weltverständniß für so lange gewiesen blieb, als das geocentrische Weltsystem in seiner Herrschaft sich behauptete. Aureolus lehnt nicht den aristotelischen Kosmismus ab, dessen naturalistischen Charakter er nicht zu durchschauen vermag, sondern begnügt sich mit der Anbringung einer kleinen Verbesserung, durch welche er die Gefahr einer naturalistischen Ausdeutung des aristotelischen Weltsystems absolut beseitiget zu haben glaubt; und diese Verbesserung besteht darin, daß er die Bewegungsthätigkeiten der himmlischen Intelligenzen nicht als naturnothwendige angesehen wissen will, damit sie nicht als ewig dauernde gefaßt werden müssen.[1]

[1] Videtur, quod omnino Aristoteles repugnet fidei tantum quoad unum, videlicet quod ipse poneret, quod coelum impossibile est stare, quia intel-

Der von Tempier censurirte Satz war nachträglich vielfach ventilirt worden. Duns Scotus hielt dafür, daß keine zwingende Nöthigung vorliege, einen dereinstigen Stillstand des Motus coeli anzunehmen, obschon er schließlich aus Congruenzgründen sich hiefür entschied. Er glaubte aber, daß der Stillstand des Himmels kein Aufhören der Bewegungsthätigkeiten in den vom Himmel umschlossenen Kreisen involvire.[1] Aureolus ist anderer Ansicht, meint jedoch, daß durch Tempiers Censur nicht die aristotelische Philosophie selbst getroffen werde, weil im richtig verstandenen Sinne derselben nicht dieß liege, daß mit dem Aufhören des Motus primus augenblicklich sofort jede andere durch denselben bedingte Bewegung aufhören müsse, daher denn immerhin die im Momente des Stillstehens einem Werge nächstgerückte Flamme das Werg verzehren könne. Nur können die alterativen Potenzen auf keine anderen Subjecte wirken, als welche im Momente des Stillstandes ihren Einflüssen unterstellt sind, und es können ihnen keine neuen Subjecte nahegerückt werden, weil dieß durch den Stillstand der himmlischen Bewegung ausgeschlossen ist.[2]

---

ligentia movet necessitate naturæ, alias etiam intelligentia esset otiosa. Quo etiam ad hoc, quod forte ipse poneret, quod tanta colligatio est inter motus inferiores et inter motum coeli, quod stante per impossibile motu coeli impossibile esset per quamcumque virtutem motus inferiores teneri. Sed in hoc quod ipse poneret, quod de facto et secundum ordinem naturæ nulla actio esset cessante motu coeli, in hoc posset forte catholice sustineri, ut per hoc, quod post judicium cessabit motus coeli, cesset eo ipso naturaliter omnis transmutatio in inferioribus Ibid.

[1] Licet, quando est motus in istis inferioribus, non possit esse nisi in habitudine ad coelum, non tamen ut ad primam causam moventem; imo eandem habitudinem habet ad coelum quiescens, sicut prius habebat ad coelum movens, et ideo, si cesset motus in coelo, non propter hoc cessabit motus in istis inferioribus, quia non cessabit habitudo. Report. 4 dist. 48, qu. 2, n. 16.

[2] Philosophus et Commentator dicunt 2 de generat. comm. 55, quod continuatio alterationis et generationis fit per unum motum localem primum tamen successio generationis et alterationis fit per alium motum obliquum Zodiaci . . . . Omnis motus rectus sive localis sive alius terminatur determinato tempore; ratio est, quia est ad terminum determinatum. Si ergo debet continuari, oportet quod hoc fiat per alium motum; ergo oportet quod reducatur ultimo ad motum circularem, qui quantum est de se, non habet terminum determinantem. Ex hoc continuabitur generatio et alteratio per hunc modum, quia per motum localem continuum fit variatio in alterante

Bacouthorp findet keinen Anlaß, bei der Frage über das einstmalige Aufhören der Himmelsbewegung länger zu verweilen, während Durand[1] sich veranlaßt sieht, gegen Aristoteles sowol die Möglichkeit als auch das factische Statthaben eines dereinstigen Stillstandes der Himmelsbewegung zu erhärten. Die Gründe, durch welche Aristoteles die Ewigkeit der Himmelsbewegung zu erhärten sucht, sind nicht zwingend. Er meint, da Engel und Himmel ewig sind, auch das beiderseitige Verhältniß derselben ein constantes und ewiges sein müsse; dieses Verhältniß werde aber geändert, wenn die Engel davon ablassen, den seit ewig von ihnen bewegten Himmel in alle Ewigkeit fort zu bewegen. Dieses Argument wäre nach Durand nur dann zutreffend, wenn die Bewegungsthätigkeit der Engel eine naturnothwendige wäre.[2] Eben so wenig erscheint es ihm zutreffend, mit Aristoteles zu sagen, der höchste Zweck und die höchste Aufgabe der vornehmsten Weltwesen sei die Seinsverleihung an die ihnen untergestellten Dinge; der schlechthin letzte und absolute Zweck der himmlischen Intelligenzen kann eben nur Gott selbst sein.[3] Ist die ewige Fortdauer der Himmelsbewegung nicht denknothwendig, so ist eben damit auch schon die Denkmöglichkeit eines dereinstigen Stillstandes derselben

---

particulari et in materia; in alterante quidem, alterans enim per motum localem fit in alia et alia situatione et adducitur ad diversos situs; in materia vero, quia adducitur virtute motus primi alia et alia continue materia. Stante autem motu coeli non apparet possibilis ista continuatio. 4 dist. 47.

[1] 4 dist. 48, qu. 3.

[2] Duorum perpetuo approximatorum ad invicem non potest esse difformis habitudo, cum unum agit in aliud ex necessitate naturæ. Sed si unum agat in aliud voluntarie, potest quandoque agere et quandoque non absque sui mutatione, quia voluntate æterna potest velle aliud novum, et sic in passo potest esse nova habitudo ex nova actione agentis, quæ non est in ipso, sed in passo, non per novam voluntatem, sed per antiquam. L. c., n. 9.

[3] Falsum assumit, scil. quod optimus finis substantiæ separatæ sit dare esse rebus. Hoc enim non est verum. Cum enim sit duplex finis, scil. finis cujus gratia et finis quo, finis cujus gratia est intelligentia, non est ipse Deus. Finis vero quo est operatio, per quam finis cujus gratia potissime attingitur. Constat autem quod potius attingitur Deus ab intelligentia per intelligere et velle, quæ tendunt in Deum sicut in objectum et sunt nobilissimæ perfectiones ipsius intelligentiæ, quam attingatur per actionem, quæ daret esse rebus, per quam non attingit ipsum Deum secundum se, sed secundum quamdam assimilationem. L. c., n. 8.

erhärtet. Aber auch das factische Eintreten desselben läßt sich erhärten; die Himmelsbewegung muß aufhören, wenn der Zweck derselben vollkommen verwirklichet ist. Ist die Vollzahl der von Gott beschlossenen irdischen Generationen wirklich geworden, speciell die Vollzahl der Auserwählten Gottes auf Erden in's Dasein gerufen und zeitlich vollendet, so hat die auf das irdische Generationsleben bezügliche Bewegung des Himmels keinen weiteren Zweck mehr.

Mit der Lehre von der Bewegung hängt auf's engste die Lehre von Zeit und Raum zusammen, da die Bewegung in der Zeit und im Raume vor sich geht, und wie Aureolus bemerkt, Zeit und Raum zum Maße hat.[1] Die Zeit kann nach Aureolus als indeterminirte und determinirte Quantität genommen werden. Als indeterminirte Quantität ist sie eine Quantitas continua, als determinirte Quantität eine Zusammensetzung aus continuirlicher und discreter Größe.[2] Im Unterschiede von der permanirenden Quantitas continua ist die Zeit eine Quantitas successiva, und zwar als indeterminirte Quantität schlechthin nur jene Quantitas successiva, determinirte Quantität aber in Reduction der Quantitas successiva auf eine bestimmte Zahl oder ein bestimmtes Maß. Man definirt die Zeit herkömmlich als das Maß der Bewegung der zählbaren Dinge. Das Nacheinander der Bewegung schließt ein Prius und Posterius in sich; demzufolge definirt Aristoteles die Zeit[3] als Numerus motus secundum prius et posterius. Die Zeit als gedachte ist nur im menschlichen Denken vorhanden; denn die Zeit denken, heißt das im Wesen der Zeit liegende

---

[1] Motus et tempus dividi et mensurari habet dupliciter, vel per partes suas, per quas dicitur esse divisibilis, vel per prius et posterius. Prima divisio est secundum partes magnitudinis; dicitur enim motus hoc modo tantus a spatio. Alio modo habet motus mensurari a tempore, quia tempus est ipsa prius et posterius in motu, cum sit successio quædam; hoc modo dicitur etiam motus major vel minor secundum successionem majorem vel minorem. 2 dist. 2, qu. 2, art. 1.

[2] Impossibile est quantitatem certificari et determinari, nisi ut reducitur ad certum numerum .... Unde impossibile est concipere annum determinate, nisi mensurando eum et reducendo ad numerum mensium, et mensem nisi reducendo ad numerum hebdomadarum, et hebdomadem ad numerum dierum, et diem ad numerum horarum, et horam ad numerum minutorum. Ergo omnis quantitas, ut determinata est, includit numerum infra suam rationem, quia determinationem totam habet a numero. Ibid.

[3] Aristot. Physic. IV, c. 14.

Prius und Posterius zugleich denken, welche Simultaneität nur im Denken möglich ist, während in Wirklichkeit das Prius und Posterius auseinanderliegen müssen. Da nun die Aufeinanderfolge das Wesen der Zeit ausmacht, so muß sie eine vom menschlichen Denken unabhängige Realität haben, die auch dann vorhanden wäre, wenn sie nicht gedacht würde. Deßungeachtet ist das Sein der Zeit außerhalb der Seele nur ein unvollkommenes, weil es in jedem Momente ihres Verlaufes mit einer Negation behaftet ist; das complete Esse der Zeit ist nur im Denken vorhanden.[1]

Den Grund, weßhalb Aureolus und vor ihm schon Duns Scotus sich so ernstlich bemühten, die objective Realität der Zeit zu erweisen, haben wir in gewissen, gegen die Subjectivirung der Zeitvorstellung gerichteten Censurirungen von Seite Tempier's und Kilwardby's zu erkennen, auf welche sich Baconthorp ausdrücklich bezieht.[2] Wie Aureolus sucht auch Baconthorp zu zeigen, daß Aristoteles und Averroes für die objective Wahrheit der Zeitvorstellung einstehen. Man habe, um die aristotelische Definition der Zeit richtig zu deuten, zwischen der actualis numeratio, die allerdings nur in der Seele vor sich geht, und zwischen der aptitudinalis numerabilitas, welcher zufolge etwas formaliter zählbar sei, zu unterscheiden. Letzteres existire offenbar außerhalb der Seele. Da die Bewegung außerhalb der Seele ist, so muß auch die Zeit als das Nacheinander in dieser Bewegung außerhalb der Seele sein. Die Zeit ist jedoch nicht nach ihrem Ansichsein,[3]

---

[1] Hæc est mens Commentatoris: Tempus componitur ex præterito et futuro, sed præteritum jam deficit, futurum autem nondum est; ergo tempus componitur ex ente et non ente . . . . Idem est de motu. Nulla enim pars ejus est in actu, sed quælibet pars demonstrata recessit; ergo est compositus ex hoc, quod jam deficit, et ex hoc quod non est. Sed talia non habent esse completum, sed esse eorum completur ex actione animæ, quæ scil. apprehendit omnes partes et ponit eas in esse, concipiendo indivisibile quod est in re. 2 dist. 2, qu. 1, art. 2.

[2] Ad hoc est secundus articulus Parisiensis, quod ævum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione; error. . . . Articulus Oxoniensis: Ponere tempus non esse in prædicamento, error. 2 dist. 2, qu. 1, art. 3, § 2.

[3] Extra intellectum nihil de tempore est, nisi instans, nec de motu, nisi mutatum esse vel indivisibile aliquod, quod continuat partes motus. Quia quod præteriit, non est, quod futurum est, nondum est, sed instans temporis nihil est temporis, nec mutatum esse motus, sicut nec punctus lineæ. Ergo extra intellectum nihil est de motu vel de tempore, ut in seipsis considerantur. 2 dist. 2, qu. 1, art. 4, § 1.

sondern nur, sofern sie an einem Anderen, nämlich in der Bewegung als das Nacheinander desselben erscheint, außerhalb der Seele vorhanden.[1]

Für Durand hat die Frage, ob und wiefern der Zeitvorstellung objective Realität zukomme, kein Interesse; sie ist bei ihm durch seine Grundauffassung der Zeit als des den Dingen immanenten Dauermaßes von vorne herein entschieden. Von dem Begriffe der Dauer als eines Quantum ausgehend,[2] unterscheidet er ein inneres und äußeres Dauermaß; das erstere ist unmittelbar in den Dingen selbst, in einer Quantitas intrinseca derselben gelegen, das letztere durch eine Quantitas extrinseca, durch die Bewegungsquantität des Mobile primum dargeboten. Dieses äußere Dauermaß ist nicht bloß an die generablen und corruptiblen Erdendinge, sondern auch an die äviternen englischen Existenzen anzulegen, obschon nur in accidenteller Weise, und weil es ein anderes Dauermaß jener Existenzen nicht gibt.[3] Es gibt kein inneres Dauermaß der englischen Existenzen, weil das Aevum, welches die Mensur der englischen Existenzen ist, zufolge seiner Individisibilität die Möglichkeit einer Aufeinanderfolge von sich ausschließt. Von einem inneren Dauermaße kann nur bei den generablen veränderlichen Dingen die Rede sein; das Esse der äviternen

---

[1] Instans tempus extra intellectum realiter continuat partes temporis, et realiter distinguit et actualiter, et similiter mutatum esse realiter continuat et distinguit partes necessario. Sed id, quod extra intellectum realiter et actualiter continet aliqua et distinguit, etiamsi actualiter non existant, continet illa in aliquo esse numerabili extra intellectum. Ergo motus et tempus, licet in se sint nihil extra intellectum, sunt tamen in esse numerabili aliquid extra intellectum in ipso instante continuante et in mutato esse continente. Ibid.

[2] 2 dist. 2, qu. 6.

[3] Per quid mensurabitur quantitas durationis, quam habuerunt æviterna, ex quo creata sunt usque ad nunc? Dicendum, quod per nullam mensuram unigeneam, sed per heterogeneam, videlicet per tempus. Cujus ratio est quia nihil habet rationem mensurabilis, nisi secundum quod induit rationem quanti; sed duratio æviterni secundum se non est quanta, cum non habeat partem et partem, induit autem rationem quanti, quatenus coexistit durationi quantæ, puta motui; ergo secundum se non habet mensuram, sed secundum ejus coexistentiam ad motum, et tunc habet eandem, quam motus. Unde dicimus, quod quilibet angelus duravit, quantum duravit mundus seu motus et tempus. 2 dist. 2, qu. 5, n. 14.

Existenzen aber ist ein stabiles Esse, welches die mit realen Mutationen verbundene Tendenz zum Nichtsein ausschließt, und demzufolge seinem inneren Wesen nach über die Zeit als Dauermaß vergänglicher Dinge hinausgestellt ist.[1]

Die generablen Existenzen unterscheiden sich von den äviternen dadurch, daß ihnen eine Duratio successiva zukommt; sie ermangeln aber nebstdem auch nicht einer Duratio non successiva. Diese ist das Nunc temporis discreti, welches sich von der Duratio non successiva der Äviternität dadurch unterscheidet, daß es in letzterer kein Indivisibile succedens alteri gibt, während die aus der irdischen Materie hervorgebildete Substanz die Succession eines solchen Indivisibile zuläßt. Das Nunc temporis discreti ist eine Duratio non successiva, weil das Esse der generablen Substanz, so lange sie dauert, die Succession eines anderen Esse ausschließt; das untheilbare Nunc temporis discreti der generablen Substanz läßt aber ein Indivisibile succedens zu, welches mit der Umbildung der aufgelösten Substanz in eine andere eintritt.[2] Dieses Nunc temporis discreti ist nun das vorerwähnte innere Dauermaß der generablen irdischen Substanzen, während das äußere Dauermaß derselben in dem mit dem Motus primus identischen Tempus continuum gegeben ist, dessen Theile Stunden, Tage, Monate, Jahre u. s. w. sind.

Durand konnte sich für seine Assertion, daß das Nunc temporis discreti das innere Dauermaß der generablen irdischen Substanzen

---

[1] Esse rei generabilis, quanquam in se uniformiter se habeat, quamdiu res est, tamen per adjunctas transmutationes in accidentalibus continue tendit ad non esse, et ideo tale esse non est stabile, sicut est æviternorum esse, quod non tendit ad non esse per aliquid sibi adjunctum vel sibi intrinsecum quanquam possit deficere per substractionem divinæ influentiæ. 2 dist. 2, qu. 3, n. 6.

[2] Nunc temporis discreti seu successionis discretæ recipit illud, quod est in se indivisibile, et ejus susceptio, cum natum est aliud succedere in eodem, et ipsum etiam natum est succedere alteri; sed talis est actus substantiæ generabilis et corruptibilis; ergo etc. . . . . Minor probatur quantum ad suas tres partes, et primo quantum ad hanc, scil. quod in ipso esse substantiæ generabilis et corruptibilis non est successio aliqua; nec etiam in ejus susceptione, quia introductio formæ substantialis est in instanti; ei etiam potest succedere aliud indivisibile incompossibile cum eo circa idem, quia una forma substantialis in eadem materia succedit alteri, et ei est incompossibilis. 2 dist. 2, qu. 6, n. 7.

sei, auf Aristoteles stützen,[1] dessen dießbezügliche Äußerungen vielfach ventilirt wurden. Aureolus[2] reducirt dieselben auf folgende drei Punkte: 1. Aristoteles lehre, daß das Nunc als ein dieselbiges verharre secundum substantiam et subjectum, während es penes aliud et aliud esse verschieden sei; 2. das in der Gesammtzeit identische Nunc est variire secundum aliud et aliud prius et posterius; 3. das Nunc est in actu discontinuire die Zeit und sei Terminus derselben, während das Nunc in potentia die Zeit continuire. Dawider erheben sich nun mancherlei Bedenken. Es scheint sich zu widersprechen, daß das Nunc trotz seiner substanziellen Diesselbigkeit penes prius et posterius verschieden sein solle, da ja das Prius und Posterius das Nunc selber sind. Wenn ferner jeder Veränderung im Verlaufe der Bewegung ihr besonderes Nunc entspricht, und das Nunc als solches deßungeachtet die Gesammtzeit des Dinges umfassen soll, so fallen alle aufeinanderfolgenden Veränderungen in der Bewegung in dasselbe Nunc, d. i. in denselben Moment. Das Verändertwerden verhält sich zur Bewegung, wie das Nunc zur Zeit; wie es nun in der Bewegung kein Unum mutatum esse secundum substantiam gibt, sondern nur ein continuirliches Aliud et Aliud, so muß es sich gleicher Weise mit der Zeit verhalten, wodurch ein Unum nunc secundum substantiam ausgeschlossen ist. Dieß war denn auch Ursache, daß Einige die betreffende Stelle als einen Lapsus ingenii des großen griechischen Weltweisen nicht weiter berücksichtigen zu dürfen glaubten; Andere suchten dieselbe auf mancherlei Art mit anderen Stellen aristotelischer Bücher auszugleichen. Nach Aureolus thut man am besten, die vielbesprochene Stelle so auszulegen, wie sie Averroes ausgelegt hat. Hält man sich genau an den Wortlaut derselben und schließt man die unrichtige Voraussetzung aus, daß Aristoteles das Esse der Zeit formaliter und accidentaliter als ein Sein außerhalb der Seele ansehe, so verschwinden die gerügten Anstöße von

---

[1] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 219b, lin. 12 ff.: τὸ νῦν τὸ αὐτὸ ὁ ποτ' ἦν τὸ δ'εἶναι αὐτῷ ἕτερον. τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ᾗ πρότερον καὶ ὕστερον. τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ'ὡς οὐ τὸ αὐτό· ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ ἕτερον (τοῦτο δ'ἦν αὐτῳ τὸ νῦν), ᾗ δὲ ὅ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό. — Vgl. dazu p. 221b, lin. 28 ff.: ὅσα μὲν οὖν φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ὅλως ὅτε μὲν ὄντα ὁτὲ δὲ μή, ἀνάγκη ἐν χρόνῳ εἶναι· ἔστι γὰρ χρόνος τις πλείων, ὃς ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν.

[2] 2 dist. 2, qu. 1, art. 5.

ſelbſt.[1] Man kann dann nicht mehr ſagen, daß das Prius und Posterius als zwei auseinanderliegende Nunc mit der angenommenen indiviſiblen Einheit des Nunc ſich nicht vertragen; das Eine indiviſible Nunc iſt eben nur im Denken ſelbſt vorhanden als Zuſammenfaſſung des Fluxus temporis, deſſen nothwendig auseinander tretendes Prius und Posterius das incomplete Sein der Zeit extra animam ausmachen.[2]

Bacouthorp, der dieſelbe vielbeſprochene ariſtoteliſche Stelle erörtert, weicht von Aureolus darin ab, daß er das indiviſible Nunc nicht in das Denken verlegt, ſondern als Menſur das Primum mobile faßt.[3] Auch er rechtfertiget ſeine Auffaſſung durch die Auctorität des Averroes,[4] und bezeichnet das Instans oder Nunc als die von Durand als unmöglich verworfene Mensura unigenea des mit der Bewegung gegebenen Zeitverlaufes.[5] Der Unterſchied ſeiner Auffaſſung von jener

---

[1] Extra animam sicut non est unum mutatum esse secundum substantiam in toto motu, sed semper aliud et aliud, sic non est idem nunc extra animam, sed necessario raptim transit. Sed ponendo, quod tempus secundum suum esse formale sit completive in anima, et hoc objective, tamen sic possunt intelligi verba Aristotelis sine aliquo convenienti. 2 dist. 2, qu. 1, art. 5.

[2] Aristoteles imaginatur continuationem temporis esse ab anima eo modo, quo mathematicus imaginatur punctum per suum fluxum causare lineam mathematicam imaginatam. Sicut ergo mathematicus volens imaginari lineam rectam imaginatur fluxum unius puncti in rectum, volens autem imaginari lineam circularem apprehendit fluxum puncti circulariter, sic per simile Aristoteles dat esse completum tempori in actu. Tempus enim est formaliter prius et posterius in motu, quæ non habent esse eo modo, quo entia positiva habent esse, nisi ut ab anima apprehenditur. Ibid. — Tota continuitas partium temporis est ab anima sic continuante. L. c.

[3] Instans primo mensurat primum mobile, ut sub diversis talibus indivisibilibus partibus motus, et suas partes mobiles et etiam mutata esse in partibus motus; et ideo quia illud, quod primo mensurat, est unum secundum rem, ideo instans est unum secundum rem. 2 dist. 2, qu. 1, art. 4, § 3.

[4] Instans est mensura vel numerus translati, sicut quod continue movetur. Unde Commentator 4 Physic. comm. 105 declarans sententiam instantis, quid sit . . . . respondet: Instans est numerus translati et tempus est numerus translationis. Ibid.

[5] Cum instans non sit mensura vel numerus fundatus in continuo permanenti et fixo, sed secundum quod est fluens continue, ergo valet ex quo sua mensura essentialiter et propria debet esse unigenea, quod instans

des Averroes wird ersichtlich, wenn man die Polemik des Letzteren gegen das Nunc als Mensur des Primum mobile vergleichend beizieht.[1]

Nach Occam[2] läßt sich das Wort Zeit in fünffachem Sinne nehmen. Die Zeit im strictesten und eigentlichsten Sinne ist die uns am meisten bekannte schnellste Bewegung, sei dieß nun die Bewegung der achten oder neunten Himmelssphäre, oder der Sonne, oder des Mondes; denn alle diese Bewegungen dienen uns als Maß der Motus inferiores. Im weiten Sinne verstanden kann zweitens das Wort Zeit auf irgend einen Motus inferior angewendet werden, mittelst dessen wir zur Kenntniß eines Motus superior gelangen. Drittens kann Zeit einen imaginirten Motus bedeuten, der als Concept ein vorstellungsweises Sein in der Seele hat, und uns als Maß äußerer wirklicher Bewegungen dient.[3] In diesem dreifachen Sinne verstanden fällt die Zeit mit der Bewegung als Maß derselben zusammen. Sie kann aber auch als Numerus verstanden werden, und zwar entweder als Numerus numeratus oder als Numerus quo numeramus.

---

suo modo proprio sit incontinuo fluxu. Unde Commentator 4 Physic. comm. 119 ponit, quod mensura debet esse in genere mensurati, et ponit mensuram successivam respectu successivi et permanentem successivam permanentis. Sicut ergo diversum est mobile, ut distinguitur per prius et posterius motus, ita diversum et instans ut est in fluxu, ut distinguitur per prius et posterius in tempore. Ibid.

[1] Nec Aristoteles dicit, ut alii intelligunt eum, quod nunc mensurat mobile, sed dicit, quod sequitur mobile. Hoc autem debet sic intelligi, quod sicut mobile suo fluxu causat motum, sic aliquod indivisibile, puta aliquod nunc apprehensum ab anima suo fluxu causat tempus, quod pro tanto sequitur mobile, quia dum anima apprehendit fluxum ipsius mobilis, continuum apprehendit, et fundat in ipso fluxu aliquod indivisibile, quod sequitur mobile; quia sicut mobile fluit secundum aliam et aliam partem fluxus, sic anima imaginatur illud nunc fluere secundum aliud et aliud prius et posterius partium ipsius fluxus. 2 dist. 2, qu. 1, art. 5.

[2] Sentt. II, qu. 12.

[3] Exemplum hujus: quando aliquis non videns solem primo, quia est sub nube, videns tamen alium motum, scit statim utrum sit longior vel brevior per motum in anima; et etiam coecus per motum imaginatum in anima mensurat motum solis vel alicujus alterius. Et de isto tempore dicitur 4 Physic. a Commentatore, quod impossibile est tempus percipi, nisi cognoscamus nos esse in aliquo transmutabili, percipiendo autum nos esse in aliquo transmutabili percipimus motum, et percipiendo motum percipimus tempus. L. c.

Damit ergibt sich ein vierter und fünfter Sinn des Wortes Zeit. Sofern man sie als Numerus numeratus nimmt, haben das Prius und Posterius in der Bewegung nicht die Bedeutung einer Mensura, und unterscheiden sich von der Zeit wenigstens penes Connotata. Als Numerus quo numeramus haben das Prius und Posterius ein imaginatives Sein in der Seele, und zwar entweder als Mensur oder bloß als distincte Theile des Motus imaginatus. Im ersteren Falle fällt der Numerus quo numeramus mit der dritten Auffassung der Zeit zusammen, im letzteren Falle unterscheidet er sich von derselben penes Connotata. Gemeinhin ist die Zeit als Numerus der Bewegung secundum prius et posterius zu definiren; sachlich mit der Bewegung zusammenfallend, ist sie secundum quid nominis von der Bewegung unterschieden, ungefähr so wie ein Ellenmaß von einem Stabe, der nicht zum Messen verwendet wird, obschon er hiezu geeignet wäre. In der das quid nominis ausdrückenden Definition der Zeit tritt zu dem, worin die Zeit mit der Bewegung sachlich zusammenfällt, connotativ etwas hinzu, was in der Bewegung als solcher nicht enthalten ist, nämlich der Actus animæ numerantis et replicantis per mensuram.[1] Das in der Definition der Zeit zum Realinhalte der Definition der Bewegung Hinzutretende ist etwas, was in der Seele entweder bloß subjective, oder zugleich objective und subjective existirt. Etwas bloß subjective in der Seele Existentes wird in die Definition der Zeit aufgenommen, wenn sie in der ersten der oben angeführten fünf Bedeutungen des Wortes Zeit verstanden wird; etwas zugleich objective und subjective in der Seele Existirendes wird ausgedrückt in der dritten jener fünf Bedeutungen. In beiden der genannten Erklärungen erscheint der Actus animæ als etwas Connotatives, nicht als Significatum principale; dieses Letztere ist der Motus entweder als Motus realis oder Motus imaginatus. Fragt man, ob die Zeit ein Esse außerhalb der Seele habe, so hat man zu unterscheiden zwischen dem Significatum principale und Significatum totale der Zeit. In Bezug auf Ersteres ist die Zeit nach der ersten, zweiten und vierten Erklärung eigentlichst, wenn auch

[1] Licet enim aliquando mensura sit in re et realis, tamen replicatio mensuræ respectu mensurati est solum per animam; et ideo in diffinitione exprimente quid nominis temporis debet poni aliquid existens in anima. L. c.

nicht ausschließlich, außerhalb der Seele;[1] nach der dritten und fünften Bedeutung aber bloß innerhalb der Seele.[2] Das Significatum totale oder das Totum, welches durch das Wort Zeit connotirt wird, ist theils in, theils außerhalb der Seele, nicht als ob es aus einem Ens in anima und einem Ens extra animam zusammengesetzt wäre, sondern weil in der das Quid nominis ausdrückenden Definition der Motus realis als Significatum principale, der Actus animæ aber als Connotatum enthalten ist. Dieser Definition gemäß ist die Zeit theils innerhalb, theils außerhalb der Seele, sofern das Wort Zeit im Sinne der ersten und zweiten Erklärung verstanden wird; im dritten Sinne verstanden ist die Zeit quoad significatum principale in der Seele.[3]

Occam's Zeittheorie tritt zu jener des Aureolus und Baconthorp dadurch in Gegensatz, daß er dasjenige, was jene das Esse completum oder das Ansichsein der Zeit nennen, als ein Esse secundum quid nominis bezeichnet. Man kann, wenn man will, diese Zeitauffassung eine nominalistische nennen, ebensogut aber auch eine realistisch-empiristische, sofern der Sachinhalt des Zeitbegriffes etwas außerhalb der Seele Gelegenes ist.[4] Durand's Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Mensur der Zeit verwerfend, macht er den Motus primus zum absoluten Maße der Zeit,[5] und erklärt sich gegen

---

[1] Haberet esse, si nulla anima esset, quia illis modis tantum significat motus reales et partes eorum, puta affirmationes et negationes, quæ omnia sunt ex natura rei et in re; tamen bene se habet esse in anima, quando aliquid mensuratur per tales motus sicut cognitum in cognoscente. Sed nullum esse habet per animam, quod non haberet, si anima non esset. Ibid.

[2] Si accipiatur tertio et quinto modis, sic tempus tantum est in anima, quia sic tantum est motus imaginatus partes ejus. Ibid.

[3] Quia sic signat motum imaginatum, et connotat actum animæ mensurantis; similiter connotat actum realem extra mensuratum, et sic aliquid connotatum per tempus sic acceptum est in anima et aliquid in re extra. Ibid.

[4] Quod motus circumscripto omni accidente realiter et formaliter sibi inhærente sit tempus proprie dicendum, probatur: Quia secundum Philosophum illud est tempus, per quod mensuramus motum; sed per primum motum maxime manifestum mensuramus alios motus. Ibid.

[5] Secundum Philosophum 4 Metaph. in omni genere illud per quod certificatur quis de quantitate omnium aliorum in illo genere, illud est mensura aliorum. Nunc autem quantitates motuum aliorum inferiorum sunt

Diejenigen, welche die Zeit nur für ein der Bewegung des Mobile primum anhaftendes Accidens ansehen,[1] während jene Bewegung als absolute Mensur selbst schon die Zeit im eigentlichen Sinne ist. Occam bezeichnet sie als die von Durand für unmöglich erklärte Mensura unigenea, wobei freilich Occam nur das absolute Maß aller Bewegungen im Auge hat, während Durand unter der Zeit primär das innere Dauermaß der existenten Dinge versteht, und das sogenannte äußere Dauermaß nur als ein zufälliges ansieht, welches zur inneren Beschaffenheit des Dinges in keiner Beziehung stehe. Auch darin weicht Occam von Durand ab, und geht in antispeculativer Richtung über ihn hinaus, daß er die Zeit nicht bloß accidenteller Weise, sondern schlechthin als Maß der Dauer der englischen Existenzen erklärt. Es ist denkbar, daß Gott einen Engel später als den anderen schaffe, also die Entstehung des einen von jener des anderen durch einen Zeitintervall geschieden sei; das rationale Denken unterwirft somit die Dauer der englischen Existenzen der Zeitkategorie.[2]

Von dem scotistischen Satze, daß die Existenzdauer des Engelwesens nur in diesem selbst, d. i. in seiner Äviternität ihr Maß habe,[3] wich bereits Aureolus ab, wenn er das Aevum nicht formaliter und intrinsece, sondern nur extrinsece und connotativ als Dauermaß des

---

nobis ignotæ, de quibus certificamur per primum motum nobis maxime notum; ergo ille motus sufficienter ad rationem temporis absque omni alio accidente, quia in genere successivorum non potest dari aliquid primum, quod possit esse mensura omnium successivorum, nisi primus motus nobis maxime manifestus. Ibid.

[1] Mirum est de illis qui ponunt, quod tempus est quoddam accidens inhærens motui primi mobilis, quod primo mensurat motum primi mobilis et secundario omnes alios motus; quia illud accidens, ex quo est successivum, oportet necessario quod habeat mensuram, sicut habet durationem, quæ non potest esse mensura sui ipsius, quia mensura et mensuratum distinguuntur realiter, sicut supra dictum est; ergo habet aliud tempus pro mensura et erit processus in infinitum, vel stabit ad aliquem motum qui poterit esse mensura aliorum sine omni accidente sibi inhærente. Ibid.

[2] Tempus est mensura durationis angelorum sicut est mensura motus. Probatur: Quod non habet durationem majorem vel minorem, nisi quia coexistit majori vel minori successioni in actu vel in potentia, illud mensuratur tempore; sed duratio angeli est hujusmodi, ergo etc. 2 dist. 13.

[3] Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 315 f.

Engels gelten ließ.[1] Nach Durand eignet sich, wie wir oben hörten,[2] das Aevum überhaupt nicht als Dauermaß, weil es keine Quantität sei; Occam geht um einen Schritt weiter und behauptet, das Aevum sei gar nichts.[3] Wäre es etwas, so müßte es entweder in genere substantiæ oder in genere accidentis sein. Wäre es in genere substantiæ, so müßte es entweder mit der Substanz des Engels identisch, oder ein Theil derselben sein; ersteres ist undenkbar, weil kein Wesen sein eigenes Maß sein kann, letzteres ist nicht denkbar, weil da der Engel ein Compositum aus zwei Substanzen sein müßte. Wäre das Aevum ein Esse in genere accidentis, so müßte es entweder ein Accidens absolutum oder ein Accidens relativum sein. Wie aber der Engel ohne Beigabe irgend eines Absolutum geschaffen werden kann, so kann er ohne diese Beigabe auch im Sein erhalten werden, somit kann dieses angebliche Absolutum nicht das Maß seiner Dauer sein, und dieß um so weniger, da die Mensur bekannter sein soll als das Mensurirte, ein den Engel mensurirendes Absolutum aber minder bekannt wäre, als die Substanz des Engels. Dieses Letztere läßt sich auch gegen ein Accidens respectivum als Mensur des Engels geltend machen; denn die Beziehung ist minder bekannt, als der Gegenstand der Beziehung, der zuerst erkannt sein muß, wenn seine Beziehung verstanden sein soll.

Daß Occam den Begriff des Aevum als einen völlig nichtigen verwirft, darf nicht überraschen, wenn wir seine scholastischen Zeitgenossen darüber streiten sehen, ob Aristoteles den Begriff des Aevum kenne oder nicht kenne. Aureolus nimmt vorübergehend auf diese Streitfrage Bezug, und bemüht sich zu erweisen, daß Aristoteles und seine Ausleger den Begriff des Aevum gekannt und anerkannt hätten.[4]

---

[1] Aevum nihil addit absolutum super esse angeli, sed tantummodo coexistentiam ad tempus factum vel factibile, imaginatum vel imaginabile. Unde quando volo imaginari Michaelem, quantum duravit, accipiam in mente mea aliquod prius et creationem ejus intelligam coexistere illi priori et illi posteriori usque ad illud instans, et cointelligendo ipsum coexistere tot partibus temporis et tot prius et posterius intelligo quantum duravit. 2 dist. 2, qu. 2, art. 1.

[2] Siehe oben S. 167, Anm. 3.

[3] Angeli mensurantur per tempus et non per ævum, quia ævum nihil est. Sentt. II, qu. 13.

[4] Nego quod Philosophus 4 Physic. text. 114 (d. i. Physic. IV, p. 221 a, lin. 28 ff.) et Commentator nullam fecerint mentionem nisi de tempore. Nam

Baconthorp ſtellt ſich auf die entgegengeſetzte Seite, und ſucht zu zeigen, weßhalb man dieſen Begriff bei Ariſtoteles nicht ſuchen könne; Ariſtoteles habe die Maße der Dauer nur mit Beziehung auf die Bewegung und das Bewegte in's Auge gefaßt,[1] während das Aevum, wie deſſen Begriff von den chriſtlichen Lehrern feſtgeſtellt wurde, die Exiſtenzdauer betrifft.[2] Baconthorp trifft mit Scotus darin zuſammen, daß er das Aevum als Dauermaß der Exiſtenz, nicht bloß der incorruptiblen Weſen, ſondern auch der corruptiblen Dinge anſieht. Den oben aus Occam angeführten Fall, daß ein Engel früher als der andere geſchaffen werden könne, und zwiſchen dem Erſchaffungsmomente des einen und des anderen das Verhältniß des Prius zum Posterius ſtatthabe, gibt Baconthorp zu,[3] nicht aber, daß in dieſer Aufeinanderfolge der Entſtehung der äviternen Exiſtenzen das Verhältniß einer zeitlichen Succeſſion ſtatthabe.[4]

Commentator exponens Philosophum ibi dicentem intendit differentiam inter illa, quæ sunt in tempore, et illa quæ non sunt in tempore, dicit, quod illa quæ sunt in tempore, continentur in tempore ex tempore, et tempus excedit illa ex utraque parte, et eodem commento, cum declaravit, quod illa quæ sunt in tempore, sunt illa, quæ tempus excedit ex utraque parte, declaravit ex hoc, quod res æternæ non sunt in tempore. Et infra parum: „intendit per res æternas corpora coelestia"; et infra modicum: „Innuit ea, quæ separata sunt a materia." Corpora enim coelestia non sunt in tempore secundum quod tempus non continet illa, tamen sunt coexistentia cum tempore . . . . Res autem separatæ a materia non habent continentiam neque coexistentiam cum tempore. 2 dist. 2, qu. 2, art. 2.

[1] Quod Aristoteles non posuit istam mensuram, ubi loquitur de mensuris durationis, non fuit, quia talis mensura non est, sed quia ibi necessarium non fuit, quia ibi non habebat tractare de mensuris durativis nisi respectu motus vel habentium habitudinem ad motum, ut sunt quies et esse, quod mobile habet in motu, secundum quod aliquo modo est idem et aliquo modo diversum, et respectu duorum principiorum motus et quietis ponit tempus, respectu esse mobilis ponit instans. 2 dist. 2, qu. 2, art. 1, § 3.

[2] Aevum non est mensura essentialis . . . . Non potest autem esse mensura durativa, quæ correspondeat operationi angeli . . . . nec potest esse mensura durativa, quæ correspondet angelo in ordine ad suam operationem . . . . Dico ergo quod est dare tertiam mensuram durativam, quæ correspondeat rei non in ordine ad suam operationem, sed secundum quod existit diu vel non diu in effectu, et ista mensura respectu angeli vocatur a Sanctis ævum. Ibid.

[3] 2 dist. 2, qu. 2, art. 3.

[4] Quodsi duratio, quæ est permanens et non successiva, non potest habere prius et posterius extra intellectum sine successione, aut hoc est

In der Lehre vom Raume macht sich Aureolus[1] einer ungerechtfertigten Identification von Raum und Ort schuldig, worin ihm Baconthorp berichtigend entgegentritt.[2] Baconthorp weist auf die Schrift de sex principiis hin, in welcher der Begriff des Locus von jenem des Ubi ausdrücklich unterschieden wird; von der Ansicht des Aureolus, daß der Locus nur per accidens ein Continirendes sei, findet sich im vierten Buche der aristotelischen Physik das gerade Gegentheil ausgesprochen.[3] Allerdings hat es den Anschein, als ob Aristoteles seine Definition des Raumes als des ultimum corporis continens selbst wieder zurücknähme, wenn er das Wesen der Räumlichkeit in das Unbewegtsein setzen zu wollen scheint.[4] In Wahrheit fügt er nur eine ergänzende Bestimmung zu der früheren hinzu, und überdieß hat diese ergänzende Bestimmung nur eine relative Bedeutung, durch welche die Beweglichkeit des räumlich Locirten und des von demselben eingenommenen Raumes nicht gemeinhin negirt werden soll.[5]

---

quia est ens permanens, et tunc una pars lineæ non potest dici prior alia quod falsum est; aut quia est tale permanens, scil. ens durativum. Sed hoc est dictum sine ratione, quia ideo una pars lineæ est prior alia et tamen non est successio, quia aliquid sui generis cadit medium inter istas duas partes. Sed si ista pars durationis æviterni, quæ non est, ponitur posterior ista, quam habuit in initio sui esse, cadit aliquid medium inter istas duas partes, quod est ejusdem generis, quia tota duratio media erit ejusdem rationis cum utraque sua parte; ergo qua ratione linea habet prius et posterius ex natura rei sine successione, eadem ratione et duratio angeli. Ibid.

[1] 2 dist. 2, qu. 3, art. 1.

[2] 2 dist. 3, qu. 2, art. 1, §§ 1—3.

[3] Philosophus in 4 Physic. recitat quosdam, qui dicebant, quod locus est continens. Sed quidam dicebant, quod illud continens est vacuum, quidam, quod materia, quidam, quod forma, quidam, quod corpus. Concordat autem cum eis in hoc, quod locus est continens et affirmative et negative. Affirmative patet de diffinitione loci . . . Negative, quia negat, ultimam sphæram esse in loco secundum se totam, quia non habet aliquid extra continens, Sed illud maxime videtur essentiale rei, quod est communis omnium conceptus affirmative et negative; ergo esse continens non est accidens loci sed essentiale. L. c., § 1.

[4] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 212a, lin. 18.

[5] Si consideremus locum ut est continens et locans locatum, sic communiter loquendo Aristoteles nunquam negavit, locum esse mobilem. V. g. si sederem in uno determinato loco navis in tota transfretatione mea de Hora usque ad Hyrundriam, nullus negaret mihi, quin semper essem in eodem loco, comparando me ad locum in quo sedi, et tamen illa pars, in

Aureolus macht neben verschiedenen anderen Einwendungen gegen die Auffassung des Raumes als ultimum corporis continens ein theologisches Argument geltend, hergenommen von den Leibern der Seligen im Empyreum, die doch gewiß von keinem Continens umschlossen seien. Baconthorp erwidert, daß Aristoteles die Existenz solcher Leiber überhaupt gar nicht zugegeben haben würde; hätte er sie aber zugegeben, so würde er auch die an dieses Zugeständniß sich knüpfende Folgerung anerkannt haben. Baconthorp ist übrigens mit Aureolus einig in Anerkennung der Schwierigkeiten der natürlichen Denkbarkeit des Empyreums an sich sowol, wie auch als Ortes der Seligen. Das Empyreum scheint dem Aureolus vom Standpunkte der natürlichen Weltkunde geradezu undenkbar zu sein.[1] Es wird als unbeweglich bezeichnet, und soll doch etwas körperliches sein; es wird als lautere Lichtsphäre bezeichnet, und soll doch nicht sinnlich wahrnehmbar sein; es wird als actu seiend bezeichnet, und soll doch keine Wirksamkeit und keinen Einfluß auf die ihm untergeordneten Weltkreise ausüben. Aureolus stellt es seinen Lesern anheim, diese Schwierigkeiten auf irgend eine Art zu beseitigen; er begnügt sich mit der allgemeinen Auskunft, daß die Proprietäten des Empyreums als des Ortes der in Gott vollendeten Wesen verschieden sein müssen von den Proprietäten der unserer natürlichen Erfahrung erschlossenen diesseitigen Welt, welche die Welt der Unvollendung ist. Bezüglich der thatsächlichen Beschaffenheit jenes Aufenthaltes der in Gott Vollendeten sind wir thatsächlich und ausschließlich an die Angaben der heiligen Schrift gewiesen. Wenn das Empyreum der Aufenthalt, nicht bloß der seligen Menschen, sondern auch der Engel sein soll, so stößt Aureolus hier abermals auf eine für ihn überaus schwierige Frage, wie man sich nämlich das Verhältniß der Engel zur Räumlichkeit des Empyreum denken solle? Er führt verschiedene Modos an, nach welchen man sich dieses Verhältniß geordnet denken könne;[2] aber keine derselben scheint

---

qua sedeo, continue movetur sicut tota navis. Si tamen consideremus loca non communiter omnia, sed loca naturalia, sicut centrum terræ deorsum et sphæram ignis sursum, quæ sunt loca naturalia gravium et levium, vel consideremus locum cujuscunque locati in ordine ad polos coeli, sic est immobile, et ita sunt duo, per quæ Aristoteles probat locum immobilem. 2 dist. 3, qu. 2, art. 1, § 3.

[1] 2 dist. 2, qu. 3, art. 3.

[2] 2 dist. 2, qu. 3, art. 2.

ihm vollkommen angemessen. Vorerst kann dieses Verhältniß nicht gedacht werden als Præsentia substantiæ ad substantiam; denn daraus würde folgen, daß die Engel Körper seien. Auch nicht als Habitudo operationis ad corpus, circa quod operatur, weil dieß zwar an sich philosophisch denkbar wäre, aber auf das Verhältniß der Engel zum Empyreum nicht paßt, woselbst sie nicht auf etwas Körperliches einzuwirken haben.[1] Eben so wenig per applicationem virtutis, so geistreich auch diese Ansicht durch den Doctor communis (Thomas Aquinas) vertreten wird; denn dieser angebliche Tactus virtualis ist weder per modum actus,[2] noch per modus habitus denkbar.[3] Noch ist endlich auch die Meinung Jener zurückzuweisen, welche sich die Präsenz des Engels im Raume nach Art des mathematischen Punktes vorstellen; Aureolus findet diese Auskunft völlig unfaßbar.[4] Zu welcher Ansicht bekennt sich nun Aureolus? Er gesteht einfach, das Verhältniß des Engels zur körperlichen Räumlichkeit nicht fassen zu können. Eine Habitudo spiritus ad corpus sei nicht denkbar; es bleibe somit nur der Gedanke an ein Causalverhältniß übrig, sei es, daß man dabei eine Habitudo causæ formalis,[5] oder was vielleicht eher sich denkbar

[1] Ultra hoc — fügt Aureolus bei — est articulus excommunicatus Parisiis, qui dicit, quod angelus sit in loco non per substantiam, sed per operationem; est error. L. c.

[2] Si per modum tactus, tunc redit opinio prima, quia tunc angelus esset in loco, quia operatur in loco, et tunc habet difficultatem, quam adduxi contra opinionem illam. L. c.

[3] Quæro de habitu illo, quid est? Aut est substantia angeli, et tunc habeo propositum, quia cum non applicetur loco per substantiam per te, non poterit applicari per operationem. Aut est accidens, et tunc aut accidens corporale, et hoc non, quia tale accidens non potest esse in substantia mere spirituali; aut est spirituale, et si sic, erit tantæ abstractionis a situ, quantæ substantia ipsius, ergo etc. L. c.

[4] Indivisibilitas angeli non est indivisibilitas habens et concernens positionem, sicut est indivisibilitas puncti. Secundum opinionem illam autem angelus concernit positionem sicut puncta. Si ergo angelus debeat intelligi substantia non posita, oportet quod abstrahat a positione et per consequens ab esse hic. Secundo quia positio est propria passio quantitatum, propria autem passio non reperitur in subjecto. Ibid.

[5] Oportet quod illa applicatio vel determinatio reducatur ad aliquod genus causæ, vel formalis eo modo, quo applicatur anima corpori . . . in habitudine causalitatis respectu unius effectus formalis, qui est ab utrisque, in quo sunt indivisa, quæ indivisio est eorum simultas. Ibid.

machen lasse, an eine Habitudo causæ moventis denke,[1] obschon man damit auf die zweite der vorhin abgewiesenen Ansichten, auf das Esse in loco per operationem zurückkäme.

Baconthorp faßt, wie wir bereits in seiner Psychologie sahen, das Verhältniß des Geistes zur körperlichen Räumlichkeit nicht so negativ, wie Aureolus, und zweifelt sonach auch nicht an der philosophischen Beweisbarkeit der Locabilität des Engels.[2] Er findet es minder schwierig, ein Geistwesen an einem bestimmten Orte gegenwärtig zu denken, als die intellective Menschenseele in die Zusammenfassung mit einem leiblichen Gebilde eingegangen zu denken. Als allgemeinster Möglichkeitsgrund der Locabilität des Engels gilt ihm die Begränztheit der Wesenheit desselben,[3] obschon diese für sich allein noch nicht seine Gegenwart im Raume erklärt. Auch das Existere limitatum reicht, obschon es der Sache näher tritt, zur Erklärung nicht vollkommen aus; es muß als drittes noch der Contactus cum loco hinzukommen, der die Causa proxima der Locabilität des Engels ist.

Dem Durand[4] steht es fest, daß der Engel weder allüberall, noch auch nirgends sein könne, sondern irgendwo sein müsse, jedoch so, daß er als quantitätsloses Wesen von dem Orte, wo er ist, nicht umschlossen ist. Seine Präsenz kann sonach nicht als Præsentia secundum situm verstanden werden, ist jedoch eine wirkliche Präsenz, und diese die Vorbedingung seines Wirkens an einem bestimmten Orte. Zufolge seines überräumlichen Seins ist der Engel eigentlich jedem Körper, den er zu bewegen vermag, gegenwärtig, bevor er denselben bewegt,[5] und zwar allen gleich sehr, so daß er, ohne an das Ordnungsverhältniß derselben gebunden zu sein, unmittelbar auf jeden derselben wirken kann.[6] Sein Verhältniß zur Gesammtheit der seiner Bewegungs-

---

[1] Secundum modum, quo potest dici, quod intelligentia movens coelum est applicata ipsi coelo, quod movet diffinitive. Ibid.

[2] 2 dist. 3, qu. 2, art. 2.

[3] 2 dist. 3, qu. 2, art. 3.

[4] 1 dist. 37, qu. 1.

[5] Angelus potest agere in multa corpora simul vel successive; ergo antequam agat, præsens est corpori cuilibet et simul, quia si primo esset præsens uni tantum et postea alteri, difficile valde esset assignare, quare magis est præsens isti quam illi. L. c., n. 26.

[6] Præsentia corporis coelestis ad omnia generabilia et corruptibilia, cum sit secundum situm, non est ad quodlibet corpus secundum se et

macht unterstellten Körper hat eine gewisse Analogie mit dem Verhältniß der menschlichen Seele zum Leibe, auf dessen verschiedene und von einander entlegene Theile die Seele je nach ihrem Willen zu wirken vermag.[1]

Sechstes Capitel.

Die Angelologie der nachscotistischen Scholastik.

Die körperlosen Geistwesen haben in der mittelalterlichen scholastisch-peripatetischen Kosmologie als Beweger der Gestirne eine wesentliche Stelle; die natürliche Erkenntniß derselben reicht indeß nur so weit, als die aus der denknothwendigen Beschaffenheit jener Beweger gezogenen Schlüsse reichen, und auch hier treten verschiedene Anschauungen zutage je nach Beschaffenheit der Grundannahmen über die Wesensbeschaffenheit der die Himmelskreise bewegenden Intelligenzen. Das Verhältniß derselben zu Zeit und Raum betreffend, sahen wir bereits im vorigen Abschnitte eine Mannigfaltigkeit von Ansichten zutage treten, zusammt dem Bekenntniß, daß manche hierauf bezügliche Fragen unserem zeitlich begrenzten Erkennen unlösbar seien. Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach der Zahl der englischen Geistwesen; Aureolus meint, mit erfahrungsmäßiger Gewißheit lasse sich nur so viel sagen, daß die Zahl der himmlischen Intelligenzen nicht geringer sein könne, als die Zahl der durch sie zu bewegenden Himmelskreise; ob sie über letztere hinausgreife, lasse sich nicht mehr auf dem Wege

immediate, sed ad universitatem corporum contentorum ut ad unum alterabile habens partes, quarum quædam sunt propinquiores coelo immediatæ secundum situm, quædam vero remotiores et mediatæ, ac si totum corpus contentum infra coelum esset unum continuum heterogeneum immediate contactum coelo secundum sui ultimum et non secundum sui infimum, impediente hoc natura quantitatis et situs in utroque ratione quorum, quod est immediatum uni, est mediatum alteri. Ibid.

[1] Animam rationalem non esse quantum dicimus, quia ipsa secundum se totam existens in una parte corporis, puta in capite, non impedit, quin sit immediate tota in parte distante (scil. in pede); et idem est de angelo respectu cujuslibet corporis quod potest movere, nisi quod angelus non est forma et actus corporis sicut anima. Ibid.

einer natürlichen Erfahrung ermitteln, sondern könne uns Erdenmenschen nur durch Offenbarung kundwerden. Denn die rationale Gewißheit von der Existenz himmlischer Intelligenzen beruhe lediglich auf aposteriorischen Gründen.[1] Aureolus tritt mit dieser Betonung der reinen Aposteriorität unserer Erkenntniß von den himmlischen Geistwesen nicht bloß hinter Thomas Aquinas zurück, welcher die alle sinnlichen Existenzen übersteigende Vielzahl derselben aus speculativen Gründen zu erhärten gesucht hatte,[2] sondern auch hinter Duns Scotus, der das von Thomas vorgebrachte Argument für die unermeßliche Vielzahl der Engelwesen mindestens als probabel acceptirt.[3] Aureolus läßt den Gedanken von einer die Zahl der sinnlichen Wesen weitaus übersteigenden Zahl himmlischer Engelwesen einfach fallen, und beschränkt sich auf Anführung von Congruitätsgründen für eine unbestimmte Vielzahl derselben. Wie die Körperwelt in drei Kategorien von Körpern zerfällt: oberste, unterste, mittlere, so möge auch in der Geisterwelt ein Genus supremum, medium und infimum von Engelwesen existiren. Die Engel sind als Hofstaat des göttlichen Weltherrschers zu denken; in diesem Hofstaate gibt es eine Abstufung von Rangklassen, somit eine Vielzahl gottdienender Geistwesen. Derselbe Gedanke wiederkehrt in der Auffassung der himmlischen Geistwesen als Organe der göttlichen Weltleitung; es ergeben sich da drei Rangklassen oberster, mittlerer, unterster himmlischer Beamtenschaft des göttlichen Weltreiches. Endlich involvirt auch die Abstufung der Erleuchtungsgrade der Engel eine Vielzahl der Engelwesen.

---

[1] Quod tot vel tot sint intelligentiæ, probatur ex sensibus, quia videlicet tot sunt necessariæ ad motus orbium. Hoc autem solum probatur a posteriori; a priori tamen impossibile est, nec illud novit nisi intellectus divinus, qui novit naturam et materiam talium substantiarum. 2 dist. 9, qu. 4, art. 1.

[2] Cum perfectio universi sit illud, quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus corporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia. Unde rationabile est, quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter. 1 qu. 50, art. 3.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 312.

Nach Bacouthorp's Dafürhalten[1] läßt sich eine die Zahl der sinnlichen Existenzen übersteigende Vielzahl der Engelwesen nicht als denknothwendige Wahrheit, sondern bloß als möglich erweisen. Man hat wol gesagt, der Abstand zwischen der Materia prima und dem untersten Engel sei weit geringer, als der Abstand zwischen dem untersten Engel und der göttlichen Wesenheit, somit müsse die Distanz zwischen Gott und dem untersten Engel durch ungleich mehr Wesen ausgefüllt sein, als die Distanz zwischen der Materia prima und dem untersten Engel. Dieses Argument wäre jedoch nur dann zwingend, wenn Gottes productive Thätigkeit eine naturnothwendige Thätigkeit wäre, so daß er den gesammten Zwischenraum zwischen sich und dem untersten Engel vollständig ausfüllen müßte. Auch Durand[2] verwirft dieses Argument; sollte dasselbe correct formulirt werden, so müßte geschlossen werden, daß der unendliche Abstand zwischen dem untersten Engel und Gott durch unendlich viele Wesen ausgefüllt sein müsse, was jedoch denkunmöglich ist. Ist die Zahl jener Mittelwesen eine endliche, so läßt sich nicht ermitteln, ob sie größer sein müsse, als jene der Mittelwesen zwischen der Materia prima und dem untersten Engel. Sollte, wie Thomas annimmt, jeder Engel eine complete Species darstellen, so könnte die Zahl derselben nicht so übergroß sein, da in der Natur der Dinge die Zahl der Species gemeinhin geringer ist, als die Zahl der individuellen Existenzen. Wenn nun in der heiligen Schrift thatsächlich von einer überaus großen, ja unzählbaren Menge von Engeln die Rede ist, so wird man dafürhalten müssen, daß der Unterschied zwischen Species und Individuum auch in der Engelwelt besteht, vielleicht sogar die Gesammtzahl der Engelwesen nur Eine Species constituirt.

Die von Thomas behauptete Coincidenz von specifischem und individuellem Sein in der Engelwelt hatte bereits Duns Scotus in Abrede gestellt,[3] da ihm die Engel nicht reine Formwesen, sondern gleich allem Geschaffenen aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Dieser Auffassung schließt sich auch Aureolus an,[4] mit dem

---

[1] 2 dist. 11, art. 1.

[2] 2 dist. 3, qu. 4, n. 10.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 264.

[4] Sola prima substantia, quæ est Deus, est simpliciter abstracta a materia, et nulla alia; ergo ratione carentiæ materiæ soli Deo repugnat plurificari in plura numero. 2 dist. 9, qu. 3, art. 4.

Beisatze, daß man unter Materie alles dasjenige zu verstehen habe, was sich als Zugabe zur reinen Quidität des Dinges verhalte. Das göttliche Wesen schließt eine solche Zugabe aus, weil in ihm mit dem Wesen auch schon die Existenz gegeben sei; anders verhalte es sich in den accidentell existirenden geschöpflichen Dingen.[1] Im Begriffe des Engels liege es, als individuirtes Sein zu existiren; also erscheine dasselbe einer Species eingeordnet, die eine Mehrheit von Individuen umfasse. Da ferner die intellectuelle Natur nicht etwa enger determinirt sei, als die Natura sensibilis, so sei, wie in der sinnlichen Wirklichkeit, auch in der Engelwelt neben und über den Species eine generische Allgemeinheit anzunehmen.[2] Aureolus beruft sich für seine Auffassung der Materie als desjenigen, was mit der Existenz auch die Individualität verleihe, auf Aristoteles und Averroes, welche die Allem außer Gott eignende Materie als Contractionsprincip fassen, und in diesem Sinne auch die nach ihrer Ansicht unkörperlichen Himmel als materielle Existenzen bezeichnen.[3]

---

[1] Particulatio quiditatis est quoddam additum ipsi quiditati; quod enim rosa non totalis quiditas rosæ subsistens, hoc accidit ei, quia est quædam portio quiditatis, est aliquid, quod accidit, et per consequens est additum quiditati. Si ergo esset rosa subsistens, et non esset portio aliqua entitatis rosæ, sed adæquaret conceptum talis rosæ, tunc rosa sic subsistens esset denudata ab omni eo, quod accidit quiditati, et ideo ista quiditas esset omnino eadem ei, cujus est quiditas, et existentia includeretur in conceptu quiditativo ejus, et tunc ex terminis talis quiditas esset impossibilis. Sic ergo carentia materiæ, quæ facit quiditatem impossibilem, est denudatio quiditatis ab omni eo, quod accidit quiditati, ita quod si sit aliqua quiditas, quæ excludit formaliter omne illud, quod accidit quiditati, talis quiditas omnino est impossibilis. Ibid.

[2] Plures angeli possunt esse in eadem specie, plures etiam species sub eodem genere; non enim est magis contracta natura intellectualis, quam natura sensibilis; sed natura sensibilis plurificatur in species et individua, ergo etc. Ibid.

[3] De intentione Philosophi et Commentatoris est, quod nulla quiditas sit plurificabilis, nisi cui potest addi ratio materiæ contrahentis. Unde dicit, quod Socrates et Callias differant per materiam (Metaph. VI, p. 1034 a, lin. 6); in libro de coelo et mundo: Cum dico coelum, dico formam; cum dico hoc coelum, dico materiam. Sed non est putandum, quod hic Aristoteles capiat materiam alteram partem compositi condivisam contra formam, quia coeli sunt plures, et tamen secundum intentionem Philosophi non habent materiam, quæ est altera pars (siehe oben SS. 136 u. 151); sed per materiam intelligit omne additum quiditati, quicquid sit illud. Ibid.

Bacon thorp verwirft wol die von Scotus und Aureolus gelehrte Zusammensetzung der geschöpflichen Geistwesen aus Materie und Form,[1] erklärt sich aber zugleich gegen die von Thomas angenommene Coincidenz der numerischen und specifischen Differenz in der Engelwelt.[2] Es sei allerdings richtig, daß die Engel reine Formwesen seien, und sich demzufolge nur durch ihre Formen, die sie selbst sind, von einander unterscheiden können. Daraus folge jedoch nicht, daß jeder derselben eine besondere Species constituiren müsse. Denn Differre in forma und Differre in differentia formali sind zwei von einander verschiedene Dinge; sind doch auch die vom Leibe geschiedenen Menschenseelen als distincte Formen numerisch von einander verschieden und doch einer und derselben Species angehörig. Die Individuirtheit der Engelwesen fällt bei Bacon thorp zusammen mit der Zählbarkeit derselben; die Zählbarkeit ist nicht abhängig von der Materialität oder Körperlichkeit der Dinge, somit können die Engel trotzdem, daß sie reine Formwesen sind, individuirte, d. h. unter bestimmte Species fallende Wesen sein. Während Aureolus zur Individuirung der geschöpflichen Wesenheiten einer contrahirenden Materie bedarf, ist bei Bacon thorp die Form durch sich selbst schon Individuationsprincip; die individuirten Geistwesen sind zählbar, weil die Quantitätskategorie relativ auch auf sie anwendbar ist.[3] Während Bacon thorp die Form als solche zum numerischen Distinctionsprincip der englischen Wesen macht, sind diese bei Aureolus durch ihre aus Form und Materie zusammengesetzten Entitäten von einander verschieden.[4]

Von allen diesen Erörterungen findet sich nichts in Occam's Sentenzenwerke; hervorzuheben ist jedoch, daß er von Scotus und Aureolus abweichend in der Grundauffassung der Engelwesen als reiner Formwesen mit Bacon thorp und Durand zusammentrifft. Er vertritt die Möglichkeit solcher Wesen nicht etwa aus irgend einem speculativen Denkmotive, sondern deducirt sie aus der Schöpfermacht

---

[1] 2 dist. 17, art. 1.

[2] 2 dist. 11, qu. 1, art. 3.

[3] Omnis numerus formaliter acceptus est formaliter de genere quantitatis, licet solus numerus, qui sequitur divisionem continui, sit de genere quantitatis quoad materiale et formale. 2 dist. 11, art. 3.

[4] In non quantis — sagt Aureolus, 2 dist. 9, qu. 3, art. 3 — puta in angelis et hujusmodi individuum habet per propriam entitatem, quod sit distinctum ab omni individuo.

Gottes, die unvollkommen wäre, wenn Gott nicht reine Formwesen schaffen könnte; denn die aus der Materie educirten Formen sind eben keine unmittelbar durch Gott gesetzte Formen.[1] Auch die intellective Menschenseele wird unmittelbar von Gott geschaffen. Am längsten hält sich Occam bei den intellectiven Functionen der Engelwesen auf, für deren Auffassung ihm, wie wir später sehen werden, seine Anschauung von den intellectiven Functionen der Menschenseele maßgebend ist.

Aureolus leitet seine Auseinandersetzung der intellectiven Functionen der Engelwesen durch eine Erweisung des intellectiven Charakters der Engelwesen ein.[2] Er begründet denselben zunächst aus der den himmlischen Intelligenzen zugewiesenen Function, die Himmelskreise zu bewegen; eine unbegrenzte und um ihrer selbst willen, d. i. universaliter angestrebte Bewegung muß von einer intelligenten Ursache ausgehen. Die Kreisung der Himmelssphären bezweckt nicht bestimmte particuläre Generationen und Alterationen, sondern die Generation und Alteration als solche, d. i. universaliter; durch diese auf ein universell gefaßtes Ziel gerichtete Bewegungsthätigkeit wollen sich die himmlischen Intelligenzen der Intelligentia prima verähnlichen; das Begehren nach möglichst vollkommener Verähnlichung mit derselben veranlaßt ihre motorische Thätigkeit. Da Aureolus eine ewig dauernde Bewegung der Himmelssphären verwirft,[3] so muß er das aristotelische Argument für die Intellectivität der die Weltkreise bewegenden Intelligenzen so fassen, daß dieselbe auch für den Fall einer bloß zeitlichen Dauer der Bewegung gewahrt bleibe; darum sucht er zu zeigen, daß eine Actio transiens der himmlischen Intelligenz durch sich selbst schon ein Intelligere derselben involvire.[4] Da ferner das von der Bewegung hergenommene Argument nur auf eine bestimmte Classe der himmlischen Intelligenzen paßt, so muß er um ein anderes

[1] Omnis forma, quæ potest produci per potentiam Dei sine subjecto, simpliciter a Deo est de facto. Sed illæ sunt tantum formæ absolutæ; si sint aliæ formæ, puta respectu quod non possunt a Deo creari sine subjecto vel fundamento, tales non creantur. Sentt. II, qu. 4.

[2] 2 dist. 11, qu. 2.

[3] Siehe oben S. 161 f.

[4] Actio in exteriorem materiam non est sine applicatione ejus in passum; sed angelus non est uni passo magis appropinquatus quam alii, nisi mediante actu intellectus et voluntatis. 2 dist. 11, qu. 2.

Argument sich umsehen, welches von allen körperlosen Himmelswesen gilt, und dieß ist die Immaterialität oder Unstofflichkeit derselben; eine immaterielle Substanz ist nothwendig intellectiv, da ihre Lebensthätigkeit, mag man dieselbe als immanente oder transeunte fassen, nur als intellective Thätigkeit gedacht werden kann. Diese Art von Thätigkeit ist die einzige ihr mögliche Thätigkeit; ohne dieselbe wären die immateriellen Substanzen schlechthin müßig und überflüßig.

Aureolus theilt den englischen Geistwesen einen Intellectus agens und possibilis zu, und begründet das Vorhandensein beider in ihnen daraus, daß ihnen die Species der singulären Dinge nicht concreirt seien,[1] sie somit die singulären Dinge auf dem Wege der Erfahrung kennen lernen müssen, wozu nothwendig eine Reception des Dinges im Intellectus possibilis, und eine Actuirung der in diesem potentiell vorhandenen Erkenntniß durch den Intellectus agens erfordert wird. Da er den thomistischen Satz von den, den Engelwesen concreirten Species der Dinge verwirft, so muß er selbstverständlich auch den damit zusammenhängenden Satz verwerfen, daß der höhere Engel durch Species universaliores erkenne, als der niedere;[2] er gesteht jedoch zu, daß jedem englischen Intellecte actuell die Gesammtheit der Species der von ihm erkannten Dinge präsent sein könne.[3] Man müsse mit Aristoteles und Averroes daran festhalten, daß die Substantiæ separatæ stets actuell erkennen, womit von selbst die Simultanität einer Mehrheit von Intellectionen gegeben ist. Im Unrechte sind jene beiden Denker, wenn sie den himmlischen Intelligenzen das

[1] Prima notitia, quam ipsi possunt acquirere de rebus, est notitia singularium contingentium et intuitiva. Si enim non habuerunt notitiam singularium a rebus, ex hoc sequitur necessario, quod vel a principio sunt eis concreatæ species omnium singularium, ergo species infinitæ, cum singularia sint infinita, saltem possibilia, sicut gemitus damnatorum; vel aliqua singularia erunt eis omnino ignota; vel quod, quando fiet novum individuum, Deus concreabit statim ejus speciem in intellectu ejus, quorum quodlibet est inconveniens. 2 dist. 11, qu. 3, art. 1.

[2] Si ratio illius Doctoris valeret, quod quanto natura intellectualis est superior, tanto intelligit per pauciora, sequitur quod factibilis est unus angelus, quia omnia intelliget per unicam speciem, ergo infinita (vgl. vor. Anm.). 2 dist. 11, qu. 3, art. 2.

[3] Non video, quare non possit concedi, quod angelus possit esse in actuali intellectione respectu omnium, quorum habet species. 2 dist. 11, qu. 3, art. 3.

Vermögen, die materiellen Dinge in ihrer individuirten Singularität zu erkennen absprechen. Sie meinen, daß eine solche Erkenntniß als kein geistiger Gewinn, weit eher als eine der geistigen Erkenntniß des Sinnendinges anhaftende Unvollkommenheit anzusehen sei; sie übersehen, daß wenn auch die Cognitio particularis an sich unter der Cognitio universalis steht, doch der Hinzutritt der ersteren zur letzteren quoad modum sciendi als eine Bereicherung zu erachten ist.[1] Richtig ist, daß der englische Intellect das sinnliche Object nicht auf eine solche Art appercipiren kann wie der zeitliche Menschenintellect, der übrigens auch nicht per se und primär, sondern nur vermittelst des sinnlichen Vorstellungsvermögens ein Singulare signatum[2] signando und demonstrando zu erfassen vermag,[3] dem englischen Intellecte aber darin nachsteht, daß er das Individuum signatum nicht abstracte et immaterialiter erfassen kann. Da jedoch der Gegenstand der englischen Apprehension das Individium signatum ist, so ist es unzulässig, mit Heinrich von Gent zu sagen, daß im englischen Intellecte alle Species universal seien, so daß durch jede derselben alle Individuen derselben intellectiv apprehendirt wären. Dieß könnte nur dann statthaben, wenn die bezügliche Species durch Ein Individuum total erschöpft wäre. Sofern aber zwei oder mehrere Individuen unter Eine Species fallen, fällt das Unterscheidende, das incommunicable Aliter signari der räumlichen Situirung anheim, die nicht durch den Intellect, sondern im sinnlichen Vorstellen auf-

[1] 2 dist. 11, qu. 4, art. 3.

[2] Individuum est duplex: quoddam signatum, ut ille vel iste: quoddam abstractum a designatione et situ, ut quidam angelus et quædam anima, quæ designari et demonstrari non possunt .... Individuum signatum potest accipi dupliciter: uno modo cognitione demonstrativa et designativa; alio modo cognitione immateriali et abstracta, non demonstrando. 2 dist. 11, qu. 4, art. 2.

[3] Hæc est mens Philosophi et Commentatoris, cum dicunt, quod intellectus experimentatur formam, quæ est incommunicabilis per se et primo et immediate secundum formam hanc singularem non primo nec per se sed mediante actu imaginationis, non quidem mediante formaliter, cum intellectus non informetur per actum imaginative, sed eo mediante objective, quia actus designationis hujus albedinis et ejus terminus concurrunt in ratione unius objecti, dum intelligit et apprehendit intellectus hanc albedinem demonstratam. Et est simile de sensu communi, qui apprehendit visionem et objectum ejus scil. colorem in ratione unius objecti, cognoscit colorem non immediate, sed mediante visione terminata ad ipsum. Ibid.

gegriffen wird. Es ist indeß zuzugeben, daß mittelst des dem Intellecte angehörigen Actus designationis zusammt der Species unmittelbar auch das Individuum apprehendirt wird,[1] woraus jedoch nur folgt, daß die intellective Apprehension des singulären Objectes im englischen Intellecte nicht jenen Charakter der Universalität haben könne, welchen Heinrich den Species des englischen Intellectes gemeinhin vindicirt.

Aureolus unterscheidet zwischen einer doppelten Erkenntniß des Engels, zwischen jener, die er von den Dingen außer sich hat, und zwischen jener, die er von sich selbst hat.[2] Die Selbsterkenntniß der himmlischen Intelligenz fällt nach Aristoteles und Averroes mit der Substanz derselben zusammen; Aureolus läßt es dahingestellt sein, ob sich diese Ansicht vom theologischen Standpunkte aus wirksam bestreiten lasse; er hat hiebei die Polemik des Duns Scotus gegen Thomas Aquinas im Auge,[3] nach dessen Anschauung der Engel zufolge der Intellectivität seiner Natur sich unmittelbar selbst präsent ist. Ebenso steht er in Bezug auf die natürliche Gotteserkenntniß des Engels der thomistischen Anschauungsweise weit näher als jener des Duns Scotus,[4] wenn er den Engeln vor dem Gelangen derselben zur seligen Anschauung eine abstractive Gotteserkenntniß — diesen Ausdruck in dem an einem früheren Orte erläuterten Sinne verstanden — zuschreibt.[5]

Baconthorp[6] bezichtiget den Aureolus einer unrichtigen Auffassung der Ansicht des Averroes bezüglich des Erkennens der himmlischen Intelligenzen. Averroes unterscheide nicht zwischen einem doppelten Erkennen der einzelnen himmlischen Intelligenzen, sondern vielmehr zwischen dem Erkennen der obersten Intelligenz und jenem aller übrigen

---

[1] Cum dico individuum signatum, duo dico sive constitutum ex duobus, scil. ex designatione ipsa et ejus termino, quod est substratum ipsi designationi. Dicotunc, quod substratum non potest immediate per speciem aliquam in intellectu existentem demonstrari, potest autem repræsentari per speciem illam mediante designatione; et intelligo per designationem signatum pronominis demonstrativi, quod non est aliud quam actus animæ designantis vel aliud derelictum in re demonstrata ex tali actu, puta illa signabilitas passiva. 2 dist. 11, qu. 4, art. 4.

[2] 2 dist. 11, qu. 2, art. 3.

[3] Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 320.

[4] Siehe a. a. O., S. 321.

[5] 2 dist. 4, art. 2.

[6] 2 dist. 5, artt. 1 ff.

Intelligenzen unter ihr; von der obersten sagt er, daß sie nur sich selbst erkenne, den übrigen schreibt er eine Erkenntniß anderer Dinge zu, die aus der Potenzialität in die Wirklichkeit überzugehen habe, während im Erkennen der obersten Intelligenz ein solcher Unterschied zwischen Potenzialität und Actualität nicht statthabe. Averroes bezeichnet wol auch die der obersten Intelligenz untergeordneten himmlischen Intelligenzen als Actus puros, aber nicht in dem Sinne, als ob in ihnen gar kein Unterschied zwischen Substanz und Thätigkeit wäre, sondern sofern sie stets in actu secundo sind. Die Ansicht, daß die Selbsterkenntniß des Engels unmittelbar mit seiner intellectiven Substanz gegeben sei, verstößt gegen den Glauben, und ist durch die theologische Censur bestimmter hierauf bezüglicher Sätze verurtheilt.[1]

Bei der Annahme, daß der Engel sich durch sich selbst licht ist und mit seiner Essenz bereits unmittelbar auch sein Selbsterkennen gegeben ist, muß die Erkenntniß alles Anderen außer ihm in ein Consecutivverhältniß zu seiner Selbsterkenntniß gesetzt werden. Nach Baconthorp ist das primäre Object der himmlischen Intelligenzen die Intelligentia prima als Intellectum primum und Per se intellectum, durch dessen Erfassung ihre Erkenntnißkraft sich actuirt und perficirt.[2] Die Prima intelligentia kann kein von den himmlischen Intelligenzen consecutiv Erkanntes sein, weil in diesem Falle nicht die secundären Intelligenzen durch die Intelligentia prima, sondern umgekehrt diese durch jene geadelt würde. Insgemein sind für jede niedere himmlische Intelligenz alle höheren Intelligenzen über ihr Per se intellecta, und diejenigen Objecte, durch welche die Actus intelligendi in ihnen hervorgerufen werden.[3] Allerdings ist jede

---

[1] Est contra articulum Parisiensem 57, ubi dicitur, quod substantiæ sunt immunes a materia et æternæ, non sunt in potentia aliquid, error; nec est possibilis aliqua translatio, error. L. c., art. 1, § 2. — Articulus 71: Quod scientia intelligentiæ non differt a substantia intelligentiæ, quia ibi non est diversitas intellecti ab intelligente, nec diversitas intellectorum, error. L. c., art. 3.

[2] Commentator dicit, sicut cives in civitate diversa agunt opera, secundum quod diversimode ordinant actiones suas ad actionem primi principis, sic intelligentiæ movent orbes secundum quod diversimode attendunt et intelligunt primam intelligentiam et ejus actionem, quæ est nobilissima actionum. 2 dist. 5, art. 2.

[3] Hæc est imaginatio Philosophi et Commentatoris 12 Metaph., ubi probat, quod Deus est actus purus, et quod actus suus non potest causari

Intelligenz auch sich selbst wesentlich Object der Erkenntniß, sei es, daß das Object als Causans intellectionem oder als Movens et excitans ad intellectionem gefaßt werde, wie Bacon thorp diese doppelte Möglichkeit auch bezüglich des Einflusses der höheren Intelligenzen auf die niederen offen hält; in keinem Falle kann jedoch die Intellection mit der Substanzialität des Engels zusammenfallen und unmittelbar mit dieser selbst schon gegeben sein. Alles Andere unter ihm kann jedoch der Engel nur consecutive aus seiner eigenen Wesenheit erkennen,[1] wobei Bacon thorp zugibt, daß die Essenz des Engels demselben durch sich selbst alles ihm natürlich Erkennbare repräsentire.[2]

Bacon thorp faßt, wie man sieht, die Lehre vom englischen Erkennen in einer Weise, welche jener des Aureolus durchaus entgegengesetzt ist, und ihren speculativen Rückhalt in der oben im metaphysischen Abschnitte[3] aufgewiesenen Lehre Bacon thorp's von den

---

in se ab alio, quia si non esset actus purus, haberet aliquid extrahens ipsum de potentia ad actum. Arguo: Ergo vult, quod omne quod est in potentia, vere extrahitur ad actum; cum ergo sit probatum, quod intelligentiæ non sunt actus puri, sequitur quod actus intelligendi vel aliqua excitatio ad actum saltem a nobilioribus se potest efficienter causari in eis. 2 dist. 5, art. 3.

[1] Dicitur secundum Commentatorem, quod angelus inferiora se non intelligit sicut per se intellecta, sed cognoscendo se ex perfectione illius actus, qui distinguit in cognitione sui, intelligit inferiora consecutive, sicut si aliquis comprehenderet prima principia, et semper sisteret in speculatione eorum, ex perfectione actus quasi consecutive cognosceret omnes conclusiones, nec tamen per positum transiret intellectus suus super objecta per se speculata. 2 dist. 5, art. 5.

[2] Si aliquid impediret, quod aliquid creatum, videlicet essentia angeli esset ratio cognoscendi omnia cognoscibilia ab eo naturali cognitione, quæ sunt infinita, hoc esset, quod in aliquo creato et ad genus et ad speciem limitato essent infinitæ perfectiones. (Hæc est etiam ratio Thomæ 1 qu. 55, art. 2 et Gent. II, c. 97.) Sed hoc non sequitur . . . Si ponatur, quod essentia angeli una existens sit plura et quoddammodo distincta in plura et distincta in repræsentando, sicut est de ente, quod est idem uni per essentiam et tamen distinctum in plura in repræsentando, et per aliquos idem est de essentia divina respectu creaturarum, non sequitur propter hoc, quod sit distincta in perfectiones distinctas, et per consequens nec infinitas, quia illæ distinctæ repræsentativitates non addunt aliquid supra essentiam, si ponantur, nisi diversos respectus ad diversa cognoscibilia, sicut ideæ et ideata. 2 dist. 6, art. 2.

[3] Siehe oben SS. 142 f.

Wesensformen hat. Zufolge seiner eigenartigen Theorie des englischen Erkennens, vermöge welcher sich die Erkenntniß des Niederen in der intellectiven Apprehension des Höheren vermittelt, verwirft er auch die von Aureolus mit Scotus festgehaltene Annahme eines Intellectus agens und possibilis der himmlischen Geistwesen;[1] von einem Intellectus agens lasse sich nur da sprechen, wo ein Ens cognitum Mittler der Intellection sei, nicht aber, wenn der Intellect durch sich selbst unmittelbar die Sache berührt.[2]

Der speculativen Auffassung des englischen Erkennens von Seite Baconthorp's stellt sich jene Durand's als eine empiristische gegenüber, über Aureolus darin hinausgehend, daß für Durand jene Schwierigkeiten, an welchen sich Aureolus bezüglich der englischen Erkenntniß der Singularia abmüht, gar nicht vorhanden sind. Er legt dar,[3] daß im Engel die intellective Potenz mit der Essenz desselben real identisch ist, weil die Gründe, aus welchen beim Menschen die cognoscitiven Potenzen der Seele vom Wesen der Seele abzutrennen sind, hinwegfallen. Daraus folgt, daß sein eigenes Wesen seinem Erkennen stets präsent ist;[4] ebenso werden von ihm alle anderen Dinge des Universums zufolge der Stellung, die er unter ihnen einnimmt, intuitiv appercipirt, ohne das Mittel einer repräsentativen Species.[5] Seine Essenz ist wesentlich intellectives Sehen. Was nicht actuell existent ist, aber gemäß der natürlichen Ordnung der Dinge existent werden soll, erkennt er wenigstens in seinen Ursachen; nur dasjenige, dessen künftige Existenz von der Willensentschließung des Menschen oder englischer

---

[1] 2 dist. 7, art. 2, § 4.

[2] Non habemus aliquid de intellectu agente nisi secundum traditionem philosophorum, et ut possumus convincere ex aliquibus, quæ ponit Theologia. Sed Philosphus nunquam ponit intellectum attingere immediate rem, sed mediante ejus esse cognito; nec etiam Theologia. Quando enim ponit Theologia, quod unus angelus illuminat animam, vel illi aliquid revelat de his, quæ apud revelantem sunt secreta, non ponitur talis illuminatio, nisi de his, quæ superior cognoscit et inferior nescit, et ideo dicuntur inferiores purgare ab ignorantia et tradere scientiam. Sed hic ponitur quod intellectus agens immediate attingit res materiales, ergo etc. Ibid.

[3] 2 dist. 3, qu. 5.

[4] Respectu sui semper est in actu secundo, quia unumquodque per hoc intelligitur, quia præsens est intellectui, angelus autem sibi ipsi præsens est. 2 dist. 3, qu. 8, n. 6.

[5] 2 dist. 3, qu. 6, n. 21.

Wesen abhängt, kann er, so lange es nicht wirklich geworden ist, nicht anders als höchstens conjecturaliter erkennen. Was hingegen der supranaturalen Ordnung der Dinge angehört und ausschließlich vom göttlichen Willen abhängt, kann ihm, mag es der Zukunft oder der Gegenwart angehören, nur durch Offenbarung bekannt werden.[1] Daraus ergibt sich aber zugleich auch, daß er auf natürlichem Wege von Gott nicht mehr und nichts anderes wissen kann, als was ihm hierin durch die natürliche Erkenntniß seiner selbst und der Welt zu erkennen gegeben ist. Mit Baconthorp ist Durand gegen Aureolus in der Ablehnung einer Unterscheidung zwischen Intellectus agens und possibilis im Engelwesen einig, womit sich ihm die Möglichkeit ergibt zu erweisen, daß der Engel Vieles zugleich zu erkennen vermöge.[2]

Occam's Theorie des englischen Erkennens unterscheidet sich von jener Durand's hauptsächlich dadurch, daß er zwischen intuitiver und abstractiver Erkenntniß unterscheidend, letztere durch einen Habitus im englischen Intellecte festgehalten werden läßt. Dieser Habitus vertritt ihm die Stelle der von Anderen im englischen Intellecte angenommenen Species, welche, wie wir sahen, bei Durand und Baconthorp zufolge der perpetuirlichen unmittelbaren Präsenz der dem englischen Intellecte auf natürlichem Wege erkennbaren Objecte als überflüssig entfallen. Occam hält sie nicht bloß für überflüssig, sondern auch für untauglich zur Erzielung einer bleibenden Präsenz des geschauten Objectes im Intellecte.[3] Um so nothwendiger dünkt ihm aber zur Festhaltung jener Präsenz der Habitus der abstractiven Erkenntniß, der bei Baconthorp und Durand als überflüssig entfällt. Die von

---

[1] 2 dist. 3, qu. 7, n. 17.

[2] Cum intelligere fiat in nobis per hoc, quod intelligibile fit præsens intellectui, et similiter in angelo, quam præsentiam jam facit non situs sed ordo, omnia autem habent rationem unius intelligibilis et in uno acto intelligi possunt ab angelo, quæ sub ordine ei præsentari possunt, omnia autem, quæ cognoscit angelus naturaliter, ea sub uno ordine et in ordine ad unum præsentantur eidem, videlicet in ordine ad essentiam suam, quæ talem gradum tenet in entibus, quod alia tam superiora quam inferiora sunt ei præsentia vel in se vel in causis suis: ideo possunt simul et unico actu ab angelo cognosci. 2 dist. 3, qu. 8, n. 7.

[3] Si species corrumpatur post centum mille annos, non aliter posset intelligere illud objectum, cujus est species, quam ante omnem intellectionem, quia habitus non ponitur et species corrumpitur. Sentt. II, qu. 15.

Occam angenommene Nothwendigkeit eines abstractiven Erkenntniß-habitus des englischen Intellectes beweist durch sich selbst, daß er die von Durand zugelassene Möglichkeit einer simultanen Mehrheit actueller Intellectionen des Engels verwirft. Einverstanden ist er mit Durand in der Zulassung der Fähigkeit des Engels, sowol geistige als materielle Objecte appercipiren zu können. Den Einwurf, daß das Körperliche nicht auf den Geist wirken und demselben sich nicht vernehmlich machen könne, hält er nicht für zutreffend;[1] ihm ist sowol ein Contactus virtualis als auch ein Contactus situalis zwischen Engel und Körper denkbar.[2] Freilich wird hiebei die von Durand angenommene wesentliche Beziehung des Engels zu allen anderen Dingen des Universums preisgegeben, und derselben der Gedanke der Situirung substituirt, die nach Umständen eine intuitive Apperception des Körperlichen möglich oder unmöglich macht. Occam's Begriff vom Engel ist somit der mindest speculative oder vielmehr ein aller speculativen Elemente entkleideter Begriff, der nur im Interesse des kirchlichen Glaubensbewußtseins festgehalten wird. Occam begnügt sich daher auch einfach damit, seine empiristische Theorie des menschlichen Erkennens auf den englischen Intellect zu übertragen. Der Engel hat vor dem menschlichen Intellecte kaum etwas anderes voraus, als daß er unmittelbar geistige Wesenheiten appercipiren kann; wir können übrigens nur ermitteln, was in der natürlichen Möglichkeit der intellectiven Befähigung des Engels liegt, ohne bestimmt sagen zu können, ob der

[1] Corpus non potest agere in spiritum ut agens primarium et principale, tamen ut agens secundarium. Vel aliter, non potest agere in spiritum corrumpendo et destruendo ejus naturam, quemadmodum ignis agit in aquam, potest tamen agere in spiritum partialiter aliquem effectum accidentalem, qui non est corruptivus substantiæ spiritus. Certum est, quod ignis infernalis vel purgatorius sic agit et affligit spiritum. Sentt. II, qu. 16.

[2] Potest ibi esse contactus situalis et virtualis. Exemplum primi: Posito quod angelus non sit in loco per operationem propter articulum (siehe oben S. 179, Anm. 1), sed per substantiam suam potest angelus esse in loco proximo rei cognitæ sine loco rei cognitæ, ita quod sit contactus situalis inter illa loca. Exemplum secundi: Potest angelus modicum distare a re cognita et eandem cognoscere intuitive, quia tunc est contactus virtualis, quia res tantum distat vel approximatur alteri, quod potest secum vel in eo agere; et si angelus distet tantum a re cognita, quod possit agere cum ea ad cognitionem intuitivam, tunc est ibi contactus virtualis. Si autem tantum distet, quod non possit rem cognoscere intuitive, tunc non est contactus talis. Ibid.

natürlichen Möglichkeit ein factisches Statthaben entspreche, da Gott es auch anders geordnet haben kann, und den Engel bestimmte Erkenntnisse vielleicht nicht auf dem Wege der natürlichen Möglichkeit gewinnen läßt. Nur so viel ist gewiß, daß dem Engel keine Species rerum concreirt sind, und die Unterlage seiner natürlichen Erkenntnisse die Intuition ist und bleibt.

Betreffs der Willensdispositionen, aus welchen Seligkeit und Verdammniß der Engel, somit die Scheidung der reinen Geistwelt in ein Reich der Glorie und der ewigen Finsterniß resultirte, lehrt Aureolus folgendes: Alle Engel wurden im Stande der Rectitudo naturalis geschaffen,[1] und ihnen eine bestimmte Mora freier Selbstentscheidung eingeräumt; während dieser Mora ließ sich ein Theil der Engel von den Gelüsten der Vana gloria berücken, während die übrigen in diese Gelüste nicht verfielen, sondern eine besonnene Selbstherrschaft behaupteten. Man kann diese Mora, sofern sie vom Momente der Creation der Engel unterschieden wird, als zweite Mora ihres Daseins bezeichnen. In die dritte Mora fällt der Versuch der böse gewordenen Engel zur Verführung der guten Engel und die Unterstützung dieser durch die Gnade zum kräftigen Widerstande gegen die Verführer; dieses Ringen zwischen den guten und böse gewordenen Engeln ist in dem Apoc. 12, 7 geschilderten großen Kampfe im Himmel beschrieben. Hierauf folgt die vierte Mora, in welche der Sturz der bösegewordenen Engel aus dem Himmel und die Beseligung der guten Engel fällt.[2] Der Engel konnte bereits im ersten Momente seines Daseins einen defectuosen Act setzen, jedoch keinen solchen, der ihm als Sünde anzurechnen gewesen wäre.[3] Die Sündhaftigkeit ist jedenfalls in die selbstgewollte Entschließung des Willens zu setzen, die allerdings eine Ignoranz zur Folge hatte, aber nicht aus einem intellectuellen Defecte hervorging. Die Peccabilität des Engels aus der natürlichen Possibilität einer Inconsideranz abzuleiten, erweist sich

---

[1] 2 dist. 4, art. 1. — Daß die Engel, wie Anselm und Thomas lehren, im Stande der Gnade geschaffen worden wären, wurde bereits von Duns Scotus angezweifelt. Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 323.

[2] Vgl. hiemit die Charakteristik der von Duns Scotus unterschiedenen Moræ in meiner Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 323.

[3] Ad omnem actum imputabilem necessario concurrit determinata scientia intellectus sequens consilium et oppositas examinationes; sed oppositæ examinationes non possunt esse in primo instanti. 2 dist. 4, art. 2.

bei näherem Zusehen als verfehlt; man begreift nicht, wie Lucifer aus Inconsideranz das unbeachtet lassen konnte, was Engeln von geringerer natürlicher Vollkommenheit nicht entging. Auch wäre ein Begehren nach Glückseligkeit ohne Beachtung dessen, daß sie nur durch Gnade zu erlangen sei, immerhin noch keine Sünde, sondern eben nur ein natürliches Begehren gewesen.[1] Die Sünde des Engels kann nur in einer gegen die richtige theoretische Erkenntniß gewollten freien Entschließung desselben gesucht werden. Diese bestand in der Hingebung des Willens an ein ungeordnetes Gefallen an sich selbst und in einer ungeordneten Selbstüberhebung, welche sich mit der Gott schuldigen Liebe und Ehrfurcht nicht vertrug,[2] und in ihrer Entwickelung in einen förmlichen Contemtus Dei auslief.[3] Die Sünde des Engels nahm ihren Anfang in der Vis concupiscibilis und vollendete sich in der Vis irascibilis.[4] Aureolus berührt sich in seiner Auffassung

[1] Multum refert habere actum electionis indebite circumstantionatum privative et contrarie i. e. elicere actum carentem præcise circumstantia debita absque hoc quod ibi sit circumstantia opposita. Ibid.

[2] Primus actus ejus fuit inordinata complacentia in propria excellentia, quam prærogative videt se habere super alia, et hoc modo superborum; non quod illam æstimaret habere a se, sed quod erat dignus illa, et ex hoc appetiit excellentiam gloriæ, quam postea habuisset, si non peccasset, et appetiit illam habere a Deo, sed æstimavit illam deberi sibi propter excellentiam naturalium. 2 dist. 6, art. 1.

[3] Primum peccatum angeli non fuit superbia, accipiendo superbiam, ut est erectio appetitus; non enim primus actus inordinatus angeli fuit erectio appetitus, sed fuit complacentia et delectatio in propria excellentia, ex qua oriebatur contemtus Dei. Sed accipiendo superbiam, ut est communis vanæ gloriæ et aliis septem vitiis capitalibus, sic dico, quod primum peccatum ejus erat superbia. Et erat ordo ille, ut primo fuerit in angelo existimatio inordinata propriæ excellentiæ, et hanc sequebatur inordinata complacentia et delectatio in ea; et tunc secunda erat existimatio in intellectu inordinata de excellentia Dei, quam reputabat minorem, quam sit, et tunc in appetitu sequebatur inordinata erectio contra Deum, quæ dicitur contemtus Dei. 2 dist. 6, art. 1.

[4] Non est inconveniens ponere superbiam in concupiscibili, ut superbia est vitium commune ad alia vitia capitalia; illa autem ut est speciale peccatum condistinctum contra alia, est præcise in irascibili. Delectari enim est in concupiscibili; sed erigi et extolli est tantum in irascibili, et ex hoc potest patere sensus illius verbi Jes. 14, 12—14: Quomodo cecidisti Lucifer etc. Sequitur: „Qui dicebas in corde tuo, ascendum in coelum," verbum sese vane gloriantis; sequitur: „similis ero altissimo," ecce verbum se erigentis.

der Engelsünde theils mit Thomas, theils mit Scotus; mit Scotus insofern, als er den Entwickelungsverlauf der Engelsünde ziemlich genau so wie Duns Scotus wiedergibt,[1] mit Thomas, sofern er die Engelsünde als reine Geistessünde auffaßt, und die Verähnlichung derselben mit der Menschensünde ausschließt. Eine charakteristische Differenz zwischen Thomas und Aureolus tritt darin hervor, daß letzterer so sehr bemüht ist, nicht bloß die Engelsünde, sondern die Sünde insgemein als Act der freien Selbstentschließung, somit als Sache des Willens erscheinen zu lassen,[2] während Thomas den Mangel an Prudenz, also Defecte von Seite des Intellectes in Rechnung gebracht wissen will.[3] Zufolge der Ablehnung der thomistischen Auffassung des Antheiles des Intellectes an der Willensentschließung kann Aureolus mit Thomas weiter auch nicht einverstanden sein, wenn dieser die Ursache der Verhärtung oder gleichsam Erstarrung des gefallenen Engels im Bösen in der absoluten Erstarrung der intellectiven Apprehension des sündigenden Engels erblickt.[4] Ebensowenig will Aureolus eine absolute Verfestung des Willens im Bösen als innere Ursache der Verkehrtheit des gefallenen Engels gelten lassen; dagegen

---

Illa enim vox: „Ascendam in coelum," non erat vox appetentis vel desiderantis, sed gloriantis, cum sit sensus: Tanta est sufficientia mea, quod dignus sum ascendere etc. Ibid.

[1] Vgl. meine Abhandl.: Psychol. und Erkenntnißl. des Duns Scotus, S. 14.

[2] In intellectu angeli fuit aliquis error præcedens voluntatem seu actum voluntatis, quæ est volitio, non tamen præcedens determinationem voluntatis, quinimo ipsum fiebat tale per determinationem voluntatis. 2. dist. 4, art. 3.

[3] Contingit peccare per liberum arbitrium eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ ... Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis. 1 qu. 63, art. 1. — Über den Unterschied zwischen Thomas und Aureolus in der Auffassung des Verhältnisses der Prudenz zu den übrigen Cardinaltugenden vgl. meine Abhandl.: Der Averroismus u. s. w., S. 52.

[4] Vgl. Thomas Aquinas 1 qu. 64, art. 2: Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, a quo movetur sicut mobile a motore ... Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus ... Voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, voluntas autem angeli adhæret fixe et immobiliter.

hatte sich Duns Scotus sehr entschieden ausgesprochen,[1] und die Ursache der Unbekehrbarkeit auf den Mangel der zur Umwandlung nöthigen Gnade zurückgeführt. Nach Aureolus[2] ist umgekehrt die Versagung der göttlichen Gnade auf die Verstocktheit des im Bösen verhärteten Willens der gefallenen Engelgeister zurückzuführen. Es weiß für diesen letzteren keinen anderen Grund ausfindig zu machen, als die Manutenenz des göttlichen Willens, dessen Organ im gegebenen Falle der Willenshabitus des böse gewordenen Geistes ist.[3]

Baconthorp geht auf dieses letzterwähnte Problem nicht ein, und behandelt auch die übrigen, den Sündenfall der Engel betreffenden Fragen nur nebenher und gelegentlich bei Besprechung anderer theologischer Themata. So kommt er auch auf die Frage zu sprechen, ob der Engel begehren konnte, Gott zu sein; Aureolus hielt die Annahme eines derartigen Motives der Engelsünde für widersinnig, Baconthorp findet in einem Verlangen der bezeichneten Art das Strebeziel des durch selbstsüchtige Neigungen von der Klarheit und Besonnenheit seines ursprünglichen Denkens abgelenkten Engels ausgesprochen.[4] Er ist mit Aureolus darin einverstanden, daß im sündigen Begehren der Wille das intellective Arbitrium bestimme; er hebt aber zugleich auch bestimmt hervor, daß der sündige Wille erst infolge eines förmlichen,

---

[1] Siehe meine Schrift Joh. Duns Scotus S. 325.

[2] 2 dist. 7, art. 2.

[3] Voluntas nata est per habitum immobilitari respectu alicujus actus, non tollendo propter hoc naturam libertatis nec complacentiam per libertatem, imo per illud magis augetur; quanto enim magis crescit talis habitus, tanto est intensior complacentia respectu actus, facit autem habitus connaturalitatem potentiæ ad actum. Hinc est, quod habituatus summe non potest resilire, quia summe complacet. 2 dist. 7, art. 1.

[4] Habuit angelus judicium rectum et justum sic arguendo: Per se et summum bonum summe est diligendum; Deus est hujusmodi, igitur etc. Sed stante isto syllogismo recto in universali et particulari potuit voluntas angeli imperare intellectui ejus, ut inquireret ulterius, si posset esse alius modus diligendi qualitercunque; quo imperio facto potuit intellectus in statu peccabili sic syllogizare: Summum bonum debet quilibet sibi desiderare esse Deum est summum bonum, ergo quilibet esse Deum debet desiderare. Hac conclusione concupiscentiæ conclusa habuit voluntas novum judicium concupiscendi esse Deum, et quamdiu voluntas fuit peccabilis, potuit amare amore concupiscentiæ, quod judicatum fuit concupiscendum, et sic avertere intellectum a primo syllogismo vero et sic facere primum judicium non visum. 4 dist. 1, qu. 5, art. 4.

unter dem Einflusse des leidenschaftlichen Willens zu Stande gekommenen Judicium rationis wirklich handle, der Wille könne auch im Sündigen sein intellectives Wesen nicht verläugnen. Ob dieß vom menschlich Bösen eben so gelte, wie in der Sünde des Engels, ist allerdings noch die Frage, und wird sich später weisen; jedenfalls aber nähert sich Bacouthorp in der Auffassung des Verhältnisses des Willens zum Intellecte entschieden der thomistischen Ansicht, wie wir an einem anderen Orte nachgewiesen haben.[1] Von einer Identification der Ansicht Bacouthorp's mit der thomistischen kann allerdings keine Rede sein, schon darum nicht, weil bei Bacouthorp Intellect und Wille nicht als zwei gesonderte Seelenvermögen auseinandertreten, und das intellective Thun in seinen höheren Functionen einen vorwiegend praktischen Charakter hat. Daraus wird man wol auch zu erklären haben, wie Bacouthorp im Gegensatz zu Thomas die Ansicht vertreten konnte, daß der Engel bereits im ersten Momente seines Seins sündigen konnte.[2] Bacouthorp unterscheidet nämlich zwischen dem Bonum universale und den Bonis particularibus des geschöpflichen Willens. Der dem Bonum universale zugewendete Wille ist immer gut, hat aber als natürlicher Wille keinen sittlichen Werth; er bezieht sich auf das Bonum als solches ohne Unterscheidung zwischen dem ungeschaffenen und geschaffenen, wahren und scheinbaren Guten. Diese Indifferenz des auf das Bonum im Allgemeinen gerichteten Willens macht es möglich, und bringt es sogar als nothwendig mit sich, daß seine Äußerung mit der Richtung des Willens auf ein Bonum particulare zusammenfällt, welches je nach seiner Beschaffenheit Gegenstand eines sittlich guten oder sittlich bösen Willens sein kann; ist es Gegenstand eines verkehrten, sittlich ungeordneten Willens, so ist der erste Act des Engels trotz seiner natürlichen Güte ein sündiger Act, daher die natürliche Primität des natürlichen guten Willens keineswegs die Möglichkeit ausschließt, daß der erste selbstthätige Act des Engels eine Sünde war.

Durand steht in Beantwortung der auf den Fall der Engel bezüglichen Fragen durchaus auf Seite des Thomas Aquinas. Die Engel sind, wie wenigstens als höchst wahrscheinlich anzusehen ist, im Stande der Gnade erschaffen worden,[3] konnten nicht bereits im ersten

---

[1] Vgl.: Averroismus u. s. w. S. 87 f.; S. 92 f.

[2] 2 dist. 23, art. 3.

[3] 2 dist. 4, qu. 2.

Momente ihres Daseins sündigen,[1] und ihr sündiger Wille in Anbetracht der Vollkommenheit ihrer natürlichen Einsicht nur zufolge eines Defectus inconsiderationis statthaben, nicht aber aus Irrthum oder Nichtwissen hervorgehen.[2]

Occam beschränkt sich betreffs der Freiheitsprobe der Engelwesen auf die Besprechung des aus der Selbstentscheidung der Engel für oder wider Gott hervorgegangenen Lebenszustandes derselben, welcher in den bewährten Engelwesen ein Status confirmationis, in den gefallenen ein Status obstinationis ist. Er faßt den englischen Seligkeitsstand, welcher die Acte der Anschauung und Liebe Gottes in sich faßt, als einen ausschließlich durch Gott gewirkten auf,[3] welcher, so lange er von Gott continuirt wird, die Möglichkeit einer Sünde absolut ausschließt, ohne daß damit dem geschöpflichen Willen ein Zwang angethan würde, weil das Diligere Deum ein Actus voluntarius ist, obschon der Engel denselben nicht selbst in sich hervorbringt. Ebenso ist umgekehrt der Stand der Verhärtung der abtrünnigen Engel, welcher als ein perpetuirlicher Actus nolendi et odiendi Deum zu fassen ist, als ausschließlich durch Gott gewirkt anzusehen,

---

[1] Angelus fuit creatus in gratia aut non. Si in gratia, impossibile est, quod in instanti suæ creationis, in quo habuit gratiam commisit, culpam. Si autem non fuit creatus in gratia, aut habuit in sua creatione solam cognitionem naturalem, aut præter eam habuit aliquam superadditam. Si habuit solam cognitionem naturalem, peccare non potuit, quia secundum eam non possumus in angelo ponere inconsiderationem aliquam, cum angelus noverit plene omnes circumstantias cujuscunque agibilis vel appetibilis ab eo intuendo naturam rei. Si autem in sua creatione habuit aliquam supernaturalem cognitionem, idem sequitur, quia peccatum angeli non potuit esse nisi per inconsiderationem. Impossibile est autem et contradictionem implicans quod in instanti, in quo data est angelo supernaturalis cognitio, in eodem fuerit in eo inconsideratio. 2 dist. 5, qu. 2.

[2] In hoc differunt error, ignorantia et inconsideratio: Error est falsum approbare pro veris secundum Augustinum, unde superincludit falsam existimationem. Ignorantia est nescientia eorum, quæ quis potest et tenetur scire. Inconsideratio est solum defectus actualis cognitionis eorum, quæ quis scit in habitu. In angelis vero, quamvis non ponatur proprie error et ignorantia, ponitur tamen in eis inconsideratio, quia non est necessarium, quod omnia, quæ nata sunt circumstantionare et rectificare voluntatem angeli in his, quæ occurrunt agenda vel eligenda, subsint semper suæ actuali inconsiderationi, præcipue quantum ad ea, quæ sunt supra naturam angeli, ut sunt ista, per quæ tenditur in beatitudinem. 2 dist. 5, qu. 1.

[3] Sentt. II, qu. 19.

so daß dem geschöpflichen Willen unmöglich ist, das jenem Actus nolendi et odiendi Entgegengesetzte zu wollen. Hiedurch ist nicht ausgeschlossen, daß der gegen Gott verhärtete Engel auch, wie Duns Scotus bemerkt, Gutes wollen könne; er kann jedoch keinen heilsverdienstlichen Act setzen, weil dieser durch die dem gefallenen Engel schlechthin unmögliche Liebe zu Gott bedingt ist. Daraus folgt, daß der Stand der Verdammniß eben so wenig die Willensfreiheit aufhebt,[1] als sie durch den Stand der Beseligung aufgehoben wird; sowol die beseligten, als auch die verdammten Engel sind nur in so weit gebunden, als sie von den durch die Beatification und den durch die Obstination involvirten Acten nicht ablassen oder deren Gegentheil nicht wirken können; was aber mit diesen Acten nicht in causalem Zusammenhange steht, ist ihrem selbstigen Wollen anheimgegeben.[2] Duns Scotus dehnt die Freiheit des verdammten Engels zu weit aus, wenn er behauptet, derselbe könnte sich eines jeden Actes enthalten; denn daraus würde folgen, daß er sich von jeder Willenspein (poena) freimachen könnte, was unmöglich ist.[3]

---

[1] Deus potest omne absolutum causare sine omni alio, quod est idem cum illo absoluto; sed actus odiendi Deum quantum ad esse absolutum in eo non est idem cum difformitate et malitia in actu. Ibid.

[2] Quia Deus totaliter causat actum beatificum in voluntate boni angeli, ideo angelus bonus non habet libertatem respectu actus beatifici, nec respectu ejus oppositi, puta odiendi. Similiter est de angelo malo. Sed respectu aliorum, quæ nec sequuntur necessario ex primis actibus nec repugnant, sed sunt indifferentes, habent libertatem et indifferentiam. Hujusmodi autem est tentare hominem in malo angelo, et custudire in bono, quia isti actus nec necessario sequuntur ex actibus primis bonis causatis a solo Deo, nec repugnant eis, sed sunt indifferentes. Ibid.

[3] Licet voluntas damnati non possit se facere sine omni actu, tamen potest se suspendere ab omni actu, qui est potentia sua et alium elicere. Si actus nolendi poenam esset in ejus potestate, posset suspendere se ab illo actu et facere se sub actu diligendi se sine omni alio, et per consequens posset se facere sine omni poena, quod est falsum. Ibid.

Siebentes Capitel.

Die Gotteslehre der nachscotistischen Scholastik.

Nach Aureolus ist die Existenz eines höchsten göttlichen Wesens eine natürliche denknothwendige Wahrheit, die sich unmittelbar durch sich selbst im menschlichen Inneren bezeugt.[1] Daraus erklärt sich der allgemeine Religionsglaube der Menschheit; es gibt kein Volk, welches ohne Religion wäre. Die natürliche Unruhe und Angst, welche Übelthäter quält, hat, wie Aristoteles[2] bemerkt, ihren Grund in der angebornen Scheu und Furcht vor einer das Unrecht rächenden geheimnißvollen Macht, welcher nicht zu entrinnen sei. Die als unmittelbare Gewißheit sich ankündigende Denknothwendigkeit der Existenz eines göttlichen Wesens beruht auf einem imperceptiblen Syllogismus, zufolge dessen aus der in der Wirklichkeit sich augenfällig darstellenden Stufenleiter der Wesen auf ein letztes und oberstes Wesen geschlossen wird. Dieß sei auch Anselm's[3] Meinung rücksichtlich der denknothwendigen Existenz des absolut Höchsten. Unmittelbar aus dem Begriffe Gottes selbst schon die Existenz Gottes folgern wollen, geht nach Aureolus deßhalb nicht an, weil wir Erdenmenschen uns keinen Begriff von Gott zu bilden vermögen, welcher das Wesen Gottes anders als confuse in sich schlöße.[4] Dieß gilt auch von dem Anselm'schen Begriffe desjenigen, quo majus cogitari nequit, von welchem es keineswegs

---

[1] 1 dist. 2, pars 2, art. 6.

[2] Rhetor. II, 5.

[3] Monolog., c. 4.

[4] Viator non aliter concipit Deum, nisi sub ratione cujusdam entis, in quo conceptu attingitur ratio Deitatis confuse, vel entis infiniti vel actus puri vel causæ primæ et sic de aliis; sed clarum est, quod esse et conceptus entitatis applicatus ad hujusmodi conceptus non dat evidentiam de necessaria complexione aut inhærentia sui ad illos, nec etiam e converso. Ergo propositio: Deus est, non tenet ex terminis. 1 dist. 2, pars 2, art. 6.

im Voraus klar und gewiß ist, daß es das Esse als Esse existentiae in sich schließe.[1]

Beruht bereits die gemeinmenschliche Überzeugung von der Existenz Gottes auf einem, wenn schon imperceptiblen Schlusse von der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit auf ein an sich Unbekanntes und Verborgenes, so werden um so mehr die Wesensbestimmungen des göttlichen Seins auf Schlüssen beruhen, die von der Betrachtung des creatürlichen Seins ausgehen, und diese Schlüsse werden keine imperceptible Syllogismen, sondern förmliche Schlüsse sein. Sie fallen zusammen mit der demonstrativen Nachweisung der Einheit und Einzigkeit Gottes als Substantia nobilissima, Forma exemplaris, Finis ultimus und Primum efficiens.[2] Das für Aureolus Nächstliegende ist die Erweisung der Einheit Gottes als der Substantia nobilissima; sie schließt sich unmittelbar an das Ergebniß des vorerwähnten imperceptibilen Syllogismus an, mittelst dessen sich die Überzeugung von der Existenz eines absolut Höchsten dem Menschen zum Bewußtsein bringt. Die Substantia nobilissima muß Eine sein secundum speciem und secundum numerum: Una secundum speciem, weil es nicht möglich ist, daß zwei Species ein gleicher Vollkommenheitsgrad und Höhenrang zukomme;[3] Una secundum numerum, weil nach Aristoteles 12 Metaph. text. 49[4] eine Form, welche in letztem

[1] Non enim hæc propositio vera est: Asinus habens alas potest volare; et tamen prædicatum includitur in subjecto. Consimiliter, quamvis esse includatur in eo, quo majus excogitari non potest, non propter hoc hæc propositio est evidens in sua veritate: Quo majus excogitari non potest, est in rerum natura. Ibid.

[2] 1 dist. 3, capitul. 1.

[3] Illa propositio tenet ex terminis, quod quicquid ex ea necessario sequitur, debet haberi pro demonstrato. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in ratione specifica non est aliud gradus dignitatis quam ipsa res specifica . . . Ex quo statim infertur, quod concipiens gradum intrinsecum entitatis alicujus naturæ specificæ non concipit circa illam naturam aliquid additum, etiam secundum rationem, sed ipsammet rationem specificam; nam non est aliud esse rationem specificam, quam esse talem gradum entitatis vel talem . . . . impossibile est autem duos gradus concipere, quin unus concipiatur superior altero, alias non essent gradus. Ibid.

[4] Die betreffende aristotelische Stelle (Metaph. XI, p. 1074a, lin. 33 ff.) lautet: ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανος μόνος.

und höchstem Grade abgezogen ist, nicht plurificirt werden kann.[1] Ein höchster Grad der Abgezogenheit von aller Materie entspricht dem Begriffe Gottes als der Forma prima.[2] Als Forma prima ist Gott eine alle Entität in eminenter Weise in sich fassende Wesenheit und als solche die Forma exemplaris aller Wesenheiten, die selbstverständlich nur Eine sein kann.[3] Auch als Urziel aller Dinge kann die göttliche Wesenheit nur Eine sein; wäre Gott nicht Einer, so könnte er nicht das über alle Dinge hinausragende absolute Ziel derselben sein.[4] Heinrich von Gent glaubt daraus, daß Gott ultimus finis ist, die göttliche Wesenheit als Efficiens primum erweisen zu können. Nach dem Dafürhalten des Aureolus läßt sich der von Heinrich versuchte Beweis auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht erbringen,[5] wie auch einem Aristoteles und Averroes der Gedanke ferne

---

[1] Materia accipitur a Philosopho pro quocunque addito ad specificam rationem; specifica namque ratio et natura appellatur forma juxta illud Philosophi et Commentatoris 1 Coel. et Mund., qui dicunt, quod coelum simpliciter est aliud, quam cum dixerimus hoc coelum; coelum enim simpliciter est forma, hoc autem coelum est forma cum materia. 1 dist. 3, capit. 1, art. 1.

[2] Prima forma, quæ Deus est, totaliter est abstracta ab omni additione materiali, ut nihil addatur in existentia ad naturam Deitatis, et per consequens non additur sibi significatio, ut sit hæc Deitas, nec particularitas vaga, ut sit quædam Deitas, nec aliquod accidens aut ratio extranea; sed est Deitas simpliciter, mere et pure subsistens .... Commentator dicit 3 Anim., comm. 18, quod sola forma prima est liberata simpliciter, quia aliæ formæ diversificantur quoquo modo in quiditate et essentia; sed in prima forma essentia est quiditas ejus, ergo prima forma est natura simpliciter subsistens et ab omni additione immunis. Ibid.

[3] Quia, si dentur plura, unum continebit aliud eminenter et e converso, quod est impossibile, aut nullum continebit eminenter omnia, quia non continebunt se mutuo, ex quo patet, quod statim repugnat ex terminis, quod continens omnia eminenter sit nisi unum. L. c., art. 3.

[4] Si tota universitas rerum non haberet alium finem separatum, sed tantum ordinem universi, sequeretur multos esse fines et non unum finem. Ordo enim non intenditur ultimate, cum sit quoddam accidens, sed propter ordinata, imo nec bonum universi appetitur nisi pro quanto est perfectio appetentis; pars enim magis perficitur in toto quam in se ipsa, et per consequens ipsæmet partes finis sunt istius inclinationis. Non ergo erit unus finis ultimus, et sic erit ultimate inconnexa substantia universi inquantum ad fines terminantes. L. c., art. 2.

[5] Quandocunque enim aliquid inest naturæ rei ex se formaliter, imo non est ipsa natura posita identitate naturæ, omni alio circumscripto neces-

gelegen sei, von Gott als Urziel der Dinge auf Gott als Schöpfer der Dinge zu schließen. Die Wesensbestimmung Gottes als absoluten Wirkungsprincipes läßt sich, soweit sie überhaupt philosophisch erweisbar ist, nur aus dem Begriffe der Substantia nobilissima und Forma exemplaris ableiten.[1]

Bacouthorp vertritt die Unmittelbarkeit des menschlichen Gottesbewußtseins in einer von Aureolus abweichenden Weise; er läßt eine dem Menschen freilich nicht perceptible Erkenntniß Gottes in jeder gedankenhaften Apperception eines sinnlichen Objectes enthalten sein; jeder solche Apperceptionsact schließt zufolge der Analogie der geschöpflichen Realitäten mit dem urbildlichen göttlichen Sein eine Apperception des göttlichen Seins in sich.[2] Demzufolge ist Gott ex parte objecti ein Objectum primo cognitum, sei es, daß dieses Objectum als Causa intrinseca oder als Causa extrinseca der geschöpflichen Objecte genommen werde. Gott ist den Dingen als Causa intrinseca durch seine Macht, Gegenwart und Essenz immanent, welche dreifache Immanenz der Beziehung des geschöpflichen Seins zu Gott als Causa efficiens, finalis und formalis entspricht, indem alles creatürliche Wirken unter göttlicher Influenz und Mitwirkung zustande kommt, und alles creatürliche Sein auf Gott als Urziel seines Strebens gerichtet ist, wie es auch durch Gott im Sein erhalten und continirt wird. Die Apperception dieser dreifachen Immanenz Gottes ist implicite

---

sario illud maneret; sed inclinatio omnium naturarum in finem non imprimitur naturis ab agente, imo oritur ex ipsis vel est idem cum eis; ergo naturæ omnium entium adhuc inclinarentur in summum bonum, esto quod non essent productæ, quinimo productio earum non inclinat eas in finem; non enim inclinarentur quatenus productæ sunt sed quatenus tales productæ sunt, propter quod circumscripta omnium productione, cum manerent quiditates earum, adhuc dependerent ad finem. L. c., art. 4.

[1] Constat quod substantialiter carens potentia, ut nihil omnino possit facere, quod careat perfectione simpliciter; posse enim in unoquoque videtur melius quam non posse. Unde communis animi conceptio est, quod omnipotentia sit summa dignitas, ita ut omnes sectæ Deos suos clament omnipotentes .... ergo ut videtur omnipotentia et productiva virtus substantiæ nobilissimæ debet attribui. Ibid.

[2] Omne prædicatum, quod est commune Deo et creaturis, non est univocum; ergo est utrumque in actu, scil. Deus et creatura; ergo habens conceptum de creatura simul et actualiter habet actualem et proprium conceptum de Deo quantum ex parte objecti, licet non perceptibiliter. 1 dist. 3, qu. 1, art. 3, § 1.

in jeder gedankenhaften menschlichen Apperception der Weltdinge enthalten. Dieselbe schließt auch die Apperception Gottes als Causa extrinseca in sich, und zwar so, daß die Erkenntniß Gottes als Causa finalis das Erste und Nächstliegende ist; in dieser ist aber auch schon die Erkenntniß Gottes als Causa efficiens als der anderen der beiden Causæ extrinsecæ enthalten. Sonach ist ex parte objecti die Notio incomplexa: Gott, ein Ersterkanntes primitate perfectionis, soweit es sich um das Primum im Bereiche des Seienden als solchen handelt.[1] Die complexe Notion: Deus est, ist gleichfalls primitate perfectionis ein Ersterkanntes ex parte objecti, soweit es sich um die Primitas secundum naturam determinatam handelt;[2] für Gott ist jene complexe Notion zugleich ein Primum complexum primitate generationis,[3] während für unseren Intellect sich die Evidenz jener Notion im Anhalte an die Objecte unserer Erfahrung mittelst des logischen Denkens zu vermitteln hat. So hat also die objective Realität der denknothwendigen Gottesidee sich im ratiocinativen Erfahrungsdenken zu vermitteln. Die Abweichung Baconthorp's von Aureolus besteht darin, daß bei Aureolus die denknothwendige Gottesidee selbst schon ein unmittelbares Wissen um die Existenz eines göttlichen Wesens bedeutet, während bei Baconthorp die objective Realität jener denknothwendigen Idee sich erst nachträglich auf aposteriorischem Wege erhärtet.

Damit hängt die unterschiedliche Auffassung des göttlichen Unendlichkeitsattributes bei Aureolus und Baconthorp zusammen. Obschon Beide darin einverstanden sind, daß die Unendlichkeit nicht

---

[1] Si loquamur de rebus materialibus præcise in cognitione simplici, sic ex parte objecti singulare materiale est primum perfectione, quia perfectiorem causat conceptum (scil. rationem complexam diffinitivam) 1 dist. 3, qu. 1, art. 4.

[2] Illa est notissima ex parte rei et primo nata generare conceptum suum in intellectu, quæ fundantur in terminis simpliciter et secundum naturam notissimis; sed hæc sola: Deus est, est hujusmodi, ergo etc. 1 dist. 3, qu. 1, art. 5, § 1.

[3] Illi termini sunt simpliciter et secundum naturam notissimi, qui sunt notissimi perfectissimo intellectui. Sed isti termini „Deus" et „esse" sunt notissimi ipsi Deo, quia secundum omnes philosophos Deus intelligit se primo tanquam primarium objectum suæ cognitionis, et secundum omnes Deus est suum esse; ergo isti termini Deus et esse sunt potissimi secundum naturam. Ibid.

eine positive Wesensbestimmung besage, welche zum Gedanken des göttlichen Seins hinzutrete, sondern eine mit dem Begriffe des göttlichen Wesens gegebene Bestimmung negativer Natur sei, so fällt doch bei Aureolus der Gedanke der göttlichen Unendlichkeit mit jenem Gottes selbst derart zusammen, daß er unmittelbar diesen, nur unter Hinzugabe gewisser connotativer Bestimmungen, ausdrückt;[1] und da der Gottesgedanke seiner Natur nach der Gedanke eines real existenten Wesens ist,[2] so involvirt auch der Gedanke der göttlichen Unendlichkeit unmittelbar durch sich selbst die reale Existenz Gottes. Bacouthorp schränkt den Werth desselben weit mehr ein; die Gottesidee habe einen viel vollkommeneren Ausdruck im Gedanken Gottes als Substanz,[3] Intelligentia prima,[4] Deus ut Deus,[5] Causa prima,[6] als im Gedanken des Unendlichen, welcher keineswegs das Wesen Gottes als

[1] Infinitas et immensitas non addunt ad Deitatem formalitatem aliquam aut rationem positivam, sed sunt ipsamet Deitas cum certis negationibus connotatis. Est enim Deitas quædam infinitas, inquantum est quædam entitas carens omni limitatione specifica vel individuali aut rationis cujuscunque; natura namque quæ nec arctatur ad aliquam rationem nec ad aliquod individuum, sed est tota subsistens, intelligitur infinita. 1 dist. 43, art. 1.

[2] Totalis entitas exemplaris potest subsistere pro eo quod in ipsam concurrunt omnia tanquam in similitudine principali et eminenti, cujusmodi sunt derivationes, omnia entia et quædam participationes; unde cum non sit ipsa realiter et formaliter, sed tantum eminenter, necesse est ut subsistat. Ibid.

[3] Conceptus alicujus sub ratione substantiæ videtur perfectior conceptu ejusdem sub ratione accidentis .... Sed conceptus Dei sub ratione infiniti, secundum quod conceptus infiniti, contra conceptum substantiæ est conceptus de Deo secundum esse accidentale. 1 dist. 3, qu. 2, art. 2.

[4] Ille conceptus, qui convenit Deo secundum quod collocatur in perfectissimo genere viventium, est perfectior quolibet alio conceptu, et præcise si conveniat illi cum quodam excessu super omnia, quæ sunt illius generis. Sed hujusmodi est conceptus Dei ut intelligentiæ primæ, quia ut intelligentia collocatur in genere viventium per intelligere, quod est perfectissimum vivere, et ut primæ hoc convenit illi per excessum super omnes intelligentias. Ibid.

[5] Conceptus de Deo (ut Deus) est perfectior et nobilior conceptu infiniti, quia Deus sub illa ratione est nobilius conceptibile naturaliter, secundum quam est objectum theologiæ nostræ naturalis; sed hoc est sub absolutissima ratione deitatis, non sub ratione infiniti, quia plus quæritur in Metaphysica sub ratione deitatis quam infiniti, ut patet 12 Metaph. Ibid.

[6] Unumquodque perfectius cognoscitur sub ratione causæ quam non, si ratio causandi sibi potest convenire .... Deus, quando accipitur sub ratione causæ, quia concipienti infinitum dubium esse potest, si est causa aut non. Ibid.

solches ausdrückt, jedenfalls dasselbe nur höchst unvollkommen bezeichnet. Auch stehe das Unendlichsein Gottes in Bezug auf die Evidenz verschiedenen anderen Aussagen über das göttliche Wesen weit nach.[1]

Mit dieser letzteren Behauptung setzt sich Baconthorp in entschiedenen Widerspruch zu Thomas Aquinas, welchem die göttliche Unendlichkeit als metaphysisch evidente Wahrheit gilt,[2] und unmittelbar aus der Beschaffenheit des göttlichen Esse als des Maxime formale esse omnium sich ergibt; denn als solches sei es schlechthin unbegränzt. Bereits Duns Scotus hatte diese Auffassung des göttlichen Seins abgeworfen, da er die Übertragung des Formbegriffes auf das göttliche Esse nicht zugeben wollte. Aureolus bemängelt an Thomas, das derselbe in der Begründung der Denknothwendigkeit der Unendlichkeit des göttlichen Wesens die Begränzung der geschöpflichen Form durch die Materie verursacht werden lasse, und daß er ferner Gott als das Ipsum esse subsistens bezeichne,[3] als ob das Esse in den Creaturen eine zur Essenz derselben hinzukommende Realität wäre; denn daraus würde folgen, daß Gott nichts anderes als die Bejahung aller Dinge, oder vielmehr, daß er Res omnis affirmata sei. Die andere noch mögliche Deutung, daß Gott die analogische Urbildung aller geschöpflichen Qualitäten sei, ist ausgeschlossen durch die thomistische Behauptung, daß das Esse in allen Dingen außer Gott durch die Essenzen derselben contrahirt und limitirt werde; denn damit erscheine das Esse als eine von der Essenz verschiedene Res, was eben jene auf falscher Abstraction beruhende Grundannahme ist, aus welcher Thomas die Illimitation der göttlichen Essenz folgert. Gott ist nicht etwa darum unendlich, weil sein Esse nicht von etwas davon Unterschiedenem recipirt wäre; sondern einfach deßhalb, weil er alle subsistenten Wesenheiten als deren höheres eminentes Analogon urbildet mit Ausschluß aller Limitationen, Distinctionen und Terminationen der besonderen Entitäten, deren Gesammtheit ihr höheres Analogon in seiner Wesenheit hat. Aureolus glaubt es zu einer schärferen Scheidung zwischen Gott

---

[1] Multa alia, scil. quod est causa omnium et finis omnium et hujusmodi sunt evidentiora, quam quod est infinitum in perfectione vel vigore. Ibid.

[2] 1 qu. 7, art. 1.

[3] Vgl. Thomas l. c.: Illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

und der Creatur zu bringen, wenn er die von Thomas im creatürlichen Sein angenommene reale Distinction zwischen Esse und Essenz nicht zuläßt; Gott ist nicht die absolute Allheit der Dinge, sondern die supereminente Ähnlichkeit aller Dinge, von welchen jedoch, weil er die Ähnlichkeit aller trotz ihrer mannigfachsten Unterschiedenheiten und Verschiedenheiten ist, keines ihm wahrhaft ähnlich sein kann. Nach Baconthorp kann, da der das göttliche und creatürliche Sein umfassende Seinsbegriff ein Conceptus neutor ist, das creatürliche Sein als solches dem göttlichen weder ähnlich noch unähnlich sein; daraus erklärt sich, weßhalb Baconthorp den Begriff der göttlichen Unendlichkeit, soweit er aus der Vergleichung des göttlichen Seins mit jenem der endlichen Creaturen resultiren soll, für einen minder evidenten Begriff ansieht.

Die Unendlichkeit ist nur eine der vielen Perfectionen, welche das die Vollkommenheit des göttlichen Seins nach allen Seiten erwägende menschliche Denken der göttlichen Wesenheit attribuirt. Aureolus unterscheidet dreierlei Arten göttlicher Attribute: solche, deren Subjectstermini real unterschiedene Beziehungen des göttlichen Wesens nach Außen connotiren;[1] andere, deren Aussagen sachlich Verschiedenes connotiren, ohne daß dieses sachlich Verschiedene etwas Reales wäre;[2] endlich solche Attribute, deren Termini bloß Gebilde unseres Intellectes sind, weil dasjenige, was sie connotativ andeuten, bloß in unserem Denken, als etwas von der göttlichen Wesenheit als solcher begrifflich zu Unterscheidendes festgehalten wird.[3] Das Gemeinsame dieser drei Arten von Attributionen ist ihre connotative Bedeutung, kraft welcher sie eben unter einander und vom göttlichen Wesen zu unterscheiden sind, während die durch sie bezeichneten Perfectionen in Bezug auf das, was sie formaliter sind, sachlich und begrifflich mit der göttlichen Wesenheit

---

[1] Sicut connotata per potentiam et justitiam et clementiam; subvenire enim est aliud realiter a reddere quod suum est, et a perducere res in esse. 1 dist 8, art. 6.

[2] Patet quod simplicitas connotat negationem partium et unitas indivisionem, quæ quidem ex natura rei insunt, nec tamen res sunt, quemadmodum tenebra inest aeri circumscripto omni actui intellectus, nec tamen aliquid positivum est. Ibid.

[3] Patet quod necessitas essendi connotat conceptum essentiæ et esse inseparabiliter et immutabiliter ad invicem copulari; propter hoc enim intellectus attribuit Deo rationem necessitatis et immutabilitatis. Ibid.

identisch sind.[1] Denn sie besagen formaliter sämmtlich nur, was Gott ist, gehören also formaliter der Substanzkategorie an, und nicht irgend einer der Accidenzkategorien.[2] Dasjenige, was sie nebstdem connotiren, machen sie nur in obliquo bemerklich, und nur in Beziehung auf das in obliquo bemerklich Gemachte treten sie als unterschiedliche Attributionen auseinander.[3]

Aureolus entwickelt diese seine Anschauung von den göttlichen Attributen unter Zurückweisung auf Anselm im Gegensatze zu den Ansichten einer Reihe von Theologen, aus welchen wir hier speciell Thomas und Duns Scotus ausheben wollen. Thomas[4] leitet die Unterschiedlichkeit der göttlichen Eigenschaften einerseits aus der Mehrfältigkeit der göttlichen Vollkommenheit, andererseits aus der Unzulänglichkeit des menschlichen Intellectes ab, der die Totalität der göttlichen Vollkommenheit nicht mit Einem Gedanken umspannen kann, und sich deßhalb dieselbe durch eine Reihe particulärer Begriffe verdeutlichen muß. Dieß ist nach Aureolus unrichtig.[5] Wäre die Unzulänglichkeit des Intellectes die Ursache der Unterscheidung einer Mehrheit von Attributionen, so müßten die am tiefsten stehenden

[1] Omnes divinæ perfectiones quantum ad illud quod sunt formaliter, coincidunt in rem et formalitatem ac rationem Deitatis. Quandocunque enim sunt aliqua multa, quæ nullam rationem determinatam dicunt, quando determinantur per aliquam rationem, coincidunt in illam, et si omnia possint determinari per illam, coincident in illam; sed sapientia, justitia et ceteræ perfectiones nullam rationem determinatam important formaliter et in recto; ergo cum omnes possint determinari per rationem Deitatis, omnia coincident in rationem illam. Ibid.

[2] Dicit Anselmus (Monolog. capp. 16. 17), quod omnes itsæ perfectiones non prædicant, qualis aut quanta sit Dei essentia, sed quid sit; est enim summa justitia, summa pulchritudo, summa potestas, summa æternitas. Et concludit, quod hæc omnia uno modo et una consideratione dicuntur de Deitate, nec est sapientia et justitia secundum alium modum aut aliam considerationem. Ibid.

[3] De divinis perfectionibus, de quibus probatum est, quod sunt eadem formaliter et in recto, verificantur contradictoria; verum est enim, quod Deus mala non vult, quæ tamen intelligit, quod peccatoribus miseretur et juste condemnat quibus non miseretur, et verum est quod per æternitatem attingit omne tempus et per immensitatem omnem locum. Ista autem prædicata connotativa sunt hujusmodi. Ergo perfectiones differunt ex iis, quæ exprimunt in obliquo. Ibid.

[4] Vgl. Thom. 1 dist. 5, qu. 1, art. 1.

[5] 1 dist. 8, art. 3.

Intellecte die größte Zahl der göttlichen Vollkommenheiten eruiren, also der ungebildete Mann mehr göttliche Perfectionen unterscheiden, als der gebildete Theolog, dieser mehrere als der niederste Engel u. s. w. Wo wegen Schwäche des Intellectes eine Mehrheit der Concepte entsteht, sind diese sämmtlich ejusdem rationis.[1] Die absolute Einheit des göttlichen Wesens involvirt durch sich selbst auch eine absolute Einheit und Untheilbarkeit der göttlichen Vollkommenheit, daher von einer Theilung oder Limitirung derselben im intellectiven Denken keine Rede sein kann. In der That wird die tota res Deitatis von uns in Einem Concepte umfaßt, und umgekehrt jede besondere Eigenschaft Gottes als eine unendliche gedacht.[2] Nach scotistischer Lehre sind die göttlichen Attribute sowol unter sich, als auch vom göttlichen Wesen formaliter unterschieden. Aureolus findet dieß unzulässig; die Eigenschaftsbezeichnungen Gottes bezeichnen das göttliche Wesen nicht in determinirender Weise, sondern in seiner Ganzheit; auch würde eine reale Vielheit der Perfectionen mit der Einfachheit des göttlichen Wesens sich nicht vereinbaren lassen, wie denn in der That die von Scotus zur Rettung der göttlichen Einfachheit beigebrachten Argumente nicht zureichen. Eine Distinction secundum quid ist nicht denkbar, ohne daß die Distincta Entia secundum quid seien. Eine sogenannte bloße Nichtidentität, zu welcher Scotus jene Unterschiedenheit abschwächen möchte, ist denn doch nur der negative Ausdruck einer positiven Unterschiedenheit, welche die vollkommene Einheit ausschließt. Duns Scotus meint, die Distinctio formalis beziehe sich bloß auf das Compositum, welches durch die formaliter unterschiedenen Eigenschaften constituirt werde, nicht auf die Componenten selbst; es ist jedoch nicht abzusehen, wie es eine Distinctio formalis ohne Formalitates distinctæ sollte geben können. In den göttlichen Attributen, meint Scotus, existire ex natura rei dieselbe Sache aliter atque aliter; dieß ist jedoch nicht möglich, da die bezüglichen Eigenschaftsbegriffe an sich Conceptus indeterminati sind, welche nur connotativ

[1] Patet de videntibus albedinem clarius et minus clare; visiones eorum sunt ejusdem rationis. Unde conceptiones beatorum, quas secundum gradum majorem vel minorem habent de Deo, ejusdem rationis sunt; sed conceptus attributales sunt alterius rationis objectivæ. Ibid.

[2] Ergo si illimitatio divina et limitatio intellectus sunt causa, quod de divina perfectione formentur multæ conceptiones attributales, pari ratione multæ conceptiones formabuntur de divina sapientia et aliis attributis. Ibid.

eine Determination in ſich ſchließen, alſo nicht ex natura rei unter einander verſchieden ſein können.[1] Eben ſo unglücklich iſt das letzte von Scotus beigebrachte Argument, daß die Quidität von der Realität und vom Gegenſatze zwiſchen Esse und Non esse abſtrahire, und demzufolge mehrere Formalitates in eadem re möglich wären.[2]

Baconthorp[3] iſt zwar mit Aureolus gegen Duns Scotus darin einverſtanden, daß eine formelle Diſtinction der göttlichen Attribute nicht in dem von Scotus gemeinten Sinne ex natura rei ſtatthaben könne, woraus jedoch nicht folge, daß eine formelle Diſtinction ex natura rei gar nicht ſtatthabe. Die göttlichen Attribute ſind wirklich per rationes formales von einander unterſchieden, nur ſind dieſe Rationes keine Rationes absolutæ, ſondern Rationes respectivæ; d. h. das eine und ſelbe göttliche Weſen repräſentirt ſich unſerem Intellecte unter verſchiedenen Arten der Intelligibilität, und dieſe verſchiedenen Repräſentationsarten ſind in der Beſchaffenheit des an ſich Einen göttlichen Weſens gegründet.[4] Baconthorp weicht ſonach von Scotus darin ab, daß er die abſoluten Perfectionen Gottes nur inſofern von der göttlichen Eſſenz abſcheidet, als ſie in Esse objectivo et repræsentativo als etwas von der göttlichen Eſſenz Unterſchiedenes ſich darſtellen, ſo daß die Rationes repræsentativæ nicht etwa formell geſonderte Rationes perfectionales in Gott, ſondern unmittelbar die göttliche Eſſenz ſelbſt zur Unterlage haben. Im

[1] Si eadem res sit aliter et aliter se habens et idem est fundamentum et terminus, sequitur quod idem sit aliud a se ipso, quod impossibile est poni. 1 dist. 8, art. 5.

[2] Nulla res differt a sua formalitate nec e converso, quia nihil aliud est formalitas, quam ratio quiditativa, et illud quod intellectus concipit de re; intellectus autem non concipit de re nisi suam formalitatem, et per consequens rei realitas et sua quiditativa ratio sunt idem. Ibid.

[3] 1 dist. 2, qu. 2, art. 3.

[4] Quælibet ratio attribui habet propriam intelligibilitatem, per quam convenit sibi distincte repræsentari intellectui et intelligi, ut exemplo patet; non solum sapientia et veritas, quæ specialiter videntur respicere intellectum, retinent suos distinctos respectus, secundum quos natæ sunt repræsentari ipsi intellectui, sed etiam quæ respiciunt voluntatem, ut bonitas et felicitas retinent proprios respectus in ordine ad voluntatem, et econtra intellectus et voluntas retinent suum respectum in ordine ad illa objecta, et sic de aliis attributis, ut æternitas, virtus, magnitudo et sic de aliis retinent suas proprias intelligibilitates sive repræsentabilitates, secundum quas nata sunt distincte cognosci ab intellectu. L. c.

Gegensatz zu Aureolus aber behauptet er, daß diese Perfectionen nicht etwa erst durch dasjenige, was sie connotiren, sondern schon an sich Rationes determinatæ der göttlichen Essenz seien,[1] und erklärt diese Auffassungsweise als jene des heiligen Thomas,[2] welche durch die Auctorität Augustin's und Anselm's gestützt sei. Auf Anselm beruft sich Baconthorp speciell auch gegen Aureolus, sofern es sich darum handelt zu zeigen, daß die Perfectionen ex natura rei formaliter in Gott vorhanden seien.[3]

Auch Durand scheint in der Lehre von den göttlichen Attributen an Thomas anknüpfen zu wollen, bildet sie jedoch von Thomas abweichend im Geiste eines antispeculativen Empirismus weiter, indem er eine rationale Unterscheidung mannigfaltiger Eigenschaften in Gott nur auf Grund ihrer Beziehungen auf die realen Diversitäten des geschöpflichen Seins für möglich hält.[4] Während nach Thomas die

[1] Teneo pro conclusione contra Aureolum, quod si accipiantur attributa secundum quod important quosdam respectus ad invicem . . . sic dico quod universaliter attributa possunt distingui ex natura rei . . . Quodlibet enim attributum potest in Deo retinere propriam rationem repræsentativam, qua ita distincte repræsentant se intellectui divino, ac si in Deo realiter distinguerentur. 1 dist. 2, art. 4, § 1.

[2] Hæc opinio (et quoad distinctionem in esse repræsentativo ex natura rei et in ordine ad intellectum creatum) videtur esse S. Thomæ 1 dist. 2, qu. 1, art. 4 versus finem, ubi postquam locutus est quomodo intellectus noster multas conceptiones facit circa Deum et multa ei nomina imponit, et hoc in respectu ad suos effectus, eo quod intellectus noster est assuefactus ad creaturas, tamen (ut dicit) si Deus nullam creaturam fecisset vel facturus esset, ipse in se esset talis, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas nunc habet intellectus noster considerando ipsum. Ecce ex parte rei est in ordine ad intellectum nostrum, quod Deus vere possit concipi secundum diversos conceptus. 1 dist. 2, qu. 2, art. 4, § 2.

[3] Attributa sunt formaliter in Deo ex natura rei et sine omni operatione intellectus, licet forte non distinguantur in Deo nisi ex operatione intellectus; quod patet, quia illud quod ex formali ratione sua est cuilibet melius esse quam non esse, secundum formalem rationem convenit ex natura rei, quia tale inquantum hujusmodi dicit perfectionem simpliciter; sed hujusmodi sunt sapientia et bonitas, igitur etc. Major et minor patent per Anselmum (Monolog. c. 15). 1 dist. 2, qu. 1, art. 1.

[4] Illud quod est unitissime unum et nullo modo plura, neque actu formaliter nec potentia seu virtualiter, non potest esse fundamentum plurium rationum. Unde enim fingeret intellectus ibi pluralitatem, qui nullum apparens habet ex parte rei, ex quo pluralitatem concipere posset? Oportet enim causam continere effectum et fundamentum illud, cujus est fundamentum aliquo modo

göttlichen Perfectionen auch dann, wenn Gott niemals geschaffen hätte oder schaffen würde, secundum rationes suas von einander unterschieden sein müßten, könnten sie nach Durand für diesen Fall weder formell noch virtuell ein Mehrfaches sein; und auch nach dem Vorhandensein der Creaturen sind sie nur virtuell ein Mehrfaches mit Rücksicht auf die in Gott virtuell und causaliter enthaltenen Perfectionen der Creaturen. Unsere Unterscheidung einer Vielheit göttlicher Perfectionen ist nur eine Folge der Unvollkommenheit unseres Intellectes; und an der Vielheit der göttlichen Perfectionen festhalten, heißt unsere Unvollkommenheit in das göttliche Wesen selbst hineintragen. Diese unwürdige, dem Wesen Gottes nicht angemessene Auffassungsweise beseitiget sich uns nur durch die Einsicht, daß unsere Erkenntniß von Gott bloß eine beziehungsweise und generell ist, aus welcher dasjenige, was Gott an sich und im Besonderen ist, ausgeschlossen bleibt. Denn wir erkennen Gott bloß aus den Creaturen; diese Art des Erkennens vermittelt uns aber keine Gotteserkenntniß in speciali, da Gott und Creatur nicht unter Eine Species fallen, und das Wirkungsvermögen Gottes in den Creaturen sich nicht von ferne vollkommen enthüllt.[1] Wir wissen von Gott bloß, daß er als Welturſache Substanz sein müsse; denn er geht als Causa prima allem anderem Seienden ordine naturæ voraus, ein bloßes Accidens aber kann nicht allen Substanzen vorausgehen.[2] Das Wissen um Gott als Substanz ist eine rein generelle Erkenntniß, mittelst welcher über das, was Gott specifisch ist, eben so wenig Aufschluß gegeben ist, als mit dem generellen Begriffe eines Lebewesens über das specifische Wesen des Menschen Aufschluß gegeben ist.

In dem Wissen um Gott als Causa prima und Substanz ist selbstverständlich auch das Wissen um die Existenz Gottes enthalten, welches aber eben erst mit der durch Schlüsse vermittelten Erkenntniß

---

vel formaliter vel saltem virtualiter. Sed natura divina et ejus attributa absoute considerata absque omni habitudine ad creaturam entem vel possibilem sunt unitissime unum et nullo modo plura neque formaliter neque virtualiter. 1 dist. 2, qu. 3, n. 15.

[1] Ex effectu nunquam possumus devenire in perfectam cognitionem causæ quantum ad suum quodquidest in speciali, nisi dupliciter: uno modo ratione similitudinis, quando effectus est ejusdem speciei cum sua causa; alio modo ratione virtutis, quando scil. effectus demonstrant totam virtutem ausæ. 1 dist. 3, pars 1, qu. 2, n. 11.

[2] L. c., n. 9.

der denknothwendigen Realität einer Causa prima gegeben ist. Der Satz: Deus est, ist für uns keine Propositio per se nota;[1] denn mittelst der Erkenntniß der Bedeutung der Ausdrücke Deus und Esse leuchtet uns nicht sofort auch schon die denknothwendige Connexion der beiden Termini ein. Verbindet man mit dem Terminus Deus die Bedeutung Causa prima als nächstliegenden Sinn des Wortes, so muß erst nachgewiesen werden, daß die Causa prima ein denknothwendiger Begriff sei, da ja bezüglich der Reihenfolge der Ursachen auch ein Regressus in infinitum denkbar wäre, dessen reale Unmöglichkeit früher nachgewiesen sein muß, ehe die Realität einer Causa prima als außer Frage gestellt gelten kann. Ähnlich verhält es sich mit Anselm's Begriff von Gott als Demjenigen, quo majus cogitari non potest, wie denn auch Anselm selbst die Denknothwendigkeit der Existenz dieses quo majus cogitari non potest nicht schlechthin, sondern nur bedingungsweise behauptet;[2] ist ihm doch selbst der Begriff Gottes als dessen, quo majus cogitari nequit, für den Anfang nicht ein Notum per se, sondern ein Creditum, da sich ja, wenn schon fälschlich, immerhin ein Majus Deo denken ließe.

Der nominalisirende Charakter der Gotteslehre Durand's zeigt sich darin, daß er den von Aureolus und Baconthorp urgirten Gedanken eines höchsten urbildlichen Seins möglichst einschränkt und demselben zufolge seiner Behauptung von der Unerkennbarkeit dessen, was Gott an sich sei, jede speculative Bedeutung entzieht. Schon die Fassung, welche er seiner Beweisführung für das Dasein Gottes gibt, läßt dieß erkennen. Er bezeichnet als die drei Wege, zur Erkenntniß der Existenz Gottes zu gelangen, die Via eminentiæ, causalitatis und remotionis; keiner dieser drei Wege führt zu einer Erkenntniß dessen, was Gott an sich und abgesehen von seiner Beziehung zu den Creaturen sein könnte. Auf dem ersten Wege wird die Erkenntniß erlangt, daß Gott die erste und oberste der realen Existenzen sei,

[1] 1 dist. 3, pars 1, qu. 3.

[2] Subditur de Anselmo, qui dicit, quod nullus potest cogitare quod Deus non est, licet hæc verba dicat in corde. Dicendum quod Anselmus non dicit hoc absolute sed supposito, quod hæc sic ratio nominis hujus Deus: Deus est, quo majus cogitari non potest; et supposita illa deductione, quod llud cogitetur esse majus, quod non potest cogitari non esse q uam illud quod potest cogitari non esse. His enim duobus concessis et facta deductione sequitur quod Deus non potest cogitari non esse, non autem absolute. L. c., n. 14.

auf dem zweiten Wege, daß er die höchste, oberste in der Reihe der Ursachen sei; auf dem dritten Wege wird er als der seiner Natur nach nothwendig Seiende erkannt.[1] Dieser seiner Natur nach nothwendig seiende Erste ist als freier Welturheber nothwendig ein denkendes und wollendes Wesen; damit ist die Summe dessen erschöpft, was wir auf rein natürlichem Wege von Gott wissen können. Diese Wissenschaft ist aber ausschließlich aus dem geschöpft, als was sich Gott in den Creaturen zu erkennen gibt. Sie scheidet sich in eine das quid nominis und in eine das quid rei betreffende Erkenntniß. Das Quid rei betrifft eigentlich nur die Existenz Gottes, sofern Gott auf demonstrativem Wege als eine Res vera extra existens erkannt wird, während die aus der Betrachtung der Creaturen geschöpfte Erkenntniß des Wesens Gottes als Cognitio confusa eine das Quid nominis betreffende Erkenntniß ist.[2]

Occam lehrt,[3] daß die göttliche Essenz und Quidität oder etwas Gott innerlich Eignendes von uns nicht erkannt werden könne ohne Rücksicht auf etwas von Gott Unterschiedenes, welches das von uns an Gott zu Erkennende mit Gott gemein hat. Dadurch, daß wir von den geschaffenen Dingen verschiedene Concepte abstrahiren, welche ihnen mit Gott gemeinsam sind, gewinnen wir einen zusammengesetzten Concept,[4]

---

[1] Die Via remotionis erhält hier durch Durand's Bemühen, ihr Ergebniß ausschließlich auf das Daß der göttlichen Existenz mit Ausschluß des specifischen Was derselben zu beschränken, eine eigenthümliche Gestaltung: Omne quod est ab alio, quantum est de se, potest non esse per substractionem cujuslibet influentiæ; sed non omne quod est, potest non esse per subtractionem cujuslibet influentiæ; ergo non omne quod est, est ab alio, sed est aliquid, quod non est ab alio, nec potest non esse, sed est de se necesse esse. Et hoc dicimus Deum. 1 dist. 3, pars 1, qu. 1, n. 10.

[2] 1 dist. 3, pars 1, qu. 2, n. 9 et 10.

[3] 1 dist. 3, qu. 2.

[4] V. g. ab entibus potest abstrahi conceptus entis qui est communis Deo et omnibus aliis entibus; similiter potest abstrahi conceptus sapientiæ, qui est præcise communis sapientiæ creatæ et increatæ; similiter potest abstrahi conceptus bonitatis, qui est præcise communis bonitati divinæ et creatæ, et hoc secundum quod bonitas distinguitur a sapientia; et omnes isti conceptus simul non poterunt verificari nisi de solo Deo. Nulla sapientia creata est bonitas creata, nec e converso: et ita cum possit concludi quod aliquod ens est bonitas et sapientia, et sic de aliis, quæ vocantur attributa, sequitur, quod Deus isto modo cognoscitur in conceptu composito sibi proprio. L. c.

welcher, sofern jene einzelnen Concepte eben nur im Begriffe von Gott eine reale Coincidenz des in ihnen Gedachten zulassen, als ein Conceptus proprius der göttlichen Wesenheit zu bezeichnen ist. Außerdem gibt es auch einfache Conceptus proprii connotativer und negativer Art von Gott; dahin gehören die Erkenntnisse, daß Gott Ens simpliciter primum, Causa prima, Actus purus,[1] Ens immortale, ingenerabile, incausabile, incorruptibile ist. Die Ansicht des Duns Scotus, daß der einfachste und vollkommenste unserer Concepte jener des Ens infinitum wäre, wird von Occam verworfen;[2] denn ein negativer Concept kann niemals vollkommener sein als ein positiver, und überdieß ist auch die angebliche höchste Einfachheit jenes Conceptes zu beanstanden, da er aus einem negativen und positiven Begriffe zusammengesetzt ist. Auch ist es nicht richtig, wenn Scotus behauptet, das Infinitum bezeichne unmittelbar das göttliche Wesen selbst; es drückt nicht das göttliche Sein, sondern eine Passio desselben aus.[3] Im Übrigen gibt Occam zu, daß unter den nicht quiditativen Concepten jener des Infinitum am meisten die höchste Vollkommenheit des göttlichen Seins besage. Es sind mehrere quiditative Concepte von Gott möglich, weil jeder derselben unmittelbar für das göttliche Wesen selbst supponirt;[4] sie stellen aber zufolge der absoluten Einfachheit Gottes nicht eine Mehrheit convertibler Concepte

---

[1] Inwiefern diese Concepte als negative gelten können, erläutert Occam anläßlich des Conceptes Summum bonum: Dico quod summum dicit conceptum connotativum vel negativum et æquivalenter dicit utrumque, quia summum est aliquid quod est nobilius omni alio vel quod non habet nobilius eo. Ibid.

[2] 1 dist. 3, qu. 3.

[3] Omne quod demonstratur de aliquo, quod non prædicatur de eo primo modo dicendi per se, est passio illius; sed infinitum est hujusmodi respectu Dei, quia nihil negativum vel includens negationem prædicatur de positivo per se primo modo. Ergo infinitum est passio Dei, sicut esse immortale, incorruptibile et hujusmodi. Ex isto patet, quod infinitum non dicit gradum intrinsecum per se et primo, sed magis ex consequenti. Ibid.

[4] Omnis conceptus qui præcise exprimit illud idem quod exprimit alius conceptus quiditativus et non diverso modo grammaticali vel logicali, est conceptus quiditativus. Sed conceptus sapientiæ a parte Dei præcise exprimit illud, quod exprimit conceptus entis, et non habet diversum modum grammaticalem nec logicalem. Ergo uterque istorum est quiditativus vel neuter; et non neuter, patet; ergo uterque. Ibid.

dar.[1] Von einer und derſeben Sache kann es wol mehrere einfache Conceptus denominativi geben, nicht aber mehrere Conceptus quiditativi; die mehreren, der Einen göttlichen Weſenheit mit den geſchöpflichen Dingen gemeinſamen Attributionen ſind nach Seite dieſer ihrer Gemeinſamkeit keine Conceptus quiditativi, die das göttliche Weſen als ſolches bezeichnen, ſondern Perfectiones secundæ.

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß Gott nicht die Urbildung der geſchöpflichen Dinge ſein könne. Wenn Durand die Form des göttlichen Weſens als etwas uns völlig Unerkennbares bezeichnet hatte, ſo hat für Occam der Gedanke von Gott als urbildlichem Sein gar keine Bedeutung mehr; wir wiſſen aus ſeiner Pſychologie, daß das geſchöpfliche Correlat jener göttlichen Urbildung, die intellective Menſchenſeele von ihm nur aus theologiſchen Gründen admittirt wird. Hat der Gedanke einer urbildlichen göttlichen Realität für ihn keine Wahrheit, ſo muß ihm ſelbſtverſtändlich auch die Idee Gottes als Finalprincipes der geſchöpflichen Dinge fragwürdig erſcheinen; denn iſt Gott nicht die Urbildung der geſchaffenen Dinge, ſo kann auch von keiner natürlich erkennbaren Nothwendigkeit einer Vollendung der Dinge in Gott mittelſt einer letzten und höchſten Verähnlichung des Geſchaffenen mit Gott, und natürlich auch nicht von einem dieſer Nothwendigkeit entſprechenden geheimnißvollen Urzuge alles Geſchaffenen zu Gott hin, die Rede ſein. Occam's Denken iſt ein viel zu empiriſtiſch-naturaliſtiſches, als daß er derlei in Bezug auf die ſichtbare Schöpfung zugeben möchte oder zu erahnden vermöchte;[2] ohnehin läßt ſich nur von einem Zuge der ſichtbaren Geſammtſchöpfung zu Gott hin ſprechen, nicht aber von einem Zuge der Einzeldinge, an welchen Occam's Denken haftet; und überdieß läßt ſich auch von einem Zuge der ſichtbaren Geſammtſchöpfung zu Gott hin nur auf Grund einer ideell vertieften lebendigen Naturauffaſſung ſprechen, die dem entgeiſteten Peripatetismus eines

[1] De re composita propter diversitatem partium possunt formari diversi conceptus convertibiles, qui erunt quiditativi respectu partium, et aliquo modo quiditativi respectu totius, pro quanto prædicabuntur de toto per se primo. Ibid.

[2] Non potest sufficienter demonstrari nec sciri nec per principia per se nota nec per experientiam, quod agens de necessitate naturæ agat propter talem causam finalem prædesideratam et præstitutam a voluntate; et hoc quia actio talis agentis sine variatione talis agentis aut passi aut alicujus concurrentis ad actionem nunquam variatur, sed semper uniformiter sequitur actio. Quodlibet. IV, qu. 2.

Occam am allermeisten fremd sein mußte. Er bestreitet aber auch die rationale Erkennbarkeit der Finalbeziehung der intelligenten Wesen auf Gott; diese handeln entweder frei und setzen sich somit die Zwecke ihres Handelns selbst, oder sie handeln aus innerer Naturnothwendigkeit und fallen somit in Eine Kategorie mit den Wesen und Dingen der sichtbaren Welt, an welchen sich eine Finalbeziehung nicht erkennen läßt. Occam faßt die Finalbeziehung der Weltdinge einfach nur als Setzung eines Zieles der geschaffenen Dinge durch den göttlichen Willen, ohne eine in der Wesensbeschaffenheit der geschöpflichen Existenzen gegebene Hinweisung auf dieses gottgesetzte Ziel zu erkennen oder zu erahnden; er weiß auch nichts von den Ideen als den der gottgesetzten Wirklichkeit immanenten göttlichen Wirkungsmächten, in deren Kraft das Wirkliche seiner gottgedachten Idee conformirt werden soll. Occam's Zweifel an der rationalen Erweisbarkeit der Finalbeziehung der Weltdinge auf Gott hat sonach seinen Grund in der dürftigen und rein äußerlichen Auffassung der Finalbeziehung der Weltdinge.

Die Bestreitung der rationalen Erkennbarkeit der Finalbeziehung des Geschaffenen auf Gott ist zum Theile auf die Bestreitung der rationalen Erkennbarkeit der Causalbeziehung des Geschaffenen zu Gott gestützt. Wie es sich nicht strenge erweisen lasse, daß die außer und über dem generablen und corruptiblen Dinge vorhandenen Res hervorgebrachte Dinge seien, so auch nicht, ob die ersteren in ihrer Gesammtheit auf Gott als Efficiens primum zurückzuführen seien. Es möchte ja auch die Causalität der Himmelskörper zusammt den in der sublunaren Sphäre vorhandenen natürlichen Ursachen zur Erklärung der generablen und corruptiblen Dinge ausreichen.[1] Demzufolge scheint weder die unmittelbare, noch auch die mittelbare Efficienz der Causalität zur rationalen Evidenz erhoben werden zu können. Da nun aber die Beweisführung für das Dasein Gottes hauptsächlich auf die demonstrativ nachzuweisende causale Efficienz Gottes gestützt ist, so ist mit der rationalen Erweisbarkeit dieser auch die philosophische Erweisbarkeit des Daseins Gottes in Frage gestellt.[2] Die aristotelische Beweisführung für die Denknothwendigkeit eines ersten Bewegers ist durchaus nicht zwingend; es ist Aristoteles nicht gelungen streng zu

[1] Quodlibet. II, qu. 1.

[2] Centilog. theol., concl. 1.

beweisen, daß es ein oberstes Movens non motum geben müsse,[1] und die Denkwidrigkeit eines Regressus in infinitum darzuthun.[2] Und angenommen, es müsse eine oberste Ursache dieser Welt geben, so würde der auf Grund unserer Welterfahrung hiefür gelieferte Beweis nicht ausreichen, die Einzigkeit dieser Causa prima darzuthun, da neben der Welt, welcher wir angehören, andere Welten denkbar sind, deren jede ihre besondere Causa prima haben kann. Ja selbst die Welt, welcher wir angehören, könnte auf eine Mehrheit einträchtig zusammenwirkender oberster Ursachen zurückgeführt werden. Die Beweisführung des Aristoteles für die Einzigkeit der obersten Weltursache ist nicht stringent,[3] obwol ihr Ergebniß auf einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch hat als das Gegentheil hievon.

---

[1] Nach Aristoteles muß alles Bewegte von einem Anderen außer ihm bewegt werden, weil nichts primo und per se sich selbst bewegen könne, da nichts respectu ejusdem actu et potentia idem sein könne. Dawider bemerkt nun Occam: Possum rationabiliter dicere, aliquid seipsum movere, sicut anima et angelus, qui producunt varios suos actus, et gravitas ipsa quæ movendo seipsam descendit . . . Aliquibus ergo videtur nullum inconveniens aliquid posse seipsum movere, et per consequens propositio; „Omne quod movetur, movetur ab alio" non est per se nota, nec ex per se notis deducta, et per consequens non est principium demonstrativum. L. c.

[2] Clarum est, quod oportet necessario ponere in aliquibus causis moventibus processum in infinitum, sicut patet, si percutiatur aliquid continuum longum ex percussione unius partis scil. finis, pars percussa movet partem sibi continuam et illa pars aliam et sic in infinitum, ex quo sunt ibi infinite partes saltem proportionabiles secundum longitudinem, quarum quilibet movetur ratione talis percussionis . . . In discontinuis vero et quæ non possunt simul continuari ponere infinitum non videtur impossibile, sed potius ex principiis Aristotelis planius sequitur, sicut in animabus intellectivis, quas Aristoteles ponit perpetuas 2 de Anim., et sic verisimiliter infinitas, ex quo infiniti homines processerunt, si non in pluribus hominibus fuerit una eadem anima sicut satis pro tunc potest poni. Ibid.

[3] Nec argumenta Aristotelis 1 Coel. faciunt aliquibus necessitatem. Nam ex hoc quod ipse dicit, quod elementa illius mundi niterentur moveri ad loca elementorum istius mundi, non videtur verum, quia nulla contenta in illo mundo haberent influentiam aliquam istius, cum penitus ibidem nihil esset sursum vel deorsum vel medium vel ultimum vel circumferentia vel centrum respectu istius, sicut si imaginaretur terra pura extra istum mundum, vel in eadem gravitate sicut ista poneretur, inquantum talis nullo modo moveretur secundum aliquam differentiam localem eo quod ibidem esset. Centilog., concl. 2.

Unter den Belegen für die Schwierigkeiten einer demonstrativen Erweisung der Einzigkeit Gottes führt Occam auch die von der Kirche gelehrte Dreiheit der Personen auf, aus welcher von Einzelnen (z. B. Joachim von Flora) häretischer Weise sogar eine Mehrheit der göttlichen Essenzen gefolgert worden sei. Nach Aureolus[1] hat man bei der Ausgleichung der göttlichen Personsdreiheit mit der göttlichen Wesenseinheit fünf Punkte zu beachten. Die Proprietäten der Personen müssen unter sich wahrhaft und real unterschieden werden, ohne daß die Identitas omnimoda der Proprietäten mit der göttlichen Essenz irgendwie versehrt werde; der Gedanke einer Quaternität muß vollkommen ausgeschlossen bleiben, und ebenso der Gedanke einer Zusammengesetztheit des göttlichen Wesens oder eines Hinzutrittes der Personsdreiheit zur Wesenseinheit; endlich muß die Wechselseitigkeit des Prädicirens der Proprietät von der Wesenheit, und der Wesenheit von der Proprietät gewahrt bleiben. Bei gehöriger Beachtung dieser fünf Punkte, deren Schwierigkeiten ein dialektisch geschultes Denken zu begegnen weiß,[2] läßt sich die unbeschadet der absoluten Wesenseinheit statthabende Realität der von der Kirche gelehrten Dreiheit der Personen in Gott sogar demonstrativ erweisen, womit selbstverständlich nicht das innere Wesen Gottes aufgedeckt, sondern bloß ein innerhalb desselben statthabender Sachverhalt, von welchem die kirchliche Offenbarungslehre Kunde gibt, unbestreitbar erhärtet werden soll. Der Erweis dessen hat an die creatürliche Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in der intellectiven Menschenseele anzuknüpfen. Man hat zwischen Bild und Spur der göttlichen Dreieinheit im creatürlichen Dasein zu unterscheiden.[3] Die an allen Geschöpfen hervor-

---

[1] 1 dist. 2, pars 3, art. 4.

[2] Ad hujus evidentiam revocari oportet in memoriam, essentiam divinam non habere propriam unitatem, nec proprietates habere proprias unitates, sed singula earum cum essentia fundare penitus eandem unitatem et indistinctionem non solum secundum rem, sed etiam secundum omnimodam rationem, ut sic sint tres unitates in divinis et per consequens tres per se primo distincti ad invicem et discreti, qui quidem secundum quamdam communem rem indistinctam a quolibet sint individui, secundum vero proprias unitates ac personalitates et perseitates, quod idem est, sint discreti juxta illud Concilii de summa Trinitate et fide catholica (cap. Firmiter), ubi dicitur, quod hæc sancta Trinitas est secundum communem substantiam individua, et secundum proprietates discreta. L. c.

[3] 1 dist. 3, Cap. 2, artt. 1 ff.

tretenden Spuren einer urhaften göttlichen Dreieinheit sind das Unum, Verum und Bonum als metaphysische Eigenschaften alles Existenten; sie stellen aber die göttliche Dreieinheit nicht bildlich dar, sondern leiten nur arguitiv auf dieselbe hin, sofern sie den allgemeinen Concept des Seienden mit drei unterschiedlichen Connotationen ausdrücken und bedeuten.[1] Aureolus meint, daß man die Vis probativa des verstigialen Trinarius nicht unterschätzen dürfe;[2] sie drücke die Form aus, in welcher die göttliche Dreieinheit bereits dem Denken der heidnischen Philosophen sich nahegerückt habe. Die demonstrative Erweisung derselben aber hat von der Aufweisung jener drei Supposita auszugehen, welche sich im Acte des Selbsterkennens und Selbstliebens darstellen.[3] Im Acte des Selbsterkennens steht die Seele als erkannte geistig vor sich selbst als erkennende; im Acte des Selbstliebens tritt sie geistig aus sich selbst heraus, und gewinnt ein intentionelles Sein außer sich. Dieß läßt sich an beiden Acten aprioriſch und aposterioriſch nachweisen; aprioriſch am Acte des Erkennens, sofern es undenkbar ist, daß bei einer Apparitio formalis, wie doch jede Intellection augenscheinlich ist,[4]

---

[1] Hæc tria: verum, bonum, unum, includunt conceptum entis in generali cum certo connotato, et ideo coincidunt in idem re et ratione cum omni propria entitate reali vel rationis, ad quam applicantur. 1 dist. 3, Capit. 2, art. 4.

[2] Ex vestigiali trinario non potest demonstrative Trinitas declarari, potest tamen probabiliter satis. Illud enim, quod philosophi aliqualiter concluserunt, videtur probabiliter esse conclusum, et maxime de Aristotele, de quo dixit Commentator, quod nunquam dixit aliquid sine forti probatione; sed ipse dicit 1 Coel. et Mund., quod trinitas est numerus cujuslibet rei, et istum numerum extrahimus ex natura rei, et secundum istum numerum debemus magnificare Deum. Ubi dicit Commentator, quod natura omnium rerum est trina, et hæc est causa, quare lex præcipit, ut orationes essent tres aut sacrificia, et quod legislator non invenit istum numerum, nisi ut sequeretur numerum, et secundum hunc numerum tenemur magnificare creatorem. 1 dist. 3, Capit. 2, art. 5.

[3] Omnis namque intelligens et complacens amore in seipso et est in se et est ante se et est extra se; sed tale est una res ter subsistens; ergo omne se intelligens et amans in tribus suppositis idem realiter subsistit. Unde omnis homo et omnis intellectualis natura quocunque pergat, fert tria supposita, dum tamen intelligit se et amet in actu. 1 dist. 3, Capit. 3, art. 3.

[4] Sicut visio est quædam apparitio in oculo existens, ita quod dum res videntur, apparent . . . per consequens intellectio, cum sit quædam spiritualis visio rerum, erit quædam spiritualis apparitio. Ibid.

nicht ein Vorstellungsobject als Erscheinendes vorhanden sein sollte[1] — am Acte des Liebens, weil bei einer tragenden Bewegung, wie das Lieben als Bewegtwerden zum geliebten Objecte hin ist, etwas als Getragenes vorhanden sein muß, somit die liebende Seele im Acte des Selbstliebens ein Esse latum, wenn auch nur intentionell, gewinnt. Aposteriorisch läßt sich das vom Acte des Selbsterkennens Gesagte in folgender Weise aufzeigen: Der Intellect erfaßt die Rose schlechthin, und ist sich dessen bewußt, dieselbe sich vorstellungsweise zu vergegenwärtigen; dasjenige was ihm in diesem Erkenntnißacte vorstellungsweise gegenwärtig ist, ist weder eine den Intellect informirende Species,[2] noch ein Act des Intellectes,[3] noch eine Res facta per intellectum,[4] noch auch eine Res subsistens præter intellectum;[5]

---

[1] Noch ein anderes aprioriſches Argument: Intellectio est simillima rei de qua est. Aut ergo per hanc similitudinem res capit aliquod esse, aut denominari tantum; sed non potest dici quod denominari tantum, sic quod esse intellectum non sit nisi denominatio quædam, sicut Cæsar pictus denominatur a pictura .... ergo necesse est dicere, quod per intellectionem tanquam rem simillimam res capiat quoddam esse, ita ut esse intellectum non sit denominatio sola. Ibid.

[2] Cum enim illud objicitur intellectui et cernatur ab eo, aut ibi sistit intellectus, et hoc poni non potest, quia non intelligeretur res extra, sed tantum species, et iterum scientia esset de speciebus, nec ista propositio esset vera: rosa est flos, quia species rosæ non est species floris; aut non sistit in illa specie intuitio intellectus, sed protenditur mediante illa ad rem, et tunc habetur intentum. Res enim existens in ultimato intuitu per modum apparentis est illa, de qua præsens est inquisitio. Ibid.

[3] Tum quia intellectus primo cerneret suum actum et mediante eo cerneret objectum, et per consequens non intelligeret res directe; tum quia rediret error Commentatoris, quod sit unus intellectus. Certum est enim, quod rosa illa apparens particularis non est, nec multiplicari potest, et illa esset una in me et in te, et per consequens subjectum ejus, quod est intellectus possibilis, esset in me et in te non plurificatum. Ibid.

[4] Tum quia intellectus est operatio immanens, ex quo non sequitur aliquid actum; tum quia, si aspectus intellectus sistit in illa re, scientiæ erunt de illis rebus et non de rebus extra, nec propositiones essent veræ, quia intellectus concipiendo subjectum format aliam rem, et concipiendo prædicatum format alteram, et sic una non erit alia, nec prædicatio erit vera. Ibid.

[5] Tum quia destructis omnibus rosis particularibus remanet rosa simpliciter ... tum quia redirent ideæ Platonicæ .... tum quia prædicationes

somit bleibt nur noch übrig, daß es die Gesammtheit aller existenten Rosen sei, welche sich dem Intellecte in esse intentionale als gleichsam Eine Rosa totalis vorstellt. Das Gesagte hat in seiner Art auch vom Objecte des Intellectes im Acte des Selbstdenkens zu gelten. Der aposteriorische Beweis für die im Acte der Selbstliebe sich vollziehende intentionelle Selbstverdoppelung der Seele ist dieser: Der Amor complacentiæ ist mit einem beglückenden Ruhen und Verweilen beim Gegenstande des liebenden Gefallens verbunden; dieses Verweilen setzt ein Herausgehen des Liebenden aus sich selbst voraus, so daß demnach im Acte des Selbstliebens der Liebende zweimal vorhanden ist.[1] Steht es fest, daß im Acte des Selbsterkennens und Selbstliebens eine Selbstverdoppelung des Erkennenden und Liebenden statthabe, so muß dieß auch im Acte des göttlichen Selbsterkennens und Selbstliebens statthaben; und dieß ist bereits von den heidnischen Philosophen vor Christus erkannt worden, wie Augustinus[2] von Plato, und Averroes[3] von Aristoteles bezeugt. Nur unterließen sie, auf den Unterschied zu achten, der rücksichtlich der Selbstverdoppelung im Selbsterkennen und Selbstlieben zwischen Gott und den geschöpflichen Geistwesen statthat, und hielten dafür, daß wie in der menschlichen Seele, so auch in Gott das Object der Selbsterkenntniß und der Liebe zu sich selbst bloß ein intentionelles Suppositum sei, während die kirchliche Theologie lehrt, daß in Gott drei Suppositа seien. Daß dieß Letztere das einzig Richtige sei, legt sich Jedem nahe, welcher erwägt, daß die Vollkommenheit des göttlichen Wesens es fordere, von dem Verbum divinum und göttlichen Spiritus amoris die Unvollkommenheiten entfernt zu denken, welche dem menschlichen Verbum mentis und Spiritus amoris anhaften und im Esse mere intentionale derselben sich kundgeben.

---

falsæ erunt . . . unde secundum veritatem intellectus nil sciet de rebus quæ sunt inter nos, si illa quæ terminant aspectum intellectus considerantis naturam rerum simpliciter sint aliquid habens esse reale. Ibid.

[1] Ista inhærentia requirit, ut inhærens attingat illud cui inhæret, videlicet amatum. Aut hoc ergo est, quia amatum attrahitur ad amantem spiritualiter; experientia autem docet, quod amans non attrahit amatum in amore honesto et amicitiæ, imo talis est amor desiderii et concupiscentiæ. Ergo relinquitur, quod egrediatur amans ad amatum spiritualiter vel inhæreat illi, et quiescat in eo in amore honesto. Sic ergo est ibi bis amans, videlicet in esse egresso et extra se, et in esse a quo egreditur. Ibid.

[2] Civ. Dei X, cap. 23.

[3] Metaph. X, comm. 39.

Man kann diese Art von Beweisführung für die christlich theologische Auffassung der drei Suppositа in Gott zwar nicht als stricte Demonstration ansehen, wol aber wird man ihr zugestehen müssen, daß sie die christlich-theologische Auffassung im Gegensatze zur platonisch aristotelischen mit wirksamen Argumenten als das multo probabilius erweise. Dieß ist auch die Meinung des Richard a St. Victore,[1] welchem man hin und wieder fälschlich unterlegte, daß er die kirchliche Trinitätslehre für eine philosophisch streng erweisbare Lehre gehalten habe; demonstrativ erweisbar ist nur das Vorhandensein dreier Suppositа in Gott; daß alle drei Suppositа reale Suppositа seien, ist, so nahe es sich auch dem unbefangenen Denken legt, nicht Gegenstand einer demonstrativen Erweisung. Sollte Plato, wie Einige behaupten, bereits eine reale Personsdreiheit in Gott gekannt haben, so müßte man mit Augustinus[2] annehmen, daß er sie in Ägypten aus dem Liber Jeremiæ Prophetæ kennen gelernt habe.

Die im Vorstehenden entwickelte Ansicht des Aureolus über die rationale Erkennbarkeit der göttlichen Dreieinheit aus Bild und Spur derselben im creatürlichen Sein und Dasein ist auf seine eigenartige Auffassung von Bild und Spur gegründet. Wie bereits Duns Scotus,[3] bekämpft auch Aureolus[4] die thomistische Auffassung des Vestigium als einer bloßen Repräsentation der göttlichen Causalität ohne Indicirung einer Personsunterschiedenheit in Gott, bemängelt aber auch die Auffassung des Scotus, welcher die Ratio vestigii in die Repræsentatio partis unter arguitiv erfaßbarer Andeutung des Totum setzt; dem Vestigium komme gemeinhin keine repräsentative Bedeutung zu, welche der Imago vorbehalten bleiben müsse. Er spricht sich also mit Thomas gegen Duns Scotus für eine distincte Auseinanderhaltung von Spur und Bild aus, während er mit Scotus gegen Thomas bereits aus der Spur arguitiv die Dreiheit der Suppositа in Gott erkannt werden läßt. Er mißbilliget ferner, daß Thomas das Vestigium ausschließlich in den Substanzen der Creaturen mit Ausschluß der Accidenzen derselben suche,[5] da Species, Numerus, Ordo eben so gut den Accidenzen der gottgeschaffenen Dinge, wie ihren

[1] Vgl. Rich. Trin. I, c. 4.

[2] Aug. Doctr. christ. II, 27.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 105.

[4] 1 dist. 3, pars 2, art. 1.

[5] Vgl. Thom. 1 qu. 45, art. 7, ad 2dum.

ſubſtanziellen Trägern eigne; dasſelbe ſei zu ſagen, wenn man die Ratio vestigii in den Trilogien Substantia, Virtus, Operatio[1] — Unitas, Veritas, Bonitas erkennen wolle. Daraus folgt weiter, daß man Species, Numerus, Ordo oder Unum, Verum, Bonum nicht als Accidenzen der Subſtanz bezeichnen könne, mag man ſie in thomiſtiſchem Sinne real, oder mit Scotus formaliter unter ſich und von ihren Trägern unterſchieden wiſſen wollen; ſie treten nur zufolge ihrer connotativen Beziehungen auf etwas von ihrem Träger Verſchiedenes auseinander, während ſie hievon abgeſehen mit dem Ens, dem ſie eignen, ſchlechthin zuſammenfallen. Dieſe Auffaſſungsweiſe zielt wol in ihrer Geſammtheit darauf ab, zu zeigen, daß die geſchöpflichen Dinge unmittelbarer und vielſeitiger, als Thomas zuläßt, die Spuren der göttlichen Dreieinheit aufweiſen, und zugleich einen klareren und diſtincteren Begriff des Vestigium zu geben als Scotus, bei welchem die relative Abſchwächung des Formbegriffes auch eine unklare Vermengung des Vestigium mit der Imago zur Folge hatte. In dieſer Abſchwächung des Formbegriffes ſieht Aureolus zweifelsohne den Grund, weßhalb Duns Scotus die Erweisbarkeit der Perſonseinheit aus der Analogie des göttlichen Selbſterkennens und Selbſtliebens mit dem menſchlichen nicht ſo entſchieden, wie Aureolus ſelbſt, zu behaupten gewagt habe; Aureolus geht in der Zuverſichtlichkeit des Beſtehens auf der rationalen Erweisbarkeit der göttlichen Dreieinheit entſchieden ſowol über Thomas als auch über Duns Scotus hinaus, mit welch letzterem er ſich indeſſen wieder darin berührt, daß er die Gottesbildlichkeit der menſchlichen Seele primär als Nachbildung der göttlichen Dreieinheit faßt, während Thomas ſie zunächſt in die Nachbildung der göttlichen Eſſenz durch die Eſſenz der menſchlichen Seele ſetzt. In dieſer Differenz zwiſchen Thomas und Duns Scotus wird es gegründet ſein, daß Scotus die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in den Potenzen der intellectiven Seele erkennt, während Thomas ſie primär in die Acte der intellectiven Seele verlegt. Nach Aureolus iſt das Eine und das Andere unrichtig; da er nämlich die Abſcheidung der Seelenpotenzen von der Seeleneſſenz einfach verwirft,[2] ſo kann er ſich mit Auguſtinus[3] die nachbildliche Dreiheit:

[1] Constat, quod in accidentibus est essentialis realitas, virtus, operatio; ergo est ibi ratio vestigii. 1 dist. 3, Capit. 2, art. 2.

[2] Vgl. die Abhandl.: Averroismus u. ſ. w. S. 23 ff.

[3] Aug. Trin. IX, c. 4.

Mens, Notitia, Amor nur als Triplication einer und derselben Substanz denken,[1] sofern dieselbe im Erkennen und Lieben neben ihrem Esse in se auch ein Esse ante se und extra se gewinnt.

Auch Baconthorp verlegt, da er die Potenzen der intellectiven Seele mit dem Wesen der Seele identificirt, die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit unmittelbar in das Wesen der Seele,[2] und zwar so, daß die Nachbildung fundamentaliter in der Essenz der Seele als solcher, formaliter aber in der intellectiven Seele als Intellecta und Amata enthalten ist. Die Abweichungen Baconthorp's von Aureolus beginnen erst da, wo es sich um den Modus des Hervorgehens der zweiten göttlichen Hypostase aus der ersten, und der dritten aus beiden ersten handelt. Wie nämlich Aureolus insgemein die Eigenschaften nur durch ihre Connotationen auseinandertreten und von einander unterschieden sein läßt, so behauptet er auch weiter, daß Intellect und Wille als Principien der beiden Emanationen innerhalb des göttlichen Wesens nur connotativ von einander unterschieden seien. Baconthorp sieht hiedurch die Realität der Personsdreiheit in Frage gestellt; sollen die beiden Emanationen von einander unterschieden sein, so müssen diese auch selbst ex natura rei von einander unterschieden sein, wie denn ohne dem auch Verbum und Amor nicht verissime in Gott ihr Sein haben könnten.[3] Die göttliche Wesenheit vermag, vermöge ihrer Unbegränztheit zwei reell unterschiedene Respectus entgegengesetzter Art zu begründen; also vermag sie auch als in den göttlichen Personen seiende zwei ihrer Natur nach verschiedene Respectus intellectus et voluntatis zu begründen, welche eben bezüglich zweier disparater

---

[1] Augustinus dicit, quod illa tria amor, notitia et mens sic se habent, quod sint tres æquales partes, quibus unum totum completur, quod dicit esse impossibile .... Quomodo autem mens, amor et notitia non sint ejusdem substantiæ non video, dicit Augustinus, et concludit, quod sic sunt unius substantiæ ista tria, sicut si ex uno eodemque auro tres annulor similes facias, et per consequens videtur sua intentio, quod amor, mens et notitia sunt quasi una substantia triplicata vel tripliciter subsistens; constat autem, quod nec actus nec potentiæ sunt aliquid tale. 1 dist. 3, Capit. 3, art. 1.

[2] 1 dist. 3, qu. 3, art. 5, subart. 1.

[3] Qua ratione in divinis est verissime verbum et amor, eadem ratione est ibi verissime intellectus et voluntas, quia, qua ratione dicitur unum metaphorice et non vere, eadem ratione et reliquum; sed ex hoc, quod verissime sunt ibi verbum et amor, ipsa ex natura rei distinguuntur; ergo etc. 1 dist. 10, art. 2, § 2.

Emanationen ſich ergeben.[1] Daraus folgt aber freilich weiter auch, daß die göttlichen Acte der Generation und Spiration als Actus elicitivi gedacht werden müſſen, was von Aureolus,[2] zunächſt in Bezug auf den Generationsact förmlich in Abrede geſtellt wird. Er behauptet, das Suppoſitum des Vaters werde durch das Generare conſtituirt, könne aber nicht durch einen Actus elicitus conſtituirt werden, ohne daß es als etwas Originirtes und Producirtes erſcheine. Auch ſei nicht zu ſagen, wem der Actus elicitus zugeſchrieben werden ſolle; ſoll er Act des Vaters ſein, ſo würde dieſer ſich ſelbſt eliciren; ſoll er Act der Eſſenz ſein, ſo müſſe dieſe etwas vom Vater Verſchiedenes ſein. Dasjenige, wodurch der Vater formaliter conſtituirt wird, iſt das Generare, dieſes ſonach die Conſtitutivform des Vaters, welcher durch die göttliche Eſſenz und durch das Generare conſtituirt wird; als Actus elicitus müßte das Generare oder die Form vom Effectus formalis ausgehen, während doch nach der Logik des natürlichen Denkens der Effectus formalis ein Product der Form iſt. Baconthorp entgegnet, das Generare ſei Actus elicitus nicht in jenem Sinne, in welchem das Pati ein Effect und eine Folge des Agere ſei, ſondern es ſei als Actio qua agens agit zu verſtehen, und in

---

[1] Sicut duo oppositi respectus in divinis consequuntur essentiam ut in divinis, ita intellectus et voluntas sicut omnia alia attributa non solum consequuntur essentiam absolute, sed etiam consequuntur essentiam in personis. Sicut igitur duo oppositi respectus, qui consequuntur essentiam ut in personis, ex illimitatione sua possunt fundari in essentia et realiter distingui, quia hoc non arguit compositionem, ita respectus intellectus et voluntatis, qui sunt respectus disparati, poterunt consequi essentiam ut est in persona generante et ut in personis spirantibus, et ex natura rei distingui, quia nec respectus disparati arguunt compositionem in Deo, sicut nec oppositi. L. c.

[2] Vgl. Aureol.: Est inconcusse tenendum, quod sicut Deitas est res a se, non profluens nec realitatem suam accipiens ab aliquo, imo secundum illud, quod est, omnino a semetipsa, sic generare est quædam realitas in divinis penitus improducta, non egrediens nec profluens ab aliquo, sed omnino a semetipsa secundum illud quod est et quod fundat penitus indistinctionem omnimodam et unitatem cum essentia; necesse est ergo quod generans et Pater, qui resultat ex ipsis, sit penitus a seipso et primum suppositum simplicissimum; imaginationes autem, quod generare eliciatur et profluat ab essentia tanquam a ratione formali, nullo modo possunt evadere, quin essentia generet, prout est in Patre, et ideirco opinantes inde sumunt causam discedendi a vero. 1 dist. 5, art. 3.

diesem Sinne verstanden in Gott um so mehr zuzulassen, als die Nichtzulassung zur Folge hätte, daß der Vater nicht als Suppositum relativum gedacht werden könnte.[1] Eine wahrhafte Relation ist gemeinhin nur unter Voraussetzung eines wahrhaften, nicht bloß äquivoken Modus proprius fundandi denkbar; als ein solcher Modus ist aber die Paternitas nur denkbar, wenn sie als Potentia elicitiva gedacht wird.[2] Als Actus elicitivus fällt das Generare unter das Genus der Causæ efficientes; es läßt sich unter kein anderes Genus causarum subsumiren, da es weder als Actus causæ materialis, noch als Effectus causæ finalis,[3] noch endlich als Effectus causæ formalis gedacht werden kann.[4]

Aureolus läßt, wie den Vater durch das Generare, so den Sohn durch das Spirare constituirt werden, und stützt darauf die Behauptung, daß, wenn der heilige Geist nicht, wie vom Vater, so auch vom Sohne ausgienge, die Person des Sohnes unmöglich wäre. Dem gegenüber besteht Baconthorp darauf, daß die Person des Sohnes unabhängig von ihrem Verhältniß zum heiligen Geiste bestehe.[5] Der Sohn werde vom Vater per modum naturæ, unter völligem Ausschlusse des Modus libertatis et amoris, welchem gemäß der heilige

[1] Tota Scriptura vult salvare, quod suppositum Patris est suppositum relativum; sed hoc destruit illa positio. Quinto Metaph. text. comm. 20 ponit Philosophus relationem paternitatis in actu elicito coexigitive saltem, dicens: Pater dicitur quia egit, filius quia genitus est. Sed actum elicitum negat ista positio; ergo destruit suppositum relativum. 1 dist. 5, art. 1, § 1.

[2] Hæc dico accipiendo potentiam elicitivam quantum ad formalem rationem potentiæ elicitivæ, licet non secundum potentiam elicitivam, quæ realiter differat ab ipsa relatione fundata, sicut est in creaturis. Ibid.

[3] Nec est actus causæ materialis, quia illa non conceditur esse in Deo. Nec est actus causæ finalis, quia si philosophi concederent aliqua dependere a Deo sicut a causa finali, concederent illa fore causata et vere dependere ut a causa sua licet non efficienter .... quia negatur hoc de Filio in divinis respectu paternitatis. Ibid.

[4] Effectus formalis non dicit nisi duplicem habitudinem, scil. ad illud cujus est, puta ad ipsam formam et ad subjectum in quo recipitur. V. g. lucere non dicit habitudinem nisi ad lucem ipsam vel ad lucidum quod illuminat; sed planum est quod per habitudinem, quam lucere dicit ad lucem ut ad fundamentum vel ad lucidum ut ad subjectum neutro modo est aliquid de genere relationis, quia relatio, ut comparatur ad fundamentum vel subjectum, præcise non constituit aliquid in esse relativo, imo hoc habet ut comparatur ad oppositum. Ibid.

[5] 1 dist. 13, art. 4.

Geist originirt werde, hervorgebracht; sonach habe die Vis spirativa durchaus nichts mit der Constituirung der Person des Sohnes zu thun; sie müßte sonst auch auf die Constituirung der ersten Person in Gott Einfluß haben, was die absurdesten Consequenzen nach sich zöge.[1] Eine Consequenz der Auffassungsweise des Aureolus ist, daß der Vater für sich allein zur Spiration des heiligen Geistes ausreichen würde, wonach Vater und Sohn als zwei Spiratoren des heiligen Geistes erscheinen, während sie nach ausdrücklicher Erklärung der Kirche Unum spirationis principium sind. Aureolus stützt sich[2] unter Anderem darauf, daß der Spirationsact als Actus simplicissimus in jedem der beiden Spiratoren totaliter sei, also mit der Zweiheit der Spiratoren zweimal gegeben sei. Baconthorp erwidert, daß die drei göttlichen Personen im gemeinsamen creativen Wirken nicht drei Schöpfer, sondern nur Einen Schöpfer darstellen; was im productiven göttlichen Wirken der drei göttlichen Personen ad extra statthat, kann auch in der productiven Thätigkeit zweier Personen ad intra statthaben.[3] Es gehört allerdings zum Wesen der Potentia spirativa, in zwei Suppositis zu existiren; daraus folgt aber nicht, daß sie selbst zweimal vorhanden sei, indem ihr Begriff nur das Vorhandensein zweier Supposita connotirt, in welchen sie als an sich Eine vorhanden ist.

Baconthorp's Polemik gegen Aureolus involvirt zugleich auch eine Reaction gegen die scotistische Auffassung des trinitarischen Processes, sofern Aureolus mit Scotus darin einig ist, daß die Voluntas im Sohne nicht zum Wesen der Potentia spirativa gehöre, sondern bloß im Vater wesentlich Potentia spirativa sei, jedoch nur unter Concurrenz der Voluntas im Sohne als Actus spirandi sich bethätige, indem die Voluntas im Vater nicht eher in Thätigkeit trete, als der Intellect des Vaters in der Production des Wortes sich bethätiget habe; mittelst dieser Production producire er aber nicht bloß das Wort, sondern auch den spirativen Willen desselben, der sonach die nothwendige Begleitschaft des spirativen Willens des Vaters ist, da der göttliche Wille in Beiden derselbe ist. Wir begreifen nunmehr, daß dieser Wille, soweit er als gleichsam gebundener Wille Zweier erscheint,

---

[1] Si vis spirativa pertinet ad constitutionem Patris, sequitur quod persona Filii est prima persona in divinis, et persona Patris secunda. L. c., § 4.

[2] Vgl. Aur. 1 dist. 12, qu. 1, art. 1.

[3] 1 dist. 12, art. 2.

nicht, wie Baconthorp will, elicitiver Wille sein könne, als welcher er nur gedacht werden kann, wenn er unmittelbar als Wille der göttlichen Essenz gedacht wird,[1] welcher in beiden Suppositis sich zum Ausdrucke bringt. Baconthorp stützt auf seine Ansicht vom elicitiven Charakter des göttlichen Generare und Spirare die formale Unterschiedenheit der durch jene beiden Acte principiirten Emanationen. Auch Scotus läßt die beiden Emanationen ex natura rei unterschieden sein, begründet aber diesen Unterschied daraus, daß die Personen ex natura rei von einander unterschieden seien, während umgekehrt bei Baconthorp die Unterschiedenheit der Personen aus der die formale Unterschiedenheit der beiden Emanationen begründenden Unterschiedenheit des Intellectes und Willens sich erklärt. Baconthorp will indeß die reale Unterschiedenheit der Acte des Generare und Spirare nicht ausschließlich, ja nicht einmal primär aus der formellen Unterschiedenheit ihrer Principien (Intellect und Wille) begründen, sondern vielmehr aus ihrer inneren Unterschiedenheit, welche sich aus der inneren Unterschiedenheit des durch sie Gewirkten ergebe.[2] Daraus folgert er, daß der göttliche Intellect nicht præcise, sofern er Intellect ist, sondern sofern er Intellectus communicativus substantiæ paternæ ist, Formalprincip der Production des göttlichen Sohnes ist; daß ferner der göttliche Wille nicht præcise, sofern er Wille ist, sondern sofern er Voluntas communicativa substantiæ Patris et Filii ist, Formalprincip der Hervorbringung des göttlichen Sohnes ist.

Aus dem Gesagten erhellt, daß es sich für Baconthorp nicht um eine speculative Darlegung der göttlichen Personsdreiheit, die für ihn

[1] In welcher Weise die göttlichen Acte des productiven Erkennens und Wollens zur göttlichen Essenz in Beziehung gesetzt werden sollen, legt Baconthorp unter specieller Beziehung auf den göttlichen Zeugungsact in folgender Weise dar: Quando dicitur „aut elicitur ab essentia aut a Patre," dico quod non est concedendum, quod elicitur ab isto aut ab illo, sed solum, quod Pater elicit elicitive per generare, et quod essentia est, quo Pater elicit sicut principio elicitivo. 1 dist. 5, art. 4, § 1.

[2] Prædicamenta actionis et passionis ponuntur in Deo secundum rationes formales prædicamentales et distinctas a prædicamento relationis. Sicut ergo in divinis conceduntur relationes de genere relationis fore distinctæ intrinsece et essentialiter intra prædicamentum relationis, ut paternitas et filiatio, eodem modo generatio activa et spiratio activa in divinis conceduntur fore distinctæ intrinsece et essentialiter propriis suis respectibus de genere actionis, quibus respiciunt diversas passiones eis correspondentes scil. generari et spirari. 1 dist. 10, art. 3.

etwas Gegebenes ist, sondern um eine formale Zurechtlegung der als Thatsache feststehenden realen Communicabilität in den immanenten Wesensverhältnissen Gottes handelt. Das geeignete Mittel hiefür ist ihm die Application der aristotelischen Kategorienlehre auf die immanenten Wesensverhältnisse Gottes. Auf Gott lassen sich die Kategorien der Substanz, Relation, Actio et Passio, Qualität und Quantität unter selbstverständlicher Beiseitelassung dessen, was eine creatürliche Beschränkung und Unvollkommenheit involvirt, appliciren; nur die Quantitas continua, sowie die Kategorie des Situs, Quando, Locus und Habere leiden schlechthin keine Anwendung auf Gott. Ist nun speciell die Kategorie Actio et Passio auf die immanenten Wesensverhältnisse Gottes anwendbar, so ist damit die Möglichkeit eruirt, eine innere Unterschiedenheit der den beiden formal unterschiedenen Productionsprincipien entsprechenden realen Productionen aufzuzeigen. Innerhalb des göttlichen Seins haben zwei unterschiedliche Actionen statt;[1] diesen müssen zwei unterschiedliche Passiones entsprechen, welche real von einander unterschieden sind. Das Generirte und Spirirte treten als zwei unterschiedliche Producte auseinander, und weisen damit auf zwei real unterschiedene Actionsprincipien zurück, woraus sich ohne Schwierigkeit die Dreiheit der Suppositа ergibt. Auf den Einwand, daß durch die Hineintragung der Kategorie der Actio et Passio neben jener der Relation in die immanenten Wesensverhältnisse Gottes die herkömmliche Zahl der Notiones von fünf auf acht erhöht werde,[2] erwidert Bacon thorp, daß die alten Lehrer der Kirche nur aus Gründen der größeren Faßlichkeit[3] und um

[1] Generatio divina est productio modo naturæ, aut ergo ea ratione qua est actio, et tunc omnis actio est productio modo naturæ, quod falsum est; aut alia ratione superaddita, et habetur propositum. 1 dist. 8, art. 3.

[2] Si prædicamentum actionis distinquatur a relatione, persona Patris habet notiones duas scil. generare et paternitatem, et eodem modo Filius generari et filiationem; et eodem modo ambo simul spirationem actionem et spirationem relationem, et Spiritus Sanctus spirari et relationem spirationis passivæ; et ita erunt octo notiones. Ibid.

[3] Respondens enim de difficili percepisset distinctionem inter respectus de genere actionis et passionis, quia valde commixti sunt ad invicem, maxime quando potentia activa exercet actum suum, ut vix distinquamus ea ab invicem, et quia notiones debent accipi taliter, quod per illas unumquodque cito cognosceretur et sine difficultate, ideo hujusmodi notiones accipiuntur sic indistincte. Ibid.

Verwirrungen vorzubeugen[1] bei der geringeren Zahl stehen geblieben seien.

Dem Aureolus kommt es auf eine bestimmte Zahl der Notionen nicht an; wie man herkömmlich deren fünf zählt, könne man auch sechs, acht oder neun zählen.[2] Auch ist er mit Bacouthorp gegen Scotus darin einverstanden, daß auf die immanenten Productionen in Gott die Kategorie der Actio et Passio zu appliciren sei; er läßt aber im Gegensatze zu Bacouthorp durch die immanenten Actiones und Passiones die Personen in Gott constituirt werden,[3] während nach Bacouthorp die Personen formaliter durch die Relationen constituirt werden. Dieß Letztere ist nach Aureolus undenkbar,[4] da durch die Relation formaliter ein Esse alicujus ad alterum constituirt werde, während die Personhaftigkeit ein Esse per se bedeute, welches aus Essenz und Relation resultire, also durch keines von Beiden, weder durch die Relation noch auch durch die Essenz formaliter constituirt werde. Die göttliche Essenz könne nicht das Esse der

---

[1] Qando enim res ex multis innotescere potest, melius est reducere illam multitudinem ad paucitatem; in paucioribus enim via melior. Dico tamen, quod si propriissime accipiantur notiones, quod tam respectus de genere actionis et passionis sunt notiones, quam ipsæ relationes. Ibid.

[2] Licet non sit magis necessitas aut ratio demonstrative concludens quinarium notionum — possent enim assignari octo, quatuor affirmativæ secundum numerum productionum duarum activarum et duarum passivarum, quatuor vero negativæ, quæ privarent hujusmodi productiones; vel possent etiam poni novem, in Patre quidem innascibilitas, paternitas et spiratio, in Filio vero ingenerans, inspirabilis, filius et spirator, in Spiritu Sancto autem ingeneraus, ingenitus, inspirans et spiratus — nihilominus congruentius est ut assignentur quinque. Necessitavit enim ad quatuor affirmativas; una vero negativa sufficit, scil. ingenitum, quia negat omnem originem simpliciter, et notificat primitatem personæ, unde ad dignitatem simpliciter pertinere videtur, et per eam solam potest enumerari trinarius personarum additis duabus aliis. Dicimus enim, quod in divinis sunt tres, scil. innascibilitas, genitus et procedens. 1 dist. 29, art. 4.

[3] Generare et generari habent modum actionum et passionum et non relationum . . . tum quia per generare et generari vere capit Filius suam realitatem, quod non competit habitudinibus de genere relationis; tum quia generari est vera origo, origo autem non habet relationis modum sed passionis; tum quia generare est quoddam originare et quidam egressus realis, quo Pater prorumpit in Filium, et similiter generari est quidam exitus quo Filius egreditur a Patre. 1 dist. 27, pars. 1, art. 1.

[4] 1 dist. 26, qu. 1, art. 1.

Perſonen conſtituiren, da das durch die Eſſenz cauſirte Esse das in den drei Perſonen dieſelbige göttliche Esse ſei, während das Esse personale in jeder der drei Perſonen ein anderes ſei. Dem gegenüber iſt Baconthorp bemüht zu erhärten, daß bereits in der natürlichen Ordnung der Dinge das ſuppoſitale Esse ein Effectus formalis der Subſtanzialform ſei;[1] da das ſuppoſitale Esse der göttlichen Perſonen ſeinem Begriffe nach dasſelbe iſt, wie das der creatürlichen Dinge, ſo muß es auch in Gott als Effectus formalis der Eſſenz verſtanden werden. Aureolus meint, daß für dieſen Fall die Perſonen zur Eſſenz wie der Actus zur Potenz ſich verhalten würden, womit eine Quasi-Materia in Gott ſtatuirt wäre; dasſelbe ergebe ſich, wenn beide: Eſſenz und Relation zuſammen, die Perſon zum Effectus formalis hätten. Dieſe Folgerungen beruhen nach Baconthorp auf einem Mißverſtändniß; anſtatt daß, wie Aureolus folgert, die Supposita als Formirungen der Eſſenz zu nehmen wären, habe man vielmehr die Relation als Forma Suppositi anzuſehen, und zwar im Sinne eines Actus distinguens, nicht eines Actus perficiens. Die Eſſenz verhält ſich wol in der That in der Generatio Verbi auf gewiſſe Weiſe als Subject, aber nicht ſo, als ob ſie Träger der Proprietas personalis wäre, ſondern mit Beziehung auf den Act der Communication oder als Deferens actionem agentis, infolge deſſen die Eſſenz nicht als Quasi-Materia, ſondern vielmehr als Quasi-Forma erſcheint.[2]

---

[1] Forma substantialis est formale principium individuans; per illud enim est aliquid individuum, per quod est unum et per quod est ens in actu; sed hoc est per formam. 1 dist. 26, qu. 2, art. 1, § 2.

[2] In omni transmutatione, sive sit accidentalis sive substantialis, oportet esse subjectum. Sed in accidentali subjectum est in actu. Posito ergo casu quod subjectum transmutationis accidentalis sit subjectum secundum istam rationem præcise, secundum quod est in actu, et simul cum hoc posito, quod ipsum subjectum in transmutatione accidentali sit realiter communicatum, et quod sit formalis terminus transmutationis in consimili suæ speciei, sequitur ex hoc, quod illa transmutatio qua sic communicatur, habebit subjectum in actu, et erit tamen in rei veritate generatio, in quantum producitur in similitudine naturæ. Ergo a simili, cum essentia divina sit actus et communicetur simili in natura, et subest communicationi, erit subjectum et in actu; ut autem communicatur simili in natura, erit in divinis generatio. Tunc arguo: Secundum quod aliquid convenit alicui secundum quod est in actu, magis convenit per rationem formæ quam materiæ; ergo essentia divina erit subjectum generationis quasi forma et non quasi materia. 1 dist. 4, art. 2, § 3.

Vacouthorp's Hauptinteresse in diesen Erörterungen ist die Sicherstellung der Möglichkeit einer realen Vervielfältigung innerhalb der Einen göttlichen Wesenheit, wofür er den Anhaltspunkt in der Relationskategorie sucht. Aureolus geht seinerseits von dem Gedanken der absoluten Einfachheit Gottes aus, welcher nicht nur jede Art realer Zusammengesetztheit, sondern auch jede Art von Zusammengesetztheit dem Begriffe nach ausschließt. Zu letzterer Art des Zusammengesetztseins gehört das Zusammengesetztsein aus Natur und Suppositum; demnach muß das in Gottes absolut einfachem Sein unläugbar vorhandene mehrfältige suppositale Esse derart aufgefaßt werden, daß der Gedanke einer Zusammensetzung aus Suppositum und Essenz völlig ausgeschlossen bleibt.[1] Dieß ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß Gott über jede Kategorie und generische Bestimmtheit hinausgestellt gedacht wird.[2] Ist ja die Dreipersönlichkeit Gottes selbst der actuellste Beleg für das Hinausgestelltsein Gottes über jede prädicamentale Bestimmtheit.[3] Ist Gott über jede prädicamentale Bestimmtheit, und zwar zunächst über die oberste derselben, über das Esse in genere substantiæ hinausgestellt, so kann natürlich auch die Relationskategorie nicht als formales Constitutivprincip zur Erklärung der Personsunterschiede in Gott verwendet werden. Aus dem Hinausgestelltsein der

---

[1] Deitas concipi non potest, quin coincludatur per necessitatem paternitas, paternitas autem et essentia constituunt unam perseitatem; et ita concipi non potest nisi sub ratione totius personæ quam constituit. Relinquitur ergo, quod ex duobus conceptibus non resultet unus tertius conceptus, cum Deitas totum conceptum includat; et ita non est in Deo compositio ex quo est et quod est, sive ex composito et natura. 1 dist. 8, pars 4, art. 2.

[2] Deus non est in genere, quia genus exprimit conceptum importantem determinatam rationem aliqualiter, licet non ultimate; dicit enim formam et rationem mediam inter actum purum et potentiam, ut dicit Commentator; sed nullus conceptus prædicabilis de Deo importat determinatam rationem, imo omnes includunt in re et ratione ipsam Deitatem. Patet siquidem hoc de conceptu importato penes res et aliquid, et similiter de conceptibus importatis per omnia attributa. Non est autem alius conceptus, qui assignari possit pro genere. Ergo Deus non est in genere nec in prædicamento. Ibid.

[3] Deus non est hoc aliquid, cum sint tres subsistentiæ, in quibus non numeratur natura; unde non est Deus hoc aliquid sed tres aliqui. Idcirco non est in prædicamento sicut prima substantia. Non est etiam secunda substantia, quia non significat quale quid; non enim qualificat aliquid, nec prædicatur de aliquo. Non clauditur etiam sub conceptu substantiæ generalissimæ, qui est quale quid simpliciter. Ibid.

Deitas über alle prädicamentale Bestimmtheit erklärt sich ferner auch, weßhalb das personbildende Intelligere und Velle keine Actus eliciti sein können; denn dieß hieße die Kategorie der Actio et Passio in Gottes Sein hineintragen. Es ist eine der Grundanschauungen der Gotteslehre des Aureolus, daß zufolge der eigenartigen Einzigkeit des göttlichen Seins dasjenige, was als ein Gott mit den Creaturen Gemeinsames eminenter in ihm enthalten ist, nicht die Seins- und Lebensform Gottes constituiren kann.[1] Der incommunicable Seinsmodus Gottes ist das Sein in drei Suppositis, welche eben so viele Modos existendi relativos des absolut Einen darstellen.

Daß Gott nicht in genere sei, will auch Baconthorp nicht bestreiten, jedoch nicht in ausschließlichem Sinne gelten lassen,[2] wie denn auch die Gründe, durch welche Scotus das Non esse in genere zu erhärten sucht, ihm nicht concludent erscheinen, freilich eben so wenig die Gründe Anderer, welche das Gegentheil erweisen wollen. Er ist mit Aureolus einig in der Verwerfung der von Scotus für das extragenerische Sein Gottes angeführten Argumente, welche von der Unendlichkeit Gottes, sowie von dem potentiellen Charakter des generischen Seins als solchen hergenommen sind; er weicht aber von Aureolus darin ab, daß er die Beweisbarkeit einer absoluten Extragenereität überhaupt nicht zugibt. Er stellt ferner der Behauptung des Aureolus, daß dasjenige, was Gott eminenter zukomme, nicht zur eigenartigen Seins- und Lebensform Gottes gehören könne, eine Unterscheidung entgegen zwischen demjenigen, was von der Creatur auf Gott nur metaphorisch, und zwischen demjenigen, was nach Beseitigung der creatürlichen Unvollkommenheit im eigentlichen Sinne auf Gott übertragen werden könne.[3] Aureolus stellt das Genus als Mittleres

---

[1] Paternitas et ceteræ proprietates in Deo . . . non sunt intelligibiles præcise absque Deitate, nec Deitas sine ipsis. Unde sicut Deitas est intellectio sui ipsius, sic est intellectio harum proprietatum; unde non continet eas eminenter, sicut nec se ipsam. 1 dist. 8, ps. 4, art. 1.

[2] Non debet absolute concedi quod Deus sit in genere; sed si aliquo modo concedatur . . . . hoc solum debet concedi cum locutione denominante excessum ejus super alia quæ collocantur in genere . . . . Deus est in genere sic, quod extra genus, i. e. Deus est sic in genere, quod nihilominus est infinitus et illimitatus. Sic loquitur articulus Oxoniensis 15: „Quod causa prima est in genere et non extra genus, error." 1 dist. 9, art. 1.

[3] Depuratio potest esse duplex: Una, qua posita illud a quo depuratur, non potest sibi competere nisi metaphorice, quia licet concedamus quod Deus

zwischen Actus purus und Potentia pura, und läßt durch dasselbe eine allgemeinste Forma der creatürlichen Existenzen besagt werden;[1] damit soll natürlich der Begriff der Form aus dem Gedanken vom göttlichen Wesen nach dessen Ansichsein beseitiget werden, indem er erst in den creatürlichen Wesenheiten, die sämmtlich aus Materie und Form zusammengesetzt zu denken sind, zur Anwendung komme. Dem gegenüber läßt Baconthorp, wie wir oben sahen,[2] den Begriff der Form als Gestaltungsprincip gerade im trinitarischen Processe zur Geltung kommen, was mit seiner im ontologischen Abschnitte dieses Buches[3] vorgeführten Ansicht von der Substanzialform als Singularisationsprincip genau zusammenhängt. Wir sehen sonach, daß Baconthorp, vom Gedanken der Analogie des creatürlichen Seins mit dem göttlichen geleitet, Vieles aus der rationalen Weltlehre zur begrifflichen Zurechtlegung der immanenten Wesensverhältnisse Gottes zu verwerthen für erlaubt hält, was Aureolus zufolge seiner Anschauung von der einzigen Eigenart des göttlichen Wesens nicht für verwerthbar hält; dafür ist aber dem Aureolus bei der Erklärung des trinitarischen Processes um Ermittelung dessen zu thun, was über Gott nach seinem Ansichsein ausgesagt werden kann, während Baconthorp bei einer unserem Denken appropriirten Erkenntniß des göttlichen Seins stehen bleibt, und mittelst der aus der philosophischen Weltlehre geschöpften Erkenntnißmittel nur die in der heiligen Schrift uns geoffenbarte und im kirchlichen Bekenntniß dogmatisch formulirte Lehre vom dreieinigen Gotte in begrifflich-formaler Weise zurechtlegen will.

Da Aureolus von der Zuversicht auf die speculative Erweisbarkeit der göttlichen Dreipersönlichkeit durchdrungen ist, so unterwirft er jene speculativen Erklärungsversuche, welche ihm für diesen Zweck nicht

---

sit ubique, tamen esse ubique depuratur ab esse ubi, quod est prædicamentum .... Alia, qua posita illud a quo depuratur, potest sibi competere proprie et formaliter. Sic in proposito, cum ponimus Deum in aliquo prædicamento secundum intentionem depuratam, retinemus illi formalem rationem illius prædicamenti proprie et formaliter; quantumvis enim depuremus relationem ab imperfectionibus, concedimus tamen in Deo formaliter proprie esse relationem. Ibid.

[1] Vgl. oben S. 235, Anm. 2.

[2] Vgl. oben S. 234, Anm. 2.

[3] Siehe oben S. 143, Anm. 2.

geeignet erschienen, einer besonderen Kritik.[1] Nicht dem philosophischen, sondern dem imaginativen Denken angehörig erscheint ihm die Verdeutlichung, die von der Idee Gottes als eines strahlenden Lichtes ausgeht. Auch die an Jes. 66,9 anknüpfende Erklärung erscheint ihm verfehlt, indem in ihr übersehen wird, daß das von Gott der Creatur verliehene Generare und das göttliche Generare nur æquivoce einander entsprechen. Die Meinung, daß das Vermögen einer realen Production, wie sie im Bereiche der sinnlichen Wirklichkeit statthat, eine Perfection sei, die in Gott nicht fehlen dürfe, werde durch den Umstand widerlegt, daß die hoch über der sinnlichen Creatur stehenden Engel weder zeugende noch gezeugte Wesen sind, und kann bei consequenter Durchbildung nur auf einen naturalistisch-emanatianistischen Pantheismus hinführen. Somit bleibt nur der von Augustinus, Anselmus und anderen heiligen Lehrern beschrittene Weg übrig, das Mysterium der göttlichen Zeugung als Act der göttlichen Selbsterkenntniß zu fassen, in welchem die dem creatürlichen Selbsterkennen anhaftende Unvollkommenheit wegfällt, und an die Stelle der bloß gedankenhaften Gegenwart des Geschauten die reale Wirklichkeit desselben als erkannten Objectes tritt. Dem Aureolus ist um eine der reinen Geistigkeit des göttlichen Wesens entsprechende Erklärung des Mysteriums der göttlichen Zeugung zu thun; ob er wohl daran that, alle in der kosmischen Wirklichkeit sich darbietenden Anknüpfungspunkte der Erklärung in der oben bezeichneten Weise schlechthin zurückzuweisen, ist eine andere Frage, deren umständliche Erörterung hier zu weit führen würde. Bereits Baconthorp machte ihm, wie wir sahen, von seinem Standpunkt aus bemerklich, daß gewisse ontologische Grundverhältnisse der kosmischen Wirklichkeit nicht so schlechthin, wie Aureolus wollte, von der speculativen Construction des göttlichen Lebensorganismus ausgeschlossen werden können, indem der Ausschluß derselben die Möglichkeit der Erweisung einer wahrhaften Dreiheit in der göttlichen Einheit abschneide. Aureolus bemängelte die auf eine wirkliche Dreiheit abzielenden psychologisch-speculativen Constructionen, und zieh sie innerer Widersprüche — so jene des Duns Scotus, welcher in der Vis memorativa als erster Hypostase den Intellect als Actionsprincip und die göttliche Essenz zusammen sein, und durch beide zusammen das Verbum als subsistente Intellection producirt werden läßt. Aureolus

[1] 1 dist. 9, ps. 1, art. 4.

stößt sich daran,[1] daß Scotus jenes Doppelprincip Memoria nenne, die doch in Gott als etwas schlechthin Vollkommenes allen drei göttlichen Personen eigne, eben darum aber nicht jene Potentia dictiva et generativa sein könne, wofür Scotus sie nimmt; er tadelt ferner, daß Scotus das Verbum als producirte Intellectio passiva bezeichne, was gegen den Sinn des Ausdruckes Dicere verstoße,[2] und den sinnwidrigen Satz, daß das Erkennen im Erkennen sich formire, zur Consequenz habe.[3] Die Memoria kann nicht als Productionsprincip des Verbum divinum genommen werden, sondern wird der ersten Hypostase nur in jenem Sinne appropriirt, in welchem dem Sohne die Weisheit, dem heiligen Geiste die Liebe appropriirt wird.[4] Die Kritik des Aureolus muß sich selbstverständlich weiter auch auf die der Auffassung des Ausganges des Sohnes entsprechende Auffassung des Ausganges des heiligen Geistes erstrecken. Nach Scotus wäre, wie das Wort die productive Intellection, so der heilige Geist die producirte Liebe Gottes. Eine Consequenz dieser Auffassungsweise wäre, daß wie in Gott das Wort zweimal, nämlich intentionell im Denken des Vaters, sodann real in der Person des Sohnes vorhanden wäre, auch eine doppelte Liebe in Gott vorhanden wäre, eine producirte und eine nicht producirte; daß sie ferner im heiligen Geiste vollkommener vorhanden wäre als im Vater, der eben nicht die Liebe als solche ist.[5]

---

[1] 1 dist. 3, Capit. 3, art. 2.

[2] Dicere nec in divinis nec in nobis est intellectum gignere sive notitiam actualem; dicere namque non est aliud quam verbum proferre, sed intellectio non est verbum in nobis nec etiam in divinis. 1 dist. 9, pars 1, art. 1.

[3] Cognitio non formatur in cognitione, alias idem formaretur in se . . . Nec in nobis nec in Deo verbum est cogitatio actualis, sed tantum cogitatio objectiva, et ita dicere non est gignere notitiam actualem. Ibid.

[4] Ratio autem apparitionis est, quia memoria nominat notitiam ut a se, non ut illud cui aptitudinaliter cuncta lucent, et ideo memoria appropriatur primo supposito, quod habet esse a se, sicut sapientia secundo, quod habet esse conspicuum, et amor tertio, quod habet esse egressum. Non ergo Filius procedit de memoria Patris tanquam de principio productivo, sed ut sapientia de sapientia et intelligentia de intelligentia, sic memoria de memoria secundum Anselmum, ut ly „de" denotet non originem sed ejusdem perfectionis communicationem. 1 dist. 3, Capit. 3, art. 2.

[5] Augustinus (Trin. VII, c. 4) dicit, quod Filius in divinis non eo est Verbum, quo sapientia; sed XV (c. 17) ejusdem libri dicit, quod ita est de

Aureolus legt den Bemühungen der scholastisch-peripatetischen Dialektik, eine wahrhafte Dreiheit in der göttlichen Wesenseinheit evident zu machen, keinen sonderlichen Werth bei; er ist vielmehr der Ansicht, daß die von ihm aufgezeigte Art der Unterscheidung der drei Personen in Gott die einzige sei, mittelst welcher eine wahrhafte Dreiheit erwiesen werde. Duns Scotus stützte sich auf den Relationsbegriff, sofern die Relation jedem der drei göttlichen Suppositа die Incommunicabilität zuwende; von der Essenz habe das Suppositum die Singularität und Actualität, von der Relation der Incommunicabilität. Nach Aureolus gibt es nur eine Art von Communicabilität, welche mit dem Begriffe des Suppositum sich nicht verträgt, nämlich jene, welche die Perseitas subsistentiæ aufhebt. Die Incommunicabilität derselben kann aber nicht im Relativcharakter des suppositalen Seins bestehen, da ein und dasselbe Suppositum unter drei verschiedenen Relationen gedacht werden kann,[1] daher die von Scotus versuchte Erklärung der Incommunicabilität die Gefahr des Sabellianismus kaum abzuwenden vermöchte. Nach Aureolus läßt sich die wahrhafte Dreiheit in Gott nur dadurch gewinnen, daß diejenigen Modi intrinseci ausfindig gemacht werden, welchen gemäß innerhalb der absoluten Wesenseinheit eine reale suppositale Mehrfältigkeit stattfinden kann; diese muß nämlich aus der absoluten Einheit heraus entwickelt werden, welche im Voraus jede Art von selbst nur gedankenhafter Zusammengesetztheit ausschließt.[2] Dieß sind nun eben die inner-

---

Verbo respectu sapientiæ, sicut de Spiritu respectu æternitatis et amoris. Ergo Spiritus Sanctus non est amor aut charitas eo, quo Spiritus est, sed eo quod Deus tantum. Ergo emanat ut amor. 1 dist. 10, art. 2.

[1] Nulla res dat incommunicabilitatem, nisi generis sui, ut patet de Socrate, qui communicabilis est foro et domui et templo. Licet enim per esse in templo reddatur incommunicabilis in foro, ut sic manens idem suppositum possit esse in foro, nihilominus incommunicabilitas non est subsistentiæ, quin Socrates manens idem suppositum possit esse in foro et deinde in domo, sed tantum est incommunicabilitas illius generis, videlicet locabilitatis. 1 dist. 26, art. 2.

[2] Soli namque illi modi, qui sunt penitus indistincti ab eo, cujus sunt, ita quod cum illo fundant penitus eandem unitatem, soli illi possunt supposita constituere et multiplicari . . . . Soli modi essendi intrinseci non ponentes in numerum sed penitus indistincti sunt illi, qui constituere possunt supposita et plurificare. Sed manifestum est quod omnes modi seu absoluti seu relativi comparati ad id, cujus sunt modi extrinseci, nec sunt modi intrinseci essendi

halb einer intellectiven Wesenheit möglichen Habitudines originum, welche auf die innerhalb der Einheit des intellectiven Seins sich entfaltenden und auseinander tretenden Modos des Esse ponens, Esse conspicuum und Esse latum zurückzuführen sind.[1]

Die Vertreter der verschiedenen Auffassungsweisen des trinitarischen Processes liebten es, ihre besondere Anschauungsweise durch die Auctorität des heiligen Augustinus zu stützen, in dessen ausführlichen und mannigfachen Erörterungen über die Trinität sie nach der einen oder anderen Seite Anhaltspunkte für sich zu gewinnen bestrebt waren. Die psychologischen Anknüpfungspunkte der speculativen Erklärung betreffend, behauptet Aureolus, daß die Trilogie: Mens, Notitia, Amor für das Verständniß der wahren und eigentlichen Meinung Augustins maßgebend sei. Hienach erscheint das göttliche Verbum als Res ut producta in esse intellecto, was Aureolus aus Aug. Trin. XIV, c. 6[2] begründet. Aus dieser Auffassung des Verbum ließe sich, wie Baconthorp bemerkt, folgern, daß die Mens im Selbsterkennen kein Verbum erzeuge, weil sie durch ein solches Verbum sich selbst erzeugen würde; Augustinus nenne aber das Erzeugniß des

---

præter modos relativos importatos per concipere, concipi et spirari .... Ergo penes illos tantummodo sumi potest suppositalis distinctio et personarum constitutio in divinis et non penes aliquos alios modos vel absolutos vel relativos. 1 dist. 26, art. 1.

[1] Tria supposita constituuntur per esse conspicuum et esse latum et esse ponens, quæ sunt habitudines originum, nec est aliquid aliud in anima ut conspicue posita, quod non sit in ponente præter poni et ponere. Unde in his solis distinguuntur, ut patet, nec inter verbum mentis et mentem potest aliqua distinctio assignari, nisi penes concipere et concipi; parens enim est ut concipiens, verbum vero ut concepta; et si esse conspicuum et esse conceptum esset reale quid, non dubium quod essent duo realia supposita per concipere et concipi constituta et distincta. Ergo in illa ineffabili Trinitate distinguuntur et constituuntur supposita in vero esse reali per concipere et concipi, et flare et flari, ita ut sit unus Deus realiter ter subsistens, et per modum concipientis et patris, per modum conceptus verbi et prolis, per modum flatus, doni et spiritus in omnibus unus et idem, præterquam in trina perseitate multiplicata per habitudines originum relativarum. Ibid.

[2] Tanta est cogitationis vis — heißt es l. c. — ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat; ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quicquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando.

Selbsterkennens der Mens ausdrücklich ein Verbum,[1] daher es wol anders definirt werden müsse, als Aureolus es definirt. Die von Aureolus gegebene Definition des Verbum lautet: Actus intelligendi rem productam continens in esse intellecto, existens similitudo et imago rei notæ, de qua gignitur. Dieß sei die von Augustinus selber gegebene Definition des Verbum,[2] zu welcher jene Anselm's[3] bestätigend hinzutritt. Aureolus hat sich nur ein partiales Element der Augustinischen Definition angeeignet, und zwei andere eben so wesentliche Elemente derselben bei Seite gesetzt. Der Grund dieser Beiseitesetzung liegt darin, daß er die von Augustinus so sehr betonte Ratio expressiva verbi übersieht, infolge dessen er das göttliche Dici einfach nur als ein Offenbarwerden Gottes vor sich selbst versteht. Die Ratio expressiva verbi wird von Baconthorp dahin gedeutet, daß im göttlichen Worte die göttliche Essenz als solche zum bildlichen Ausdrucke kommt; daß die göttliche Essenz der Terminus formalis der Generation sei, erhelle aus dem Nicänischen Symbol und werde von Augustinus ausdrücklich gelehrt.[4] Daraus ergibt sich ferner die von Aureolus in Abrede gestellte Wirklichkeit realer Rela-

---

[1] Vgl. Aug. Trin. IX, c. 12: Mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ . . . . Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit.

[2] Vgl. Aug. Trin. XV, c. 12: Omnia, et quæ per se ipsum et quæ per sensus sui corporis et quæ testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriæ condita tenet, e quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notæ, de qua gignitur et imago ejus, quoniam de visione scientiæ visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguæ nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur.

[3] Vgl. Anselm. Monolog. (c. 30): Mens rationalis cum se cogitando intelligit, habet secum suam imaginem ex se natam i. e. cogitationem sui ad similitudinem sui formatam, quæ imago verbum ejus est.

[4] In Concilio Nicæno dicitur, quod Filius est Deus de Deo, et accipitur ab Augustino Trin. XV, c. 16: „Filius a Patre habet ut sit Deus, est enim Deus de Deo." Sed si solum diceretur Filius genitus propter generationem passivam et non propter productionem essentiæ in ratione formalis termini, hæc esset falsa, quod esset Deus de Deo, imo solum esset solus Filius de Patre. 1 dist. 5, art. 2, § 2.

tionen des göttlichen Seins,[1] welche gleichfalls durch Augustin's Doctrin bestätiget wird.[2]

Durand gibt seine Abkunft aus der Thomistenschule zu erkennen, wenn er zwischen der Nachbildung der göttlichen Wesenheit durch die Wesenheit der menschlichen Seele und zwischen der Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit durch die drei Vermöglichkeiten der intellectiven Seele: Memoria, Intellectus und Voluntas, unterscheidet,[3] wobei er ausdrücklich bemerkt, daß es sich hiebei primär nicht um eine Dreiheit von Potenzen handelt, die in Wahrheit nicht einmal vorhanden ist,[4] sondern um eine Dreizahl von Actionen, deren eine aus der anderen hervorgeht, wie im göttlichen Sein aus dem Vater der Sohn und aus beiden der Geist hervorgeht. Die göttliche Dreieinheit wird nämlich wesentlich durch Originationsverhältnisse constituirt, und diese reflectiren sich abbildlich in der Menschenseele, wenn aus der Memoria als Habitudo cognoscendi das Actualiter intelligere, aus beiden zugleich aber das Velle hervorgeht. Daß Memoria, Intellectus und Voluntas bloß beziehungsweise, nicht schlechthin von einander unterschieden seien, und sonach wahrhaft eine Dreieinheit constituiren, erhärtet Durand aus Augustinus,[5] nach dessen ausdrücklichen Worten jene drei Potenzen etwas rein Relatives besagen, während

---

[1] Vgl. Aureol. 1 dist. 30, art. 2: Paternitas et filiatio est universaliter respectus de secundo modo, qui fundatur super producere et produci res extra animam existentes .... Relationi repugnat in communi ex sua ratione, quod sit res in natura existens. Dicitur enim de ea, quod acquiritur et oritur in fundamento sine sui mutatione, sola mutatione facta in termino. Illud ergo non est res, quod acquiritur in subjecto nullo agente ipsum attingente.

[2] Augustinus septimo de Trinitate per totum probat distinctionem personarum, quia Pater non dicitur ad se, sed ad aliud. Sed nulla argumentatio est, de creaturis arguere realem distinctionem per esse ad aliud, si esse ad aliud in creaturis est solum in anima. Non enim sequitur: „In creaturis relatio distinguit aliqua secundum esse in anima, igitur in Deo secundum rem." Ergo etc. 1 dist. 28, qu. 1, art. 2, § 2.

[3] 2 dist. 16, qu. 1.

[4] Memoria et intelligentia sunt realiter una et eadem natura absoluta sub diversis officiis et actibus, qui sunt tenere speciem vel habitudinem cognoscere et uti speciebus et actualiter cognoscere. 1 dist. 3, ps. 2, qu. 3, n. 10. — Una res absoluta ... est intellectus et voluntas habens rationem duarum potentiarum propter hoc quod est principium duorum actuum subordinatorum qui sunt intelligere et velle. 1 dist. 3, ps. 2, qu. 4, n. 8.

[5] Aug. Trin. X, c. 11, n. 18.

sie an sich in ihrer Dreiheit una mens, una vita, una substantia seien. Und eben zufolge dessen constituiren sie ein viel ausdrucksvolleres Bild der göttlichen Dreieinheit, als wenn man sie reell von einander unterscheiden wollte; denn es handelt sich ja um eine Nachbildung der immanenten Relationen des göttlichen Seins, welchen auch in der intellectiven menschlichen Seele eben nur Relativa am Besten entsprechen.

Die Lehre von der Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in der Menschenseele und in den Engelgeistern gehört, wie die Lehre von der göttlichen Dreieinheit selbst, nach Durand der kirchlichen Offenbarungslehre an, und setzt die kirchliche Dreieinigkeitslehre als früher Erkanntes voraus. Daß diese letztere nicht dem Gebiete des reinen Vernunfterkennens angehöre, gehe schon daraus hervor, daß kein Philosoph auf den Gedanken einer Dreieinheit des göttlichen Wesens kam, daß vielmehr auch die auf christlich-gläubigem Standpunkte unternommenen Versuche einer Nachweisung derselben die Denknothwendigkeit einer suppositalen Dreiheit in Gott nicht zu erhärten vermochten. Man sagte wol, daß die göttlichen Thätigkeiten des Erkennens und Wollens als vollkommenste Thätigkeiten ein ihnen adäquates reales Product setzen müßten, welches natürlich in die göttliche Wesenheit hineinfalle; daß es zur Vollkommenheit des göttlichen Wesens gehöre, nicht bloß in Einem, sondern in mehreren Suppositis zu subsistiren. Es ist jedoch keine Nothwendigkeit vorhanden, daß vollkommenste Thätigkeiten des Erkennens und Wollens ein reales Product setzen müssen, weil ein solches sonst auch aus dem Erkennen und Wollen der Gott anschauenden und liebenden Seligen sich herausfetzen müßte. Erkennen und Wollen sind in Gott nicht sachlich unterschieden; also können sie auch nicht Productionen reell unterschiedener Supposita sein. Sie können auch nicht die Principien solcher Productionen sein, sei es, daß sie als Ein Princip, oder daß sie als zwei unterschiedene Principien genommen würden. Es läßt sich nicht beweisen, daß Ein Princip für eine mehrfache Production ausreiche. Als zwei von einander unterschiedene Principien könnten Erkennen und Wollen nur dem Begriffe nach unterschieden sein, weil eine reale Unterscheidung derselben in Gott nicht angeht, und beide in jeder der drei göttlichen Personen sich finden; sind sie aber nicht reell unterschieden, so können sie auch nicht Principien reell unterschiedener Producte sein. Daß eine vollkommene Thätigkeit auf ein bestimmtes Product gehe, ist nur dann

wahr, wenn die Thätigkeit als Perfectio artis oder als Actio de genere actionis genommen wird; hier aber handelt es sich lediglich um die Operatio als ultima perfectio potentiæ, die als solche das höchste Ziel der Potenz ist. Daß eine Mehrheit der Suppositа in Gott nicht zum Begriffe der Vollkommenheit des göttlichen Seins gehöre, beweist sich daraus, daß den Philosophen von jeher ein einziges Suppositum als Träger unbegränzter Vollkommenheiten genügte; keinem derselben drängte sich der Gedanke auf, daß die Einheit des Suppositum eine Verengerung der göttlichen Vollkommenheit involvire.

Angemessenheitsgründe (persuasiones) für die göttliche Personsdreiheit werden von Durand zugelassen, obschon sie nicht alle von gleichem Werthe seien. So sei zunächst auf jene Congruenzgründe, die von der Ordnung des Universums und von der Erschöpfung der Mannigfaltigkeiten metaphysischer Seinsverhältnisse hergenommen werden, kein Gewicht zu legen. Derlei Gründe wären, daß wie im Menschen Ein Suppositum und zwei Naturen vorhanden sind, so umgekehrt es angemessen sei, daß Eine Natur in einer Mehrheit von Suppositis existire; oder daß, wenn in jedem einzelnen Engel Eine Natur, in vielen Engeln aber viele Naturen sind, in Gott wol auch mehrere Suppositа wie in der Engelwelt, aber nur Eine Wesenheit vorhanden sein könne, also der Vorzug der Personsvielheit mit dem Vorzuge der höchsten absoluten Einheit verbunden sei. Für verfehlt erklärt Durand weiter jene Ableitung, welche die Möglichkeit der Einheit in der Dreiheit darauf stützt, daß in Gott nicht, wie in den Creaturen Esse und Essentia auseinandertreten, und demnach durch eine Mehrheit der Suppositа nicht auch das Esse derselben wie in den Creaturen von gleicher Wesenheit und hiemit die Wesenheit selbst plurificirt werde. Es ist nicht wahr, daß in den Creaturen die Essenz durch das Esse plurificirt werde, indem das Esse eben so wie die Essenz ein Unum de se ist; es ist vielmehr weit richtiger zu sagen, daß in den Creaturen das Esse durch die Plurification der Essenz plurificirt werde.[1] Es ist sonach für die Möglichkeitserweisung der Dreiheit in der göttlichen Einheit eine ganz falsche Unterlage gewählt, abgesehen davon, daß gar kein positiver Grund für die Möglichkeit

[1] Actio agentis naturalis per prius attingit essentiam quam esse (si sint diversa). Et ideo rationabilius est, quod essentia, quæ prius attingitur, per prius plurificetur, quam e converso. 1 dist. 2, qu. 4, n. 12.

des Unum esse und der Unitas essentiæ in der göttlichen Personsdreiheit angegeben wird.

Der angemessenste Ausgangspunkt für die Erweisung der Möglichkeit einer realen Dreiheit in der absoluten Einheit des göttlichen Wesens ist nach Durand's Dafürhalten die Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit. Zufolge dieser Unendlichkeit eignet sich die göttliche Essenz dazu, das Fundament gegensätzlicher Relationen zu sein, welche als Origines relationis selbstverständlich unterschiedene Suppositа zu Trägern haben müssen. Da die Relationen nicht derart vom Fundamente sich abscheiden, daß das göttliche Sein als Zusammensetzung aus Fundament und Relation erschiene, so bleibt bei dieser Art von Ableitung der Personsdreiheit auch die Einfachheit des göttlichen Wesens gewahrt. Da andererseits Esse oder Essenz und Relatio in Gott auf irgend eine Art reell unterschieden gedacht werden müssen, so ist hiemit zugleich auch die Möglichkeit einer Mehrheit der Suppositа gegeben. Die göttliche Essenz ist in einem bestimmten göttlichen Suppositum formaliter enthalten, ohne daß auch jede Relation formaliter in ihm enthalten wäre.[1] Klar ist, daß Essenz und Relation nicht absolut von einander unterschieden sein können, da in jeder derselben die Essenz formaliter enthalten ist. Über die Art jedoch, wie Beide von einander unterschieden seien, ist Durand in Ungewißheit; er führt verschiedene Ansichten an, ohne für eine derselben bestimmt sich zu entscheiden. Es genügt ihm, durch Vorführung derselben zu constatiren, daß Essenz und Relation auf irgend eine Weise unterschieden sein müssen, obschon es schwer sei zu sagen, wie sie unterschieden werden sollen.[2] Durand nimmt hier Stellung gegen Thomas Aquinas,[3]

---

[1] V. g. in Patre est essentia divina formaliter, in quo tamen non est filiatio eodem modo realiter; alioquin sicut Pater formaliter est Deus per divinam essentiam existentem in eo, sic Pater esset formaliter Filius per filiationem formaliter existentem in eo, et sic periret personalis distinctio inter Patrem et Filium, quod est hæresis Sabelliana. Et idem potest deduci de utraque proprietate, quæ non est in Spiritu Sancto sicut essentia. L. c., n. 23.

[2] Quocunque modo dicatur, quod essentia et relatio divina differant, sive quia non sunt idem adæquate, sive quia differunt ut res et modus habendi rem, sive quia differunt formaliter, semper sequitur quod differunt aliquo modo realiter, cum quælibet prædictarum differentiarum sit ex natura rei circumscripto omni actu rationis et intellectus. 1 dist. 33, qu. 1, n. 29.

[3] Vgl. Thom. 1 qu. 28, art. 2.

welcher bloß einen gedankenhaften Unterschied zwischen Essenz und Relation in Gott zugibt. Noch weiter entfernt er sich von Aureolus, der zwar in Durand's Abweichung von Thomas eine von Thomas selbst nicht erkannte logische Consequenz der gedankenhaften Abscheidung der Relation von der Essenz anerkennt,[1] aber eben deßhalb die vollkommene Coincidenz der Relation mit der Essenz urgirt.[2] Durand bildet in dieser Beziehung den entschiedensten Gegensatz zu Aureolus, sofern er auf die Realität der Dreiheit in der göttlichen Einheit den Nachdruck fallen läßt, während dem Aureolus primär um die Wahrung der absoluten Einfachheit und Einheit Gottes in der suppositalen Mehrfältigkeit des göttlichen Seins zu thun ist.

Die immanenten Relationen des göttlichen Wesens — lehrt Durand weiter — werden durch Zeugung und Hauchung begründet; der göttliche Vater erzeugt den göttlichen Sohn, Vater und Sohn produciren durch gemeinsame Hauchung den heiligen Geist. Durch beide Arten göttlicher Production wird eine Relatio originis begründet, welche unter den drei Arten von Relation[3] die einzig mögliche in Gott ist; von den beiden anderen Relationen ist die eine überhaupt nicht geeignet, ein Gegensatzverhältniß und somit einen Suppositionsunterschied zu begründen,[4] die andere an sich auf das göttliche Sein nicht anwendbar.[5]

---

[1] Relatio in divinis secundum istos — bemerkt Aureolus gegen die Thomisten — distinguitur ab essentia in ratione respectus. Sed tota entitas relationis consistit in esse respectum; relatio enim et respectus idem sunt. Constat autem, quod tota entitas uniuscujusque consistit in esse id quod est, utpote hominis esse hominem, et animalis in esse animal. Quare necesse est, quod tota entitas relationis consistit in esse respectum; ergo tota entitas relationis in divinis distinguitur ab essentia. 1 dist. 33, art. 2.

[2] Relatio in divinis, licet accipiatur ut habitudo in recto, nihilominus per indistinctionem omnimodam clauditur in conceptu essentiæ, et per consequens tota realitas personæ; unde proprietates sunt subsistentes nec habitudines puræ, et præcise conceptibiles. 1 dist. 33, art. 3.

[3] Relationum triplex est genus, ut patet 5 Metaph. Quædam enim fundantur super unum et multa ut æqualitas, similitudo. Quædam super rationem mensuræ et mensurati, ut scientia et scibile. Quædam super actionem et passionem, sive super originem ut paternitas et filiatio. 1 dist. 4, qu. 1, n. 7.

[4] Relatio non distinguit personas nisi includat oppositionem; sed oppositio relationum æqualitatis et similitudinis supponit distinctionem suppositorum. Ibid.

[5] Ratio mensuræ et mensurati omnino non sunt in divinis. Ibid.

Der erstere der Originationsacte, durch welchen das Gegensatzverhältniß zwischen dem ersten und zweiten Suppositum begründet wird, wird als göttlicher Zeugungsact bezeichnet. Die Benennung rechtfertiget sich durch die Natur jenes Actes, zufolge dessen das zweite Suppositum das Esse und Natur, und Beides gemäß dem Modus naturæ vom ersten Suppositum empfängt.[1] Die Benennung: heiliger Geist, ist nicht ein Nomen proprium der dritten Hypostase,[2] sondern ein Nomen appropriatum, wofür der Grund theils im Theilhaben der dritten göttlichen Hypostase an der reinsten Geistigkeit der beiden göttlichen Supposita, von welchen sie ausgeht, theils in dem Willensimpulse, der den Modus ihres Ausgehens charakterisirt, zu suchen ist.[3] Die dritte Person wird heiliger Geist genannt wegen der Gnadengaben, deren Verleihung an uns appropriative der dritten göttlichen Person attribuirt wird.[4]

Daß Gott in drei Personen, und nicht in mehreren subsistirt, wissen wir nur zufolge der Offenbarung;[5] es ist als sicher anzunehmen, daß wenn die heilige Schrift in unbestimmter Weise von einer Mehrheit der Personen spräche, verschiedene Ansichten über die Zahl derselben zu Tage getreten sein würden. Weil die Dreizahl durch

---

[1] Prima persona producta ab alia accipit ab eadem esse et naturam, non solum eandem genere sicut in generatione æquivoca, aut specie sicut in generatione univoca, sed eandem numero. Prima enim persona producta hoc accipit modo naturæ . . . quia procedit ab una persona tantum; hic est autem modus naturæ, quod unum sit ab uno tantum. L. c., n. 8.

[2] 1 dist. 10, qu. 1.

[3] Vgl. dagegen Aureol. 1 dist. 10, art. 2: Spiritus Sanctus non metaphorice aut transsumtive pertinet ad amorem, imo maxime proprie. Exemplar enim non dicitur tale per imaginem, sed magis e converso imago talis dicitur per similitudinem ad exemplar. Sed Trinitas, quæ est in nobis pertinens ad imaginem, consistit in verbo pertinente ad intellectum, et spiritu, qui pertinet ad amorem; ergo verbum et spiritus in divinis, quorum imago est in anima nostra, non pertinebunt ad rationem intellectus et amoris per similitudinem ad ista, quæ sunt in nobis, imo magis e converso.

[4] Vgl. dagegen Aureol. l. c.: Ridiculum est dicere, quod Scriptura sacra et sancti doctores attribuant Filio rationem verbi et Spiritui Sancto rationem muneris et amoris et doni solum translative et per quamdam similitudinem et metaphoram. Unde et Magister Sententiarum ponit ista inter nomina propria et non inter nomina translativa; ergo nihil est dictu, quod ista non proprie accipiantur in Deo.

[5] 1 dist. 10, qu. 2.

Offenbarung feststeht, nimmt man nur zwei Emanationen ad intra im göttlichen Sein an, so wie umgekehrt das Festhalten an der Zweizahl der Emanationen auf eine Personsdreiheit führt. Denn es kann in Gott nur Eine Person geben, welche von keiner anderen ausgeht; gäbe es deren zwei, so könnten sie nicht durch eine Relatio originis begründet, sondern müßten absolut von einander verschieden sein, und demzufolge statt Eines Gottes mehrere Götter sein. Umgekehrt muß, die Zweizahl der Emanationen vorausgesetzt, in Gott eine Person vorhanden sein, welche von keiner ausgeht, weil sonst ein Zirkel der Emanationen statthätte, zufolge dessen die erste Person, von welcher die zweite, wie von beiden die dritte ausgeht, ihrerseits wieder von der dritten ausgehen müßte.

Daß man die beiden Emanationen als Emanationen des Erkennens und Wollens bezeichnet, ist als Adaptation an das Ordnungsverhältniß und an die Aufeinanderfolge der Acte der gottebenbildlichen intellectiven geschöpflichen Natur zu verstehen, in welcher zuerst die Erkenntniß, sodann die Liebe des Guten vorhanden ist.[1] Demzufolge sagt man, daß auch im göttlichen Wesen die erste immanente Emanation per modum intellectus, die zweite per modum voluntatis sich vollzieht. Da aber im geschöpflichen Sein weder Intellect noch Wille Principien einer realen Production sind, so dürfen sie auch im göttlichen Sein nicht als Principien der immanenten realen Production angesehen werden,[2] deren Grund einzig in der Unendlichkeit der göttlichen Natur gesucht werden kann. Beide immanente Productionen in Gott gehen, sofern das Verhältniß der Productivkraft zum Productionsacte in's Auge gefaßt wird, per modum naturæ vor sich.[3] Gleichwol kann, sofern die producirenden Suppositа in's Auge gefaßt werden, vom heiligen Geiste gesagt werden, daß er per modum

[1] 1 dist. 6, qu. 2, n. 18. Vgl. dagegen oben S. 248, Anm. 3.

[2] Sicut calor ignis, si esset intelligens, causaret caliditatem sibi similem foecunditate naturæ sicut nunc facit, nec ad hoc aliquid cooperaretur suum intelligere et velle, sic natura divina, licet sit intelligens et volens, ex infinitate sua habet fecunditatem, quod virtute ejus persona sit a persona, ad quam tamen nihil intelligere aut velle cooperatur. L. c., n. 11.

[3] Illud quod procedit a virtute agente ex necessitate immutabilitatis et ex virtute determinata ad unum, producitur per modum naturæ. Sed quælibet persona divina producitur ex necessitate immutabilitatis et virtute determinata ad unum, ergo quælibet persona divina producitur per modum naturæ. L. c., n. 16.

voluntatis vom Vater und Sohne ausgehe, weil dasjenige, was specifisch dem Willen attribuirt wird, durch die Vereinigung Mehrerer effectuirt werden kann, trotzdem daß Einer für sich allein ausreichen würde,[1] während vom Sohne, weil er nur durch Einen gezeugt werden kann, auch in Bezug auf seinen Hervorbringer festgehalten werden muß, daß er per modum naturæ aus demselben hervorgehe.[2]

Die Bezeichnung des göttlichen Sohnes als Wort des göttlichen Vaters ist nach Durand[3] eine uneigentliche Bezeichnung, da das Sprechen in Gott nicht einen notionellen, sondern einen essentiellen Act bedeute.[4] Das Verbum mentis ist, wie in den intellectiven Creaturen, so auch in Gott nichts anderes, als der Act der Intellection, der als solcher keine reale Emanation ist. Daß Gott sich selbst und alles Andere außer ihm vollkommenst erkennt, steht unabhängig von den realen Emanationen innerhalb der göttlichen Wesenheit fest, und müßte auch dann statthaben, wenn Gott nicht ein in drei Personen subsistirendes Wesen wäre.[5] Der Sohn heißt also nur sensu appro-

---

[1] Quæ fiunt per voluntatem, possunt fieri a pluribus agentibus ejusdem gradus et ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte producendum; plures enim concurrunt moderando per voluntatem virtutem suam, sicut patet de pluribus trahentibus navem, ubi alter ad totum sufficeret. L. c., n. 17.

[2] Modus naturæ in creaturis est, quod unum sit ab uno tantum et non pluribus ejusdem gradus et ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte faciendum. Ibid.

[3] 1 dist. 27, qu. 3. Vgl. dagegen Thom. 1 qu. 34, artt. 1 et 2.

[4] Quod patet primo — bemerkt Durand l. c. — auctoritate Anselmi in monologio, ubi dicit, quod dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri; intueri autem in Deo dicit suum actum intelligendi. — Aureolus (1 dist. 27, ps. 2, art. 3) gibt diese aus Anselm geschöpfte Instanz beziehungsweise zu, und erklärt deßhalb, daß zufolge der Äquivocität des Terminus Dicere das göttliche Dicere in einem doppelten Sinne verstanden werden könne: Exprimere et formare verbum (et sic est notionale et convenit soli Patri) und Recipere verbum et intueri seu intelligere (sic est commune tribus). Die Ansicht Durand's erklärt er aber für schlechthin falsch und der Lehre Augustinus widersprechend, der allenthalben das Verbum divinum aus seiner Relation zum göttlichen Vater beleuchte und diesen zum Dicens mache, wie Aureolus durch eine Reihe von Stellen aus Augustins Werk de Trinitate zu erhärten sucht.

[5] In cognitione divina non sunt nisi tria hæc, quæ sunt unum re, licet differant ratione, scil. intellectus divinus, et essentia ejus quæ est primum objectum ejus sufficientissime repræsentativum ejus et omnium aliorum, et ipsum intelligere perfectissimum. Quicquid autem aliud ponitur, non pertinet

priato Wort des Vaters, gleichwie er in demselben Sinne auch die Weisheit Gottes genannt wird. Der Grund dieser Appropriation, die übrigens zu einer überwiegenden Geltung gelangt ist und seit Augustinus angesehenste Lehrer bewogen hat, den Ausdruck Verbum im eigentlichen Sinne vom Sohne zu verstehen, ist darin zu suchen, daß wir von den Creaturen zur Erkenntniß der göttlichen Dinge aufsteigen. Da nun im geschöpflichen Nachbilde des dreieinen Gottes das erste aus der Mens Ausgehende die Notitia actualis oder das Wort, das letzte Ausgehende die Liebe ist, so hat man auch in Gott dem ersten Ausgehenden die Bezeichnung Verbum, dem letzten Ausgehenden die Bezeichnung Amor appropriirt. Es wäre jedoch falsch, daraus den Schluß zu ziehen, daß der Sohn durch einen mentalen Actus dicendi vom Vater ausgehe, oder der heilige Geist durch einen Actus voluntatis vom Vater und Sohne.

Wenn Occam im Gegensatze zu Durand den Terminus Verbum, sofern sich derselbe auf die zweite göttliche Person bezieht, einfach als notionellen Terminus anerkennt,[1] so hat dieß darin seinen Grund, weil er die gesammte begrifflich entwickelte kirchliche Dreieinigkeitslehre als eine Dictio de rebus divinis ansieht, rücksichtlich welcher man sich an die durch die Auctorität der heiligen Lehrer der Kirche, Augustins namentlich, festgestellte Sprechweise zu halten habe. Da der Gegenstand, um welchen es sich handelt, seiner Natur nach keinen Einblick in das Wesen der Sache gestattet, so hält er es für überflüssig, mit Durand zu erörtern, ob und inwieweit der von Augustinus angebahnte Weg einer psychologisch fundirten Verdeutlichung des Mysteriums der göttlichen Dreieinheit zum Ziele führe; und so weit er selbst auf die in der menschlichen Seele gegebene geschöpfliche Nachbildung des göttlichen Ternars Bezug nimmt, geschieht es nur zu dem Zwecke, seine Behandlung der kirchlichen Trinitätslehre mit seinen psychologischen und erkenntnißtheoretischen Grundanschauungen in Einklang zu setzen. Er setzt die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele in ihre Fähigkeit, Gott zu fassen,[2] und unterscheidet mit Rücksicht

ad intellectum ut est intelligens, quia dato, quod nulla emanatio esset in divinis, adhuc Deus ita perfecte intelligeret se tunc, sicut nunc; propter quod oportet quod verbum alterum tertium trium prædictorum. Constat autem, quod non est intellectus, nec objectum ut sub hac ratione; ergo est ipse actus intelligendi. 1 dist. 27, qu. 3, n. 5.

[1] 1 dist. 27, qu. 3.

[2] 1 dist. 3, qu. 10.

hierauf zwischen anfangsweiser unvollkommener und vollkommener oder actuirter Gottesebenbildlichkeit; erstere ist die mit der Substanz der Seele radicaliter und originarie gegebene Gottesbildlichkeit, letztere die durch die Acte des Erkennens und Wollens verwirklichte. Occam verwirft sonach die von Thomas und Durand festgehaltene Unterscheidung zwischen der doppelten Gottesbildlichkeit der Seele als Nachbildung des göttlichen Wesens und der göttlichen Dreieinheit; beide fließen ihm in die Eine Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit zusammen, welche unentwickelt in der Seelensubstanz vor deren intellectiver Selbstbethätigung enthalten ist, in dieser aber, soweit dieselbe auf Gott als ihr Object gerichtet ist, entwickelt hervortritt. Die Unterscheidung zwischen radicaliter und actualiter vorhandener Gottesbildlichkeit erinnert an Baconthorp's Unterscheidung zwischen der fundamentaliter und formaliter statthabenden Nachbildung, fällt aber mit derselben schon deßhalb nicht zusammen, weil Baconthorp die von Occam in Abrede gestellte philosophische Erkennbarkeit der Seele als reinen Formwesens vertritt, und sohin mit Thomas und Durand zwischen der Nachbildung des Einen göttlichen Wesens und der göttlichen Personsdreiheit als zwei unterschiedenen Arten der Nachbildung unterscheidet.[1] Ferner aber geht Baconthorp in der speculativen Darlegung der geschöpflichen Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit vom Selbsterkennen und Selbstlieben der Seele aus, während Occam, sofern er nur das Gott zum Objecte habende Erkennen und Lieben der Seele berücksichtiget, auf eine speculative Erklärung und Begrün-

[1] Es hat wol den Anschein, als ob Occam beide Arten der Nachbildung distinct auseinander halten und den Schein eines Zusammenfließens beider abwehren wollte. Aber seine Erklärungen hierüber constatiren das Zusammenfließen: Si dicatur, quod anima non est capax Dei nisi per actus intelligendi et volendi, ergo nec est imago Dei nisi per tales actus: respondeo, quod „per" potest dicere circumstantias subjecti vel determinati tali denominatione, vel potest dicere circumstantias subjecti vel denominati tali denominatione, vel potest dicere circumstantiam connotati, sine quo non sic denominatur. Primo modo anima secundum circumstantiam est capax Dei et imago ejus, quia anima est illud, quod capit Deum vel capere potest. Et ideo est vere imago secundum suam substantiam. Secundo modo est capax Dei et imago ejus per actus suos, quia sine actibus non potest habere Deum, et ideo sine actibus vel in actu vel in potentia non est capax Dei. Secundum patet, quia illud, quo anima capax Dei est, pertinet ad imaginem perfectam h. e. ad perfectionem imaginis; sed actus intelligendi et volendi sunt hujusmodi, ergo etc. L. c.

dung der geschöpflichen Nachbildung des göttlichen Ternars einfach verzichtet. Occam's Hervorgang aus der Schule des Duns Scotus[1] gibt sich zu erkennen, wenn er an den scotistischen Gedanken von der Fruchtbarkeit der im göttlichen Vater gesammelten göttlichen Substanz anknüpft und infolge dessen die geschöpfliche Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit in der Substanz der Seele als Nachbildung der ersten Hypostase, in den seelischen Acten des Erkennens und Wollens als Nachbildungen der zweiten und dritten göttlichen Hypostase erkennt.[2] An Aureolus erinnert es, wenn Occam Intellect und Wille als das durch die Seelensubstanz Connotirte bezeichnet, und daraus zu begründen sucht, daß bereits die Imago imperfecta oder die Seelensubstanz abgesehen von ihrer activen Selbstbethätigung im Erkennen und Wollen die göttliche Dreieinheit darstelle,[3] und dieß um so mehr, da eine wirkliche Erkenntniß der göttlichen Essenz nicht denkbar sei ohne Erkenntniß der Personsmehrheit in derselben. Auch Occam weiß seine Ansicht von der Imago imperfecta aus Augustinus zu erhärten,[4] und sieht sie in der Trilogie: Mens, Notitia, Amor ausgedrückt.

[1] Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 351 ff.

[2] Completa ratio imaginis consistit in ipsa substantia animæ et duobus actibus secundum actum intelligendi et volendi. Et etiam potest consistere in ipsa substantia animæ et duobus habitibus correspondentibus ipsis actibus. Et tunc loquendo de actibus naturalibus iste est ordo, quod sicut Pater in divinis habet fecunditatem ad producendum tam Filium quam Spiritum Sanctum, et communicat Filio fecunditatem producendi Spiritum Sanctum, ita ipsa substantia animæ est fecunda et productiva tam actus intelligendi quam volendi, et producit primo actum intelligendi, qui etiam est productivus volendi; et tunc illæ duæ causæ, scil. substantia animæ et actus intelligendi possunt producere actum volendi. Itaque sicut Filius in divinis est tantum ab uno scil. a Patre, et Spiritus Sanctus est a Patre producente et a Filio producto, ita actus intelligendi est a sola substantia animæ et actus volendi est a substantia animæ et ab actu intelligendi producto; et sic imago potest aliquo modo repræsentare distinctas personas et ordinem ad originem earum. 1 dist. 3, qu. 10.

[3] Ad perfectionem imaginis requiritur aliqua distinctio, tamen ad imperfectam imaginem non requiritur; et tunc ipsa substantia animæ propter similitudinem quamvis longinquam, tamen majorem quam sit inter Deum et quamcunque creaturam irrationalem, est aliquo modo imago divinæ essentiæ et etiam aliquo modo personarum, quia quamvis sit distinctio realis inter divinas personas, tamen tanta est identitas inter essentiam et personam, quamvis ibi deficiat aliquis modus identitatis, quanta est inter substantiam animæ et substantiam animæ. Ibid.

[4] Si dicatur, quod sæpe beatus Augustinus expressit imaginem per aliqua distincta, sicut nono de Trinitate per mentem, notitiam et amorem,

Occam's Auffassung der Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele steht in engster Beziehung zu seiner Lehre über Gott selbst. Die Erkenntniß des Wesen Gottes geht ihm auf in der Erkenntniß der Dreipersönlichkeit Gottes, daher er in einem gewissen Sinne zugibt, daß die göttliche Personsdreiheit auf rein natürlichem Wege erkennbar sei,[1] und daß die Philosophen in der That auf die Personen in Gott bezügliche Erkenntnisse hatten,[2] welche so weit reichten, als ihre Erkenntniß der göttlichen Essenz selbst reichte; freilich war aber diese letztere Erkenntniß keine wirkliche Erkenntniß, daher umgekehrt gesagt werden muß, daß unsere Erkenntniß des Wesens Gottes nicht weiter reiche, als unsere Erkenntniß der Personen in Gott, und soweit wir

---

et ideo deinceps per memoriam, intelligentiam et voluntatem: dico quod beatus Augustinus intendebat exprimere imaginem perfectam; tamen ad habendum aliquam conformitatem inter partes imaginis et divinas personas expressit eam per nomina significantia ipsam substantiam animæ, quæ vere prædicantur de ipsa substantia animæ connotando illos actus secundos. Propter quod non erant nomina synonyma. Et ideo nono de Trinitate assignat imaginem per mentem, notitiam et amorem, ubi per mentem intelligit ipsam substantiam animæ connotando verbum quod est actus secundus producibilis ab ipsa substantia animæ; per amorem intelligit ipsam substantiam animæ connotando actum volendi producibilem ab ipsa substantia animæ et verbo producto. Ibid.

[1] Si dicatur, quod posset trinitas personarum cognosci ex puris naturalibus, sicut essentia divina potest cognosci ex puris naturalibus: respondeo, quod de virtute sermonis hoc debet concedi, ex puris naturalibus potest ita bene cognosci trinitas personarum sicut essentia divina. Et ratio est, quia quicquid potest cognosci ex puris naturalibus quantum ad conceptus, quos communiter concludebant de Deo, ita vere competit trinitati personarum sicut essentiæ divinæ. Tamen ex puris naturalibus potest ista propositio esse nota: Essentia divina est, in qua non subjicitur illa essentia, quæ Deus est, sed unus conceptus, qui non est essentia divina nec est Deus. Et ista propositio: Trinitas personarum est, in qua non subjicitur illa trinitas, quæ est in Deo, sed unus conceptus qui non est Deus, non potest esse nota ex puris naturalibus. 1 dist. 1, qu. 5.

[2] Quamcunque cognitionem habuerint philosophi de divina essentia, habuerunt de persona, quia philosophi non habuerunt cognitionem de divina essentia, nisi habendo aliquos conceptus simplices communes Deo et creaturis, vel compositos proprios et negativos vel connotativos proprios; sed omnes tales conceptus, ad quos potuerunt philosophi devenire, æque veraciter competunt cuilibet personæ divinæ sicut Deo vel divinæ essentiæ, et ita in talibus conceptibus non plus cognoscitur divina essentia vel Deus quam divina persona. Ibid.

keine Erkenntniß von letzteren haben, auch keine Erkenntniß des Wesens Gottes haben können.[1] Nur insofern im Begriffe der göttlichen Essenz nicht unmittelbar auch schon der Begriff der Relation enthalten ist, gibt Occam einen Unterschied der natürlichen Erkennbarkeit der Dreipersönlichkeit von jener der göttlichen Essenz zu.[2]

Occam behauptet die reale Identität der Relatio mit der Essenz in Gott, läßt aber beide formaliter von einander unterschieden sein;[3] die Gesetze des richtigen Denkens und Sprechens nöthigen, den göttlichen Vater in diesem Sinne von der göttlichen Essenz zu unterscheiden. Relation und Essenz müssen real identisch sein, weil sonst die drei

---

[1] Non plus cognoscitur divina essentia, quam trinitas personarum. Sicut posito, quod intellectus sit realiter ipsa substantia animæ, nec aliquo modo distinguantur, tunc impossibile est, quod substantia animæ cognoscatur nisi intellectus cognoscatur, quia impossibile est, quod idem de eodem vere affirmetur et vere negetur ab eodem; ergo non potest cognosci substantia animæ nisi eodem modo cognoscatur intellectus. Et tamen multis ista est propositio nota: Substantia animæ est substantia; et hæc ignorata: Intellectus est substantia. Et ratio est, quia nescitur a tali, pro quo supponit iste terminus „intellectus." Ibid.

[2] Quando aliquid non est de intellectu alterius nec idem realiter cum illo, potest ipsum intelligi alio non intellecto. Nunc autem ita est, quod quævis relatio non sit de intellectu divinæ essentiæ, quia non prædicatur formaliter de essentia divina. Est tamen eadem realiter cum essentia divina et ideo non potest intelligi essentia non intellecta persona. Tamen aliquid esse de intellectu alicujus potest dupliciter intelligi, vel quod non potest intelligi nisi illo intellecto, et sic relatio est de intellectu essentiæ et e converso; vel quia est pars vel constituens ipsam, et sic relatio non est de intellectu divinæ essentiæ. Non tamen potest intelligi essentia sine relatione propter identitatem realem inter essentiam et relationem. Similiter dicendum est de essentia et persona. Ibid.

[3] Quandocunque aliqua sunt idem omnibus modis ex natura rei, quicquid competit uni, competit alteri, nisi aliquis modus grammaticalis vel logicalis impediat. Sed posito, quod Pater habeat omnes modos grammaticales et logicales consimiles, quales habet hoc nomen essentia, adhuc hæc est vera: essentia est Filius; et hæc est similiter vera: Pater non est Filius; ergo illud idem negaretur de Patre et affirmaretur de essentia. Nec potest hoc contingere propter aliquam diversitatem modorum loquendi logicalium et grammaticalium; ergo præcise hoc erit ratione alicujus modi nonidentitatis inter illud quod significatur per essentiam et inter illud quod significatur per Patrem. Ergo inter Patrem et essentiam est ex natura rei aliquis modus nonidentitatis. 1 dist. 2, qu. 11.

Perſonen in Gott nicht Einen Gott conſtituiren könnten.[1] Daraus folgt aber weiter, daß die Proprietas oder Relatio ſachlich mit dem Perſonſein identiſch iſt.[2] Die Bezeichnungen: Suppositum, Persona ſind Nomina primæ intentionis, weil ſie nur für beſtimmtes Sachliches, zu deſſen Significirung ſie gebildet worden ſind, ſupponiren können.[3] Dieß ergibt ſich aus den Definitionen der durch beide Bezeichnungen ausgedrückten Concepte. Die Definition des Suppositum lautet: Ens completum,[4] non constituens aliquod unum ens,[5]

---

[1] Si relatio essentia realiter distinguerentur, hæc esset simpliciter falsa: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus. Quia quæro, pro quo stabit ibi Deus? an supponat ibi pro persona, an pro divina essentia, aut pro relatione et proprietate? Non pro persona, quia tunc esset falsa, sicut hæc est falsa: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una persona. Si pro divina essentia, adhuc esset falsa, quia hæc est falsa secundum istam opinionem: Pater est essentia; ergo similiter esset falsa ista: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una essentia. Si supponat pro relatione, patet etiam quod hæc est falsa, quia nulla una proprietas est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ergo omni modo esset hæc falsa: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus, unus Dominus, unus omnipotens, et sic de aliis, cujus oppositum expresse dicit Symbolum Athanasianum. 1 dist. 33.

[2] Patet, quia quando est aliquid realiter omne constituens aliquod constitutum, necessario est realiter illud constitutum; sed ostensum est, quod relatio est realiter divina essentia, et manifestum est quod ipsa est eadem sibi realiter; ergo est realiter ipsa persona constituta, qui omne constituens vel est realiter ipsa essentia divina vel relatio sive proprietas constituta. Ibid.

[3] Nomen, quod non ex ratione institutionis pro talibus supponit sed pro aliquibus aliis, non est nomen secundæ intentionis sed primæ; et ideo talia nomina: suppositum, individuum, singulare, persona, cum quantum est ex ratione institutionis, semper supponunt pro rebus, nec possunt pro aliis supponere, quantum est ex ratione institutionis . . . sunt nomina primæ intentionis, et non secundæ. 1 dist. 33. Die bereits von Scotus abgewieſene Behauptung, daß Persona ein Nomen secundæ intentionis ſei, gehört Heinrich von Gent (Quodlib. 5 et 6) und Ägydius Romanus an.

[4] Per hanc primam particulam excluditur quælibet entitas partialis, sive actualiter componat sive non, quia nihil quod potest esse pars, est ens completum . . . . et ita excluditur anima separata et quælibet forma substantialis et etiam materia. Ibid.

[5] Excluditur divina essentia, quia quamvis sit ens completum, tamen constituit unum ens scil. Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Et propter dem excluditur quælibet relatio et unum constitutum ex essentia et spiratione activa. Ibid.

non natum alicui inhærere,[1] nec ab aliquo alio sustentatum.[2] Die Persona ist zu definiren als Suppositum intellectuale. Das göttliche Suppositum intellectuale ist aus Essenz und Relation constituirt. Da nun weder die Relation noch die Essenz formaliter und primär Suppositum intellectuale ist, so kann der Ausdruck Person nicht mehr und nicht in höherem Grade Essenz oder Relation significiren, als die göttliche Paternität die göttliche Essenz significirt. Daraus folgt, daß trotz der Mehrheit der Personen in Gott der Ausdruck Person nicht ein von den drei Personen abstrahirbares Universale bezeichnet, was schon an sich durch den Begriff Gottes als der Res simplicissima ausgeschlossen ist.[3] Der auf die göttlichen Personen angewendete Begriff des Individuum vagum hat keine Realität;[4] die durch die Mehrheit der göttlichen Personen involvirte Gemeinsamkeit des Personseins ist nicht eine reale Gemeinsamkeit, sondern einfach nur eine Communitas vocis oder Communitas conceptus.[5] Wir haben hiebei im Auge zu behalten, daß die oben

---

[1] Excluditur quodlibet accidens, quia quodlibet accidens, sive inhæreat sive non, natum est inhærere. Ibid.

[2] Excluditur natura assumta a Verbo, quia illa est a Verbo sustentata. Ibid.

[3] Hoc nomen persona non significat aliquod commune, sed significat illa multa, quorum quodlibet est persona, sicut homo non significat aliquod commune omnibus hominibus, sed significat omnes homines. Et si dicatur, saltem ibi est universale, respondeo, quod non, sicut Sancti et philosophi loquuntur, quia non intelligunt aliquod esse universale, nisi quod prædicatur de pluribus, quæ sunt ita distincta realiter, quod nullo modo sunt una res. Sic autem non est de personis in divinis, quia quamvis sint distinctæ res, tamen una simplicissima res est illæ tres. Et ita persona est unum commune tribus personis, non tamen est universale. 1 dist. 25.

[4] Non est aliquid tale individuum vagum; nullum enim singulare vagatur per mundum, nisi Socrates et Plato vel aliquid tale singulare determinatum, quia nihil est a parte rei nisi singulare determinatum, sed in intellectu sunt communia et universalia; et ideo nulla natura realis est communis, nec a parte rei est aliqua natura communis secundum quodcunque esse. Ibid.

[5] Quando quæritur, quali communitate est persona commune tribus personis, dico quod non communitate rei illo modo, quo essentia est communis tribus personis, sed communitate vocis vel conceptus eo modo, quo ens vel unum commune est multis. Verumtamen non est prædicabile in quid de tribus personis, sed prædicatur de eis secundo modo dicendi per se, quamvis conceptus abstrahibilis ab eis ab intelligente distinctas personas

vorgeführte Definition des Suppositum eben nur das Quid nominis definirt, womit uns kein Einblick in das Quid jener Res erschlossen wird, von welcher das Wort Person gebraucht wird, daher uns schon aus diesem Grunde verwehrt sein müßte, den Begriff der Person als einen aus dem erkannten Wesen der drei Personen abgezogenen Allgemeinbegriff zu bezeichnen. Aber der Concept: „göttliche Person" hat auch an sich schon nicht die Qualitäten eines Allgemeinbegriffes als eines von einer Vielheit von Dingen abgezogenen Conceptes, da die Gottheit, obschon in drei distincten Personen existirend, eben nur Una res, und zwar Res una simplicissima ist.

Occam bringt, wie aus dem Gesagten zu entnehmen, seinen Nominalismus auf dem Gebiete der Trinitätslehre in zweifacher Beziehung zur Geltung, sofern er erstlich unsere Erkenntniß der Dreipersönlichkeit als eine bloße Nominalerkenntniß hinstellt, und zweitens, sofern er den auf die göttlichen Personen angewendeten Begriff des Individuum vagum expungirt. Die Ablehnung dieses Begriffes[1] ist gegen Thomas Aquinas gekehrt, das Bestehen auf einer bloßen Nominalkenntniß der göttlichen Dreieinheit gegen Duns Scotus, sofern dieser behauptet hatte, daß sich von den drei göttlichen Personen ein Conceptus communis primæ intentionis abstrahiren lasse, welcher von den göttlichen Personen in quid prädicirbar wäre. Duns Scotus hatte die Möglichkeit eines solchen Conceptes aus dem

---

possit prædicari de eis in quid et per se primo modo; sed talem no habere non possumus Ibid.

[1] Denselben hatte bereits Aureolus an Thomas Aquinas als logisch unzulässig bekämpft: Deficit in eo, quod ait, communitatem personæ esse communitatem individui vagi. Illud enim, quod dividitur per vagum et signatum et simpliciter, non claudit sub sua ratione conditionem individui vagi, quia tunc idem divideretur in se et in opposita sibi; unde quia homo concipitur aliquando simpliciter ut cum definitur in sua communitate, aliquando vage ut cum dicitur quidam homo vel aliquis, aliquando signate ut cum dicitur homo iste vel ille, ideo nullus dicit, quod sit individuum vagum, sed persova accipitur aliquando signate dicendo hanc personam, aliquando vage ut dicendo quamdam vel aliquam personam, aliquando simpliciter ut dicendo personam. Ergo non habet communitatem individui vagi sicut nec homo. 1 dist. 25, art. 2. Wie bereits erwähnt wurde und weiter unten noch ausführlicher besprochen werden wird, nimmt Aureolus die göttliche Person als Perseität in tertio modo dicendi per se; Occam's Abweichung in diesem Punkte von Aureolus ist in der vorausgehenden Anmerkung ersichtlich gemacht.

Unterschiede zwischen göttlicher und geschöpflicher Natur zu erweisen gesucht. Die geschöpfliche Natur ist als Natur nicht schon ein Ultimo determinatum, wird hiezu erst durch die Determination zur Singularität; diese Determination ist jedoch nicht eine Determinatio quiditativa, daher auch von den Singularitäten nicht ein Conceptus quiditativus abgezogen werden kann. Die göttliche Natur hingegen ist schon an sich eine determinatissima und singularissima, daher der aus ihren Determinationen abstrahirte Concept quiditativen Inhaltes ist. Occam hält dafür, daß Duns Scotus hiedurch mit anderweitig von ihm Gesagten sich in Widerspruch setze; denn er behaupte anderwärts, daß mehrere von einander unterschiedene Dinge, welche unter einen gemeinsamen univoken Concept fallen, in irgend etwas übereinkommen und in irgend etwas von einander sich unterscheiden müssen, was jedoch auf die unter das Commune univocum: Relation fallende Paternität und Filiation in Gott nicht passe, da unter den gegebenen Bedingungen die Paternität nicht, wie Duns Scotus will, Constitutivum ultimum sein könnte. Somit ist es ihm nicht gelungen, ein den göttlichen Suppositis gemeinsames Prædicabile in quid aufzuweisen;[1] er müßte vielmehr umgekehrt ein solches Prädicabile gegen seine ausdrückliche Annahme auch als etwas aus den singulären Individuirungen einer geschöpflichen Natur Abstrahirbares zulassen,[2] womit aber freilich die scotistische Idee von der das Universale in re determinirenden Häcceität in Brüche geht. Eine Mittel-

[1] Si dicatur, quod in paternitate includitur relatio et etiam aliquid præter relationem, sed illud non est ultimum constitutivum personæ: Contra, quicquid est constitutivum constitutivi, est etiam constitutivum constitutis ergo quicquid est differentiæ, est etiam differentia differentis. Sed illud in paternitate præter relationem est constitutivum paternitatis; ergo est etiam constitutivum Patris. Confirmatur, quia secundum istum ab anima intellectiva non sumitur ultima differentia hominis; ergo a simili a paternitate non accipitur ultima differentia, qua Pater distinquitur a Filio, si ipsa paternitas non se tota distinquitur a filiatione, sed per aliquid sui. 1 dist. 25.

[2] Si ab omni habente unitatem quiditativam potest abstrahi conceptus quiditativus, ergo ab ultimis differentiis potest abstrahi conceptus quiditativus, quia accipio ultimam differentiam generis; et quæro de ea, an habeat unitatem quiditativam, an eam quam vocat hic unitatem individuationis et singularitatis? Si detur primum, habeo propositum. Si detur secundum: Contra, omnis differentia est ejusdem ambitus cum illo quod per ipsam constituitur; ergo differentia ultima generis est ejusdem communitatis cum genere, et per consequens non habet ex se unitatem singularitatis. Ibid.

ſtellung zwiſchen Scotus und Occam nimmt Durand ein, wenn er zwiſchen dem Commune secundum rem und secundum rationem unterſcheidend,[1] den Ausdruck Persona als Commune secundum rationem und damit als Universale gelten läßt, deſſen Application auf die göttliche Perſonseinheit aber freilich nur eine rein ſubjective Bedeutung hat als Zuſammenfaſſung der göttlichen Perſonsmehrheit in der logiſchen Begriffseinheit gemäß dem Modus des menſchlichen Denkens. Dieſe Auffaſſung und Behandlung des Universale wird von Aureolus entſchieden zurückgewieſen; da nämlich das Universale für ihn nicht bloß eine rein logiſche, ſondern auch eine metaphyſiſche Bedeutung hat, ſo kann er, wo es ſich um Ausſagen über reale Dinge und Verhältniſſe handelt, eine Vermengung des logiſch Allgemeinen mit dem metaphyſiſchen Universale nicht zugeben, und ſchließt aus dem Bereiche des letzteren Verſchiedenes aus, was Durand unter den Geſichtspunkt des Universale fallen läßt.[2]

Aureolus iſt nun freilich auch mit der ſcotiſtiſchen Auffaſſung des Begriffes der Persona nicht vollkommen einverſtanden,[3] obſchon er in der Hauptſache, nämlich bezüglich der Abſtrahirbarkeit eines Commune von den drei Perſonen mit Scotus zuſammenſtimmt. Er kann nur nicht zugeben, daß dieſes Commune etwas vom Begriffe des Ens Verſchiedenes ſein ſollte, indem hiedurch eine Zuſammengeſetztheit der göttlichen Perſonen involvirt würde, welche auch nicht einmal als

---

[1] Aliquid dicitur commune dupliciter, uno modo secundum rem, quando eadem res secundum esse reale est in pluribus, et hoc modo sola essentia divina est in divinis communis tribus personis . . . et hoc modo persona nec est aliquid commune . . . . Alio modo dicitur aliquid commune secundum rationem eo modo, quo universale est commune ad singularia sub ipso contenta, et hoc modo persona est aliquid commune in divinis, et non solum persona sed relatio; utrumque enim dicitur de pluribus non secundum aliquid unum numero receptum in ipsis, sed sicut universale de sub ipso contentis. Durand. 1 dist. 25, qu. 1.

[2] Non aliter est commune respectu trium personarum, esse suppositum vel personam, quam sit commune Socrati vel Platoni esse primam substantiam vel esse per se tertio modo, vel esse aliquem hominem, de quibus constat, quod non habent rationem universalis. Quantum vero ad id, quod tangit relationem in communi, etiam non est verum, quod ratio universalis possit sibi attribui, nec quod a divinis proprietatibus possit communis conceptus relationis abstrahi, qui habet rationem universalis. Aureol. 1 dist. 19, pars 2, art. 5.

[3] 1 dist. 25, artt. 2 et 3.

eine bloß gedankenhafte zugelassen werden darf. Scotus findet das von den drei Personen zu abstrahirende Commune in der jeder derselben eignenden doppelten Incommunicabilität, welche den Gegensatz bildet zur Communicabilität des Universale rücksichtlich der unter dasselbe fallenden Inferiora und zur Communicabilität der Seinsform. Außer diesen beiden negativen Qualitäten der göttlichen Personen läßt sich nach Scotus noch ein denselben gemeinsames positives Moment abstrahiren, nämlich die gegen den Gegensatz zwischen Absolutum und Relativum indifferente Ratio subsistentiæ in jeder der drei Personen. Gegen dieses positive Moment nun ist die vorerwähnte Erklärung des Aureolus gerichtet, sofern Scotus den durch dasselbe ausgedrückten Conceptus communis für etwas vom Conceptus entis Verschiedenes ansehe.[1] Scotus setze voraus, daß die Personalität dem göttlichen und creatürlichen Sein in univoker Weise zukomme, was mit dem wesentlichen Unterschiede zwischen der Ratio des göttlichen und creatürlichen Seins schlechthin unvereinbar sei.[2] Dieser Unterschied bringe sich dadurch zum Ausdrucke, daß die creatürliche Person als singuläre Substanz existire, während die Persona divina

---

[1] Ratio personalitatis non est nisi conceptus entis substratus incommunicabilitati seu distinctioni; unde non est aliud concipere personam, nisi concipere ens distinctum, discretum et solitarium, habens perseitatem tertii modi, nec aliqua alia ratio positiva subjicitur incommunicabilitati. Unde nil determinatum positivum est de conceptu ipsius, sed determinatæ negationes clauduntur in ipso concretive, conceptus vero entis formaliter et in recto et per modum substrati negationibus istis. Ita personam esse communem Deo et creaturæ non est aliud quam ens incommunicabile esse commune; et similiter eam esse communem Patri et Filio et Spiritui Sancto est rem incommunicabilem esse communem vel tribus, et non rationem aliquam positivam indeterminatam et contentam sub ente. L. c., art. 3.

[2] Nullum existens in re potest esse commune Deo et creaturæ, alioquin sequeretur, quod eadem ratio realis esset vera causa exemplaris, prout est in Deo et exemplata prout esset in creatura, cum esse, quod est in creatura, sit transcriptum et exemplariter exaratum ab eo, quod est in creatore, et referatur ad illud secundum tertium modum relativorum, qui est modo mensuræ, unde quælibet ratio, quæ in Deo est exemplaris, differt nec est ejusdem rationis cum diminuta ratione, quæ est in creatura ad similitudinem illius rationis exemplaris, sicut nec albedo et species albedinis dicuntur albedo ejusdam rationis. Sed manifestum est secundum sic ponentes, quod ratio personalitatis univoce dicitur de Deo et creatura. Ergo non potest esse realis ratio existens in utraque. 1 dist. 25, art. 2.

als Ens solitarium eine Perseitas tertii modi darstelle; Richard a St. Victore habe den exacten Ausdruck für diesen Unterschied gefunden.[1]

Occam läßt diese Berufung auf Richard nicht gelten, sofern damit gesagt sein wolle, daß Richard eine von der älteren dem Boetius angehörigen Definition verschiedene Begriffsbestimmung der Person aufgestellt habe; Beide kommen darin überein, die Person als Suppositum intellectuale zu bezeichnen.[2] Occam erklärt es demzufolge auch als ungerechtfertiget, wenn Aureolus aus dem in Richard's Definition aufgenommenen Momente der Incommunicabilität seine eigene Auffassung des Begriffes der Persona divina rechtfertigen wolle. „Person" soll außer der positiven Entität nur noch eine doppelte Incommunicabilität besagen. Hienach würde die Materie unter den Begriff der Person fallen, und die Anima separata aus demselben ausgeschlossen sein; die Paternität als solche müßte formaliter Person sein, die Natura assumta in Christus wäre gleichfalls Person. Occam's Polemik gegen Aureolus trifft auch Duns Scotus in den Punkten, in welchen Beide in der Auffassung des Personsbegriffes zusammentreffen; daß Occam nebstdem auch das von Scotus admittirte positive Commune abstrahibile a tribus personis, welches Aureolus zur Wahrung der absoluten Einfachheit der Persona divina in einen anderen metaphysischen Begriff umgesetzt sehen will, überhaupt nicht als metaphysische Realität zulassen wolle, haben wir oben gesehen. Die von Aureolus

---

[1] Dicit Richardus (Trin. IV, c. 8), quod audiens tres personas intelligit tres aliquos discretos et distinctos per se, quorum quilibet sit intellectualis natura, sed quæ una, vel plures ignorat. 1 dist. 25, art. 3.

[2] Boetius sic describit personam: Persona est rationalis naturæ individua substantia, volens intelligere per individuam substantiam suppositum intellectuale, et per rationalem naturam intellectualem; et ideo non intellexit per individuam substantiam tantum substantiam existentem in prædicamento, sed omnem substantiam completam non natam constituere aliquod unum ens, per rationalem creaturam intelligens naturam intellectualem. Definitio autem Richardi est ista, quod persona est intellectualis naturæ incommunicabilis existentia, intelligens per incommunicabilem existentiam omne illud, quod non communicatur alteri nec sicut pars, nec sicut constitutivum, nec sicut accidens, nec sicut sustentatum (siehe oben S. 256, Anm. 4 u. 5, S. 257, Anm. 1 u. 2), et ita per incommunicabilem existentiam intelligit suppositum; et ideo addendo sibi, quod est intellectualis naturæ, vult habere, quodnatura est suppositum intellectuale. 1 dist. 23, qu. 1.

an Scotus bemängelte Univocität der göttlichen und creatürlichen Personalität hat Occam's Zustimmung, nur daß er den Begriff der Person anders gefaßt haben will.

Bezüglich der Frage, wie und wodurch sich die drei Personen in Gott von einander unterscheiden, bekennt Occam seine Unberathenheit.[1] Einige sagen, daß die Personen sich durch sich selbst unterscheiden; diese Ansicht hält Occam für logisch undenkbar. Die zweite Ansicht lautet, daß die Personen in Gott durch die Relationen begründet und unterschieden werden; einer dritten Ansicht zufolge sollen sie primär durch die absoluten Proprietäten begründet und quasi ex consequenti durch die Relationen unterschieden sein. Die letztere Ansicht würde Occam für die richtige ansehen, wenn sie nicht die Auctorität der Lehrer der Kirche gegen sich hätte, welche für die zweite Ansicht eintreten, so schwer es auch sei, denkbar zu machen, daß die Relation eine Res sei und daß es daneben eine andere von der Essenz verschiedene Res realiter media gebe, welche ohne Vervielfältigung der Essenz sich vervielfältige.[2] Man könne indeß die zweite Ansicht nicht ohne einen erklärenden Beisatz annehmen, welcher durch jene Auctoritäten nicht ausgeschlossen ist,[3] vielmehr die überlieferte Lehrformel vervollständiget und ihren Inhalt denkbar macht; man wird demnach zu sagen haben, daß die göttlichen Personen durch die Relationes constituirt werden und unterschieden seien. Es ist denkbar, daß die göttlichen Personen durch solche Relationen constituirt werden;[4] und durch diese Art der Constituirung ist jene durch absolute Proprietäten über-

---

[1] 1 dist. 26, qu. 1.

[2] Vgl. den von Thomas 1 qu. 40, art. 2 citirten Ausspruch des Boetius: Sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum.

[3] Auctoritates Sanctorum videntur expresse ponere relationes in divinis, non tamen, quod aliqui conceptus relativi de personis verificantur, sicut dicimus, quod Socrates est similis, et quod relatio est Pater vel Filius, sed quod est ibi vera paternitas realis et filiatio, et quod sunt duæ res simplices, quarum una non est alia. L. c.

[4] Nulli rei incommunicabili constituenti cum aliqua re per se unum repugnat constituere illud unum in tali esse, quale habet, et distinguere ipsam ab omni illo a quo ipsa distinguitur. Sed paternitas est una res incommunicabilis et distinguitur realiter a persona Filii et Spiritus Sancti et facit vel constituit per si unum cum divina essentia; ergo non repugnat sibi constituere illud unum in esse incommunicabili et distinguere ipsum ab omni alia persona. Ibid.

flüssig gemacht.[1] Die Kritik, welche Occam der Ansicht angedeihen läßt, daß die Relationen als solche die Personsunterschiede in Gott begründen, gilt augenscheinlich der thomistischen Doctrin,[2] welcher er zum Vorwurfe macht, es nicht zur wahrhaften Dreiheit der Personen kommen zu lassen. Duns Scotus wollte diese wahren, indem er die Ansicht vertrat, daß, wenn man von den die Personen constituirenden Relationen abstrahire, noch immerhin die Personen unterscheidbar zurückbleiben können,[3] was Thomas nur in Bezug auf die nicht persönlichen Proprietäten zugeben wollte. Occam vermochte das von Scotus behauptete Zurückbleiben der Personen nicht mit dem Satze zu vereinbaren, daß dieselben deßungeachtet durch die Relationen formaliter sollten constituirt werden können, und schlug deßhalb den oben bezeichneten Ausweg vor.

Occam's Gegensatz zur thomistischen Vermittelung der Personsdreiheit mit der göttlichen Wesenseinheit spricht sich bereits in der Erörterung der Frage aus, ob der Ausdruck Deus bezüglich seines Significationsmodus auf die göttliche Essenz oder auf den suppositalen Charakter des göttlichen Seins zu beziehen sei. Thomas anerkennt die Formel: Deus generat Deum, als sachlich und sprachlich richtig an. Occam macht ihm aber zum Vorwurfe, daß er in dem Lehrstücke, in welchem er sagt, es sei dem Ausdruck Deus eigen, einen suppositalen Charakter haben zu können,[4] doch auch wieder behaupte, daß jener Terminus an sich die göttliche Natur und nur ex adjuncto auch das göttliche Sein als Suppositum und Person significire.[5] Wenn

[1] Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, nec sunt ponenda plura miracula quæ videntur rationi naturali repugnare sine auctoritate Scripturæ vel Sanctorum. Sed ponere talem proprietatem absolutam videtur repugnare rationi naturali nec habetur expresse in Scripturis vel dictis Sanctorum. Ibid.

[2] Vgl. Thom. 1 qu. 40, art. 2.

[3] Vgl. Scot. Report. 1 dist. 26, qu. 3.

[4] Vgl. Thom. 1 qu. 39, art. 4: Hoc nomen Deus ex modo significandi habet, ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen Homo. Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur: Deus creat; quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est Deitas. Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut cum dicitur: Deus generat, vel duabus, ut cum dicitur: Deus spirat; vel tribus, ut cum dicitur: Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria (1 Tim. 1, 17).

[5] Vgl. Thom. l. c.: Quia forma significata per hoc nomen Homo i. e. humanitas realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona,

Heinrich von Gent durch den Terminus Deus primär die göttliche Wesenheit bedeutet werden lasse, so irrt er nur noch weiter als Thomas von der Wahrheit ab, da er die schon durch die Sprache nahegelegte Bedeutung des concreten Terminus: Deus, völlig übersieht.[1] Der Terminus Deus hat eine præcise suppositale Bedeutung, so daß, wenn das suppositale Sein Gottes von der göttlichen Essenz real verschieden wäre, Deus bloß das erstere bedeuten könnte, und nur ex ratione adjuncti auf die Essenz bezogen werden dürfte. Weil jedoch Natur und Suppositum in Gott real identisch sind, so supponirt nach herkömmlichem Sprachgebrauche der kirchlichen Theologie der Ausdruck Deus sowol für die Essenz als auch für das Suppositum in allen jenen Prädicaten, welche der Essenz und dem Suppositum gemeinsam sind; an dieser Sprechweise ist vornehmlich aus Rücksicht auf die Irrgläubigen festzuhalten, welche im entgegengesetzten Falle Einfältigen und Schwachgläubigen eine Mehrheit von Göttern und eine Vielheit der göttlichen Essenzen aufreden zu können in die Lage gesetzt würden. In dem Satze: Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, supponirt der Terminus Deus für die göttliche Essenz; und weil diese die drei Personen ist, darum ist Deus diese drei Personen. Auch Duns Scotus[2] erklärt die göttliche Essenz als das in dem angeführten Satze Significirte; und da die Deitas de se hæc sei, so müsse auch Deus zufolge seiner Deität de se hic sein. Dieser Concept schließe keine Incommunicabilität, somit nicht die Ratio personæ in sich; daher dem Deus ut est Deitate Deus zwar nicht die incommunicablen Attributionen der in der göttlichen Natur existenten Suppositа zuerkannt werden, wol aber solche reale Prädicate zukommen können, welche der in ratione suppositi existirenden Natur, soweit

---

etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. . . . . Sed forma significata per hoc nomen Deus scil. essentia divina est una et communis secundum rem; unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam.

[1] Omnis concretus terminus habet supponere pro illo, in quo forma sua recipitur; sicut patet, quod album non supponit pro albedine sed pro subjecto illius albedinis. Eodem modo, quando sic dicitur: Homo est filius Dei, non supponit pro natura humana, sed pro supposito sustentante naturam humanam. Eodem ergo modo Deus, quantum est ex primo modo significandi, non supponit pro ipsa Deitate sed pro suppositione Deitatis. 1 dist. 4. qu. 1.

[2] Vgl. Scot. 1 dist. 4, qu. 2.

ſie hac ratione exiſtirt, nicht zukommen. Der Deus als hic Deus kann Vater, kann Sohn und kann heiliger Geiſt ſein, während der Vater nur Vater, der Sohn nur Sohn u. ſ. w. ſein kann. Duns Scotus nennt jene durch den Concept des Deus ut hic Deus vermittelte Ausſage des angeführten Satzes die Prædicatio formalis, welche in ſeinen ontologiſch-metaphyſiſchen Erörterungen eine ganz beſondere Stelle einnimmt,[1] und ſpeciell auf dem Gebiete der Gottes- und Trinitätslehre zur Anwendung kommt.[2] Bereits Aureolus hatte in ſeiner Weiſe, wie oben in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften ſowol, als auch bei Darlegung ſeiner Trinitätslehre bemerklich gemacht wurde, gegen den ſcotiſtiſchen Begriff der Formalitas reagirt.[3] Auch Occam erklärt ſich gegen denſelben. Sehe man von Perſonalität und Relation in Gott ab, ſo bleibe einzig die göttliche Eſſenz übrig, in welcher nichts ſich findet, was ex parte rei auf irgend eine Weiſe formaliter unterſchieden wäre. Demzufolge kann Deus nicht für hic Deus ſupponiren, ſofern dieſer formaliter weder Vater, noch Sohn, noch Geiſt ſein ſoll; er kann nur für die göttliche Eſſenz oder für eine attributale abſolute Perfection ſupponiren;[4] ſomit kann der oben angeführte Satz nur beſagen, daß die göttliche Eſſenz Vater, Sohn

[1] Vgl. Report. 1 dist. 12, qu. 8, n. 3 et 4: Forma specifica in individuo, quæ logice loquendo dicitur differentia specifica, realiter vero dicitur forma specifica, potest comparari ad superius et ad inferius. Comparata ad superius non semper oportet, quod sit alia a re in genere . . . tamen semper non est idem formaliter, quia alias idem bis diceretur in definitione . . . sed proprietas individui nunquam est res alia a forma specifica, tamen semper est non idem formaliter, licet aliquid possit continere unitive utrumque . . . . Formalitas specifica contrahit esse quiditativum simpliciter perfectum, sed formalitas individui contrahit quiditatem ad aliquid extra quiditatem, quia omnino alterius generis.

[2] Vgl. Scot. Op. Oxon. 1 dist. 8, qu. 1: Sunt quatuor gradus distinctionum non fabricati ab intellectu sive ab anima. Prima est essentialis . . . quando quiditas cum sua existentia est distincta ab alia quiditate cum sua existentia. Secunda est realis . . . ut inter Patrem et Filium . . . est inter rem et rem. Tertia est formalis, et ista est inter quiditatem et quiditatem . . . . Quarta est quiditatis et modi intrinseci, sicut inter quiditatem hominis et ejus finitatem.

[3] Über die auf dieſen Begriff bezügliche Literatur des ſcholaſtiſchen Mittelalters vgl. Prantl, Geſch. d. Log. III, S. 288 ff; IV, S. 195 f., 269 f.

[4] Ita est impossibile, quod de eodem omnibus modis verificentur contradictoria intentionalia sicut realia; ergo sicut de eodem non potest verificari, quod essentia divina communicat et non communicat, ita non potest esse

und heiliger Geist sei. Wenn in dem Satze: Deus est deitate Deus, das Subject Deus für etwas Absolutes und nicht für ein Suppositum supponirt, so bedeutet Deus deitate Deus nicht Mehreres als der Satz: Deitas est deitate deitas; supponirt das Subject Deus für die Person, dann ist Deus deitate Deus, weil der Vater deitate Deus ist. Denn der Vater ist, wie Augustinus bemerkt, durch seine Deität nicht Vater, sondern Deus.

Auf ähnliche Art setzt sich Occam mit Thomas und Duns Scotus auseinander bezüglich des Satzes: Essentia divina nec generat nec generatur. Thomas beweist diesen Satz daraus, daß Generare und Generari den Suppositis angehören, und als Propria personarum sich gegenübertreten, deren Unterschiede und Gegensätze nicht die Essenz als solche betreffen können. Occam erklärt diese Begründung für nicht stichhältig, weil, wenn sie richtig wäre, der Satz nicht wahr sein könnte: Essentia est paternitas.[1] Duns Scotus erhärtet den angeführten negativen Satz aus der Unmöglichkeit seines Wahrseins per se primo modo, welches doch nothwendig gefordert wäre, wenn wie im gegebenen Falle das Subject des Satzes ein Abstractum ultima abstractione ist und das Prädicat seiner Natur nach nur formaliter vom Subjecte ausgesagt werden kann. Der Terminus Essenz sei als Abstraction der Quidität vom Suppositum der propria natura ein ultime abstractum, über welches hinaus innerhalb der Substanz-

---

possibile, quod pro eodem omnibus modis idem terminus supponat et non supponat, vel quod non supponat pro eo primo et quod quod supponat pro eo primo. Ergo sic hic Deus et essentia divina sunt idem formaliter omnibus modis ex natura rei; si terminus supponat pro hoc Deo, supponet et pro essentia. 1 dist. 4, qu. 2.

[1] Sed quæ est ratio — fragt Occam — quare non dici potest quod essentia generat, sicut conceditur, quod essentia est Pater, essentia est paternitas? Respondeo, quod aliqua sunt prædicata, quæ de nullo possunt prædicari nisi de illo, de quo prime et immediate prædicantur vel saltem non de aliquo nisi per aliquid intrinsecum sibi .... Aliqua prædicata prædicantur de aliquo mediante sibi extrinseco.... Multa prædicata, quæ prædicantur primo de natura assumta, prædicantur de Verbo assumente, et aliqua quæ prædicantur de illa natura, non prædicantur de Verbo. Nunc autem sive ex proprietate istorum prædicatorum, sive ex usu loquentium ista prædicata non possunt in divinis de aliquo prædicari, nisi de quo primo et immediate prædicantur. Et quia non prædicantur primo et immediate nisi de supposito, ideo de solo supposito et non de essentia prædicantur; et ideo hæc non est vera: Essentia generat, nec: Essentia generatur. 1 dist. 5, qu. 1.

kategorie keine weitere Abstraction möglich ist. Das Prädicat aber müsse, wenn nicht eine Prædicatio per identitatem statthat, formaliter vom Subject ausgesagt werden als ein Adjectitium, als dessen sprachlicher Ausdruck nicht bloß Adjectiva, sondern auch Verba und Participia dienen. Ein solches Adjectitium ist nun das zur göttlichen Essenz in's Verhältniß gesetzte Generare und Generari, welches aber nicht per se primo modo sich von der Essenz prädiciren läßt, daher die Prädication nicht wahr sein kann und eine negative Fassung des Satzes geboten ist. Dagegen argumentirt nun Occam: Duns Scotus gestehe die Richtigkeit des Satzes zu: Essentia divina communicatur Filio; in diesem Satze kommt aber ein Verbum vor, welches sich nur formaliter prädiciren läßt, ohne daß eine Prædicatio per se primo modo vorhanden wäre. Der Satz: Homo est albus musicus, enthält ein Prädicat, welches sich nur formaliter von seinem Subjecte aussagen läßt, und nicht per se primo modo prädicirt werden kann; der Satz ist aber richtig, trotzdem daß das Subject Homo von den accidentalen Qualitäten, die durch das Prädicat ausgesagt sind, eben so sehr abgezogen ist, als die göttliche Essenz von den im Generare, Spirare u. s. w. gegebenen Prädicatsaussagen. Der Grund, weßhalb das Generare und Generari von der Essenz nicht ausgesagt werden kann, liegt nicht darin, daß es nicht per se primo modo ausgesagt werden kann, sondern vielmehr darin, daß die Essenz nicht für die Person oder das Suppositum supponiren kann. Es ist ferner unwahr, daß innerhalb der Substanzkategorie keine andere Abstraction als jene von Suppositis propriæ naturæ statthabe; Scotus selbst gibt das Gegentheil zu, wenn er den Satz: Filius Dei est homo, als richtig erkennt. Denn in diesem Satze wird das substanzielle Sein Homo vom Suppositum einer anderen Natur prädicirt, somit gleichsam von diesem abgezogen, freilich nicht als Abstractum, sondern als ein Concretum. Man hat also den Satz: Divina essentia nec generat nec generatur, in anderer Weise zu begründen. Wäre der Satz wahr: die göttliche Essenz generire und werde generirt, so müßte sie von demjenigen, was sie generirt oder wodurch sie generirt wird, wahrhaft unterschieden sein;[1] da nun dieß nicht der Fall ist, so ist eo ipso

[1] Ideo essentia non potest generare vel generari, quia non potest distingui a quocunque supposito in divinis. Et ita abstractio non est causa, quare tales non conceduntur, quia abstractio nihil facit nisi quod abstractum non potest pro illo supponere a quo abstrahitur; nec quia prædicatum non

das Gegentheil des Satzes erwiesen, und seine Umwandlung in ein negatives Urtheil als gerechtfertiget erhärtet. Kommt es vor, daß alt christliche Wahrheitszeugen oder spätere Lehrer das Generare und Generari von der göttlichen Essenz prädicirten, so wurden sie von dem Motiv geleitet, zu verhüten, daß die göttliche Essenz von etwas in Gott real unterschieden gedacht würde, während umgekehrt, sobald dieß als unzuläßig erkannt wird, der negativ lautende Satz in sein Recht tritt.

Theilweise gegen Thomas,[1] speciell aber gegen Baconthorp scheint sich Occam wenden zu wollen, wenn er zu erweisen sucht, daß weder die göttliche Essenz noch die Relation Terminus formalis der Generation sein könne. Nach Baconthorp[2] kann es gar nicht in Frage stehen, daß Essenz und Relation unter Einem genommen Terminus formalis der Generation seien; man könne nur fragen, welche von beiden, sofern man sie auseinanderhält, Terminus prior oder Terminus posterior sei; und da sei, sofern überhaupt das in Bezug auf die creatürliche Generation statthabende Ordnungsverhältniß beider Termini auf das göttliche Zeugen angewendet werden wolle, von Seite der Conditio naturæ die Essenz, von Seite der Conditio actus die Relation als Terminus prior anzusehen. Nach Occam kann nur die Person selbst als Terminus formalis der Production bezeichnet werden, nicht aber die Essenz, weil diese, das Esse im Sohne einfach durch Production habend, dem Begriffe des Terminus formalis nicht entspricht,[3] und auch nicht die Relation, weil Ein und Dasselbe nicht Terminus sui ipsius sein kann, wie die Relation als Terminus formalis der Production sein müßte, da sie realiter und formaliter Production ist. Die Person kann Terminus formalis der Production

potest prædicari nisi formaliter, cum tale prædicatum possit prædicari, non tamen primo modo, nec quia tunc sequeretur quod prædicatio esset per se primo modo; sed quia ista prædicata non possunt prædicari in divinis nisi de illis, de quibus primo et immediate prædicantur, et hoc quia illa primo modo distinguuntur et sola illa. Ibid.

[1] Vgl. Thom. 1 dist. 5, qu. 3: In divinis terminus generationis (quamvis ibi non sit actio vel mutatio) potest accipi dupliciter: scil. ipsum generatum, et hoc est Filius; vel essentia accepta a Filio per generationem.

[2] 1 dist. 5, art. 5, §§ 1 et 2. Siehe oben S. 227 ff.

[3] Aliud est communicari per productionem aliquam, et aliud est esse terminum formalem illius productionis; patet quia spiratio activa communicatur Filio per generationem ... et tamen non est terminus formalis istius productionis. 1 dist. 5, qu. 3.

ſein, weil ſie das Esse ſchlechthin durch Production hat, und doch nicht formaliter die Production ſelbſt iſt.

Occam verwirft jede ſpeculative Ableitung der Dreieinheit, und wendet ſich ſpeciell gegen die Unterſcheidung einer doppelten unterſchiedlichen Emanation, deren eine die productive Natur Gottes, die andere den productiven Willen Gottes zum Principe haben ſoll. Es läßt ſich, eine immanente Productivität Gottes zugegeben, nicht evident machen, daß es mehr als Eine Production in Gott gebe,[1] oder ſofern es mehr als eine gebe, die Zahl derſelben auf zwei beſchränkt ſei; er läßt ferner gleichmäßig die Hervorbringung des Sohnes und des heiligen Geiſtes durch den göttlichen Willen als Productionsprincip vermittelt werden, womit übrigens der Unterſchied im Productionsmodus beider göttlicher Perſonen nicht bei Seite geſetzt, ſondern einfach geſagt werden ſoll, daß die Acte des göttlichen Selbſterkennens und Selbſtliebens gleichmäßig die Form eines natürlichen und naturnothwendigen Wollens an ſich tragen.[2] Occam's Polemik gegen die ſpeculative Ableitung der zweiten und dritten Perſon in Gott iſt abermals ſpeciell gegen Thomas[3] gerichtet. Thomas geht von dem Gedanken aus, daß die göttliche Eſſenz Princip aller göttlichen Acte ſei, obſchon ſie als Eſſenz nicht Princip jenes Actus ſei, welcher Thätigſein iſt, ſondern desjenigen, welcher Esse iſt. Da aber der menſchliche Gedanke in der göttlichen Eſſenz verſchiedene Attribute zu unterſcheiden hat, ſo wird der göttliche Act je nach ſeiner Beſchaffenheit auf dieſes oder jenes Attribut bezogen, ſo das Intelligere auf die Eſſenz als Intellect, und die contingenten Res volitæ auf die productive Eſſenz als Wille. Dagegen bemerkt nun Occam, daß, da in Gott Eſſenz und Esse in jeder Weiſe coincidiren, die Eſſenz nicht Princip des Esse ſein könne;[4]

---

[1] 1 dist. 10, qu. 1.

[2] Non video, quin libertas, quæ non excludit necessitatem, ita possit competere intellectui respectu saltem alicujus actus intelligendi, sicut voluntati respectu actus necessario eliciti; et ideo non video, quod Deus magis libere diligat essentiam, quam intelligat essentiam suam. 1 dist. 10, qu. 2.

[3] Unter Berückſichtigung der Ausführungen in Thom. 1 dist. 6, art. 3 und 1 dist. 10, art. 1.

[4] Si dicatur, quod differunt ratione: Contra hoc . . . quia sic nulla res differt ab aliquo reali; ergo differentia rationis quæcunque non facit, quod essentia, quæ est infinita in perfectione, sit principium esse quod est infinitum. Præterea, quando aliqua dicuntur sola ratione et nullo modo ex parte rei, nec quæcunque distinctio ex parte rei illis correspondet, non est plus

er erklärt ferner die Behauptung, daß die Attribute der göttlichen Essenz trotz ihrer sachlichen Identität dem Begriffe nach unterschieden seien, für denkwidrig,[1] daher dann auch nicht gesagt werden könne, daß die Beziehung eines bestimmten Actes zur Essenz durch dieses oder jenes Attribut derselben vermittelt sei. Der Behauptung, das Intelligere gehe von der göttlichen Essenz aus, sofern diese Intellect sei, stellt Occam den Satz gegenüber, daß das Intelligere die göttliche Essenz selbst in aller Weise ex natura rei sei, so daß das Intelligere aus der Essenz eben so wenig, als umgekehrt diese aus dem Intelligere abgeleitet werden könne.[2] Wenn ferner Thomas daran geht, die Zweiheit der Emanationen in der göttlichen Essenz aus dem Unterschiede der causativen Thätigkeit der Natur und des Willens zu begründen, so ist dieß abermals falsch. Er sagt, dieser Unterschied sei darin begründet, daß die causative Thätigkeit der Natur ad unum determinirt sei, nicht so der Wille. Soll damit gesagt sein, daß die Natur nur Eines, der Wille aber Mehreres wirken könne, so wird dieß durch die Verschiedenartigkeit der natürlichen Wirkungen der Sonne widerlegt; während umgekehrt der Wille, wenn er nur auf eine Art des Wirkens beschränkt wäre, zufolge dessen, daß er diese eine ihm mögliche Art des Wirkens auch unterlassen kann, hinlänglich von der Natur in deren causativer Thätigkeit unterschieden wäre. Die Behauptung, der Wille sei im Unterschiede von der Natur zu Mehrerem vermögend, kann sich entweder auf die Mehrheit der Volitionen oder der auf die

---

unum principium alterius quam e converso, quia ista principiatio in uno respectu alterius ex nullo in re exurgere potest, nec ex ipsis . . . Nullo igitur modo essentia divina est principium esse, quod est realiter ipse Deus 1 dist. 6, qu. 1.

[1] Impossibile est quod aliqua, quæ sunt unum, distinguantur ratione. Et si proterviatur, quod ex hoc ipso, quod conceditur, quod aliqua sunt unum realiter, sequatur, quod aliquo modo distinguuntur, et non realiter, ergo ratione . . . . ista protervia nihil valet, quia quando dicitur, quod aliqua sunt unum realiter, non debet intelligi, quod illa propositio sit unus actus exercitatus, quia tunc esset propositio simpliciter falsa, quia nulla sunt unum realiter. Ista universalis patet inductive, quibuscunque demonstratis, quia ista non sunt unum realiter. Ibid.

[2] Si dicatur, quod intelligere est actus secundus, ergo saltem secundum nostrum modum intelligendi est ab essentia tanquam ab actu primo: dico, quod intelligere divinum non est actus secundus plus quam essentia divina, et ideo non est ab essentia divina, nisi secundum modum intelligendi falsum, quia attribuit rei illud quod repugnat. Ibid.

Volition folgenden Acte beziehen. Soll die erstere Annahme gelten, so muß erinnert werden, daß nach thomistischer Anschauung der Wille in den Volitionen nur passiv, nicht activ sich verhalte; die Natur ist jedoch passiv zu Vielem und Verschiedenem befähiget, würde also nach dieser Seite von dem Willen in Bezug auf die demselben mögliche Vielheit und Verschiedenheit seiner Volitionen nicht unterschieden sein. Die zweite vorerwähnte Annahme kann nicht Platz greifen, weil der Wille nur durch Vermittelung der Volition äußere Acte setzt. Wollte man sagen, daß nicht die Volition, sondern einzig nur die Voluntas selbst das Elicitionsprincip der äußeren Acte sei, so wäre zu erwidern, daß die Volition unlängbar ein Primum in genere causæ sei;[1] würde dieß nicht zugestanden, und eben in thomistischer Weise jenes Primum in den Intellect selbst zurückverlegt, so wäre damit erwiesen, daß der Intellect nicht als Intellect, sondern als Indifferens primum, somit als Wille, productiv wäre. Und damit sieht sich Occam bei dem von ihm selbst aufgestellten Satze vom göttlichen Willen als Producenten der zweiten und dritten göttlichen Person angelangt, den er weiter noch dadurch erhärtet, daß der göttliche Wille den heiligen Geist nothwendig hervorbringt, woraus Occam folgert, daß er auch den Sohn hervorbringen kann, weil zufolge der Nothwendigkeit des ad intra productiven göttlichen Willens der Grund wegfällt, aus welchem ihn Thomas als ein von der göttlichen Natur zu unterscheidendes besonderes Productionsprincip neben der göttlichen Natur festhalten wollte. Was Thomas[2] zur Erhärtung des Zusammenhanges der Abbildung des Vaters im Sohne mit der specifischen Productionsweise der vom Willen zu unterscheidenden Natur sagt, ist theils falsch, theils nicht zur Sache gehörig. Daß es der Natur specifisch eigen sei, Wirkungen zu setzen, welche der Form des Wirkenden sich verähnlichen, ist nicht zu erweisen; denn die

[1] Omne absolutum necessairo secundum cursum naturæ præsuppositum effectui est causa illius in aliquo genere causæ: sed ista volitio necessario præsupponitur effectui secundum cursum naturæ, ergo est causa in aliquo genere. Ibid.

[2] Vgl. Thom. 1 dist. 6, art. 3: Quia de ratione generationis est ut producatur genitum in similitudinem generantis, et hujus productionis principium pertinet ad naturam, quæ est ex similibus similia procreans, ideo dicitur, quod Pater natura genuit filium.

Assimilationen in genere[1] oder in specie[2] sind keine Assimilationen der bezeichneten Art, und diejenigen, die es wirklich sind, kommen auch durch das Wirken des Willens zu Stande.[3]

Wenn Scotus an Thomas bemängelt, daß derselbe die göttliche Essenz zum Principium quo der Generation mache, so gibt Occam[4] seinerseits zu, daß die göttliche Essenz insgemein in der Production der göttlichen Personen dasjenige sei, quo agitur, zieht aber Thomas des Widerspruches mit sich selbst, da er anderweitig behauptet, daß die Personsproprietät realiter die göttliche Essenz selbst, und sohin die Paternität das Principium des Generationsactes sei. Wenn er weiter bemerkt, daß das Elicitivprincip der Generation die Paternität und die Essenz in sich schließe, so ist damit die Person als Elicitivprincip erklärt, weil nur diese Beides in sich schließt. Nach Occam hingegen ist nur die Essenz oder etwas gleich der Essenz Absolutes zur activen und passiven Generation und Spiration erforderlich; jenes Absolute ist die Ratio eliciendi istas productiones activas et passivas, und fällt mit der Essenz zusammen.[5] Die reale Identität der Essenz mit dem Productum schließt die Möglichkeit aus, die Essenz selbst zum Generans zu machen, womit der Einwand entfällt, daß die Essenz, wenn Principium elicitivum, auch als Generans gedacht werden müßte. Sofern das vorerwähnte Absolutum connotativ etwas Notionelles bedeutet, könnte in einem gewissen Sinne unter den nöthigen Restrictionen zugegeben werden, daß Intellect und Wille

---

[1] Substantia est causa accidentis et similiter secundum eum e converso accidens est causa substantiæ, non tamen causa accidentalis sed per se causa per illam propositionem: Omne absolutum necessario præsuppositivum effectui est per se causa illius in aliquo genere. Ibid.

[2] Sol agit naturaliter multos effectus, qui non habent formam ejusdem rationis cum forma solis. 1 dist. 6; qu. 1.

[3] Effectus assimilatur formæ per quam voluntas agit, sicut formæ agentis naturalis; quia certum est quod tam forma quam voluntas agit, quamvis effectus est ens reale et per se in aliquo, generatione saltem, quantum ad multos effectus. Hoc etiam patet 7 Metaph., ubi probat Philosophus, quod in generatione artis est productio aliquo modo univoca. Ibid.

[4] 1 dist. 7, qu. 1.

[5] Essentia . . . non obstante identitate reali inter essentiam et istas productiones tamen propter distinctionem realem istarum productionum inter se constituit cum ipsis supposita distincta realiter; et ideo unum illorum erit producens et aliud productum; absolutum tamen est ratio eliciendi, quia nihil est ibi nisi absolutum præter istas productiones. Ibid.

die Elicitivprincipien der Production der zweiten und dritten Person in der Gottheit seien.[1] — Daß der göttliche Vater dem Sohne nicht die Potestas generandi mittheilen könne, läßt sich nur auf Grund der heiligen Schrift erweisen;[2] daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe, steht einzig durch kirchliche Entscheidung fest,[3] obschon den Griechen gegenüber sich geltend machen ließe, daß in der heiligen Schrift keine einzige Stelle sich finde, welche den Ausgang des Geistes vom Sohne in Abrede stellte.

Das Verhältniß Gottes zur Welt betreffend, schließt sich Aureolus[4] der Polemik des Duns Scotus gegen die Annahme einer Relatio realis Gottes zur Creatur an,[5] bemängelt jedoch an Duns Scotus, daß sich derselbe auf eine Demonstratio quia beschränke, und selbst diese nur unvollkommen liefere, da seine Beweisführung für das Nichtvorhandensein einer Relatio realis nur unter der Voraussetzung giltig

---

[1] Hoc modo intellectus connotat ipsam generationem et voluntas ipsam spirationem. Tunc quando dicitur, quod Filius procedit per modum intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, vel intellectus est principium producendi Verbum et voluntas est principium producendi Spriritum Sanctum, vel Pater producit Filium per intellectum et Spiritum Sanctum per voluntatem, ita quod semper in hujusmodi et in talibus consimilibus, quæ simpliciter sunt æquipollentes, si bene intelligantur prædicata attribui intellectui et voluntati tanquam principio elicitivo, tunc dico quod est ex usu loquentium: cum dicitur „intellectus est principium producendi verbum," ista potest distingui, quamvis fors non de virtute sermonis, eo quod potest implicari perseitas aliqua vel nulla; si nulla, tunc debet concedi, quod intellectus est principium producendi et Verbum et Spiritum Sanctum, et similiter voluntas .... Si autem implicetur aliqua perseitas, ita tamen quod sit conditio totius propositionis, tunc vel implicatur perseitas primo modo dicendi per se, vel secundo modo. Si primo modo, tunc est hæc falsa: „Intellectus est principium producendi Spiritum Sanctum," et hæc est vera: „Intellectus est principium producendi Verbum;" et e converso est de voluntate ... Si autem implicetur perseitas secundo modo, sic potest aliquo modo negari et concedi sicut prius, quia hæc non est proprie per se secundo modo: „Principium productivum Verbi est principium productivum Spiritus Sancti;" nec est hæc proprie per se secundo modo: „Principium productivum Verbi est productivum Spiritus Sancti vel Verbi." Et ita omnia talia negantur ab istis terminis scil. intellectu et voluntate; posset tamen concedi extensive loquendo de essentia. 1 dist. 7, qu. 2.

[2] 1 dist. 7, qu. 3.

[3] 1 dist. 11, qu. 1.

[4] 1 dist. 30, ps. 2, artt. 1 ff.

[5] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 372 ff.

sei, daß die Relationes reales der Dinge unabhängig vom Denken des Intellectes existiren; denn nur unter dieser Voraussetzung, die jedoch irrig ist, ließe sich erweisen, daß die Annahme einer Relatio realis der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens widerstreite.[1] Nicht von der absoluten Einfachheit Gottes, innerhalb welcher ja Scotus selbst bestimmte formale Unterschiede gedankenhafter Art zuläßt, sondern von der jede bloße Potenzialität ausschließenden absoluten Actualität des göttlichen Seins ist beim Erweise des Nichtvorhandenseins einer realen Beziehung Gottes zu den Creaturen auszugehen; denn die absolute Actualität des göttlichen Seins ist es, welche durch die Annahme einer solchen realen Beziehung Gottes zu etwas außer ihm geschädiget würde.[2] Die denkbaren Beziehungen Gottes nach Außen sind jene der Ungleichheit, Unähnlichkeit, Herrschaft, Schöpferkraft. Keine derselben läßt sich als reale Beziehung denken; die beiden ersteren nicht, weil die göttliche Unendlichkeit nicht gestattet, die in Bezug auf endliche Dinge möglichen Prüfungen betreffs des Gleich- oder Ungleichseins, Ähnlich- oder Unähnlichseins auch bezüglich des Verhältnisses zwischen Gott und den endlichen Dingen in Anwendung zu bringen;[3]

---

[1] Supposito, sicut et verum est, quod omnis relatio, quæcunque nominetur realis, quæ est reducta ad actum per animam apprehendentem, non repugnabit divinæ simplicitati, quia relatio realis ponatur in Deo, nisi forte simplicitati rationis, quam tamen sic ponentes non concederent esse in Deo, in quo sunt plura distincta formaliter secundum eos, quod aliquid dependens ab intellectu attribuatur Deo in ordine ad creaturam. L. c., art. 1.

[2] Constat quod Deus non est propinqua potentia tanquam susceptibile proprium respectu relationum, tum quia Deus non est aliquid in potentia quod reducatur in actum .... tum quia aliquid incompletum esset in Deo exspectans perfici et compleri per actum intellectus verbi .... tum quia esset subjectum proprietatum coaccidentalium, sicut qualitas similitudinis et quantitas æqualitatis, tum quia relationes hujusmodi se haberent ad Deitatem per modum actus proprii et facerent compositionem, saltem secundum rationem. Ibid.

[3] Aequalitas et inæqualitas sunt idem, quod mensuratio et incommensuratio; nunc autem nulla dicuntur commensurari, nisi prius in se quodlidet mensuretur, nec etiam incommensurari, nisi quia eorum mensurationes non sunt eadem. Cum ergo natura divina nullo intellectu metiri possit nec claudatur sub aliqua mensura ratione suæ illimitationis, manifeste concluditur, quod relatio inæqualitatis est cujusdam commensurationis nec aspicit Deum tanquam proprium susceptivum .... Similiter etiam circa dissimilitudinem potest considerari .... non enim potest consurgere differ-

das Herrschaftsverhältniß nicht, weil das Herrschenkönnen nicht ein Herrschenmüssen involvirt, während umgekehrt der Beherrschte gehorchen muß; Ähnliches gilt von der göttlichen Schöpferkraft. Gott ist nicht real auf die Geschöpfe bezogen, vielmehr umgekehrt diese auf ihn, freilich nicht ohne entsprechende gegensätzliche Beziehung von Seite Gottes, die darin besteht, Terminus der Relationen der verschiedenen Creaturen zu Gott zu sein. Dieses Terminationsverhältniß Gottes ist aber ein rein gedankenhaftes, und auch die reale Bezogenheit der Creaturen auf Gott als ihren Terminus ist nicht ohne begleitende gedankenhafte Beziehung derselben denkbar.[1] Diese in Gott vorhandene gedankenhafte Beziehung vervielfältiget sich nach der Zahl der realen Beziehungen der Creaturen auf Gott als ihren Terminus, und muß als eine numerisch vervielfachte gedacht werden, weil sie sonst in eine nothwendige Beziehung der göttlichen Wesenheit auf sich selbst umschlagen würde, was mit der Idee des vollkommensten Seins Gottes als Actus purus confligiren würde. Die göttlichen Respectus, welche jenen realen Beziehungen der Creaturen auf Gott als Terminus entsprechen, sind nicht principiirende Respectus, sondern etwas den principiirenden Thätigkeiten Gottes Nachfolgendes; es kann überhaupt keine principiirenden Relationes rationis in Gott geben, die den gegebenen realen Beziehungen der Creaturen nachfolgenden Relationes rationis sind zufolge der absoluten Simplicität des göttlichen Wesens die einzigen, deren Möglichkeit in Gott zugelassen werden kann. Duns Scotus will sie nicht zulassen, und erklärt sie für eben so überflüssig,

---

mitas judicii inter aliqua, nisi quatenus illa prius secundum se sunt judicata; Deitas autem concipitur a nobis sub ratione cujusdam infiniti et excedentis omne judicium. Ibid.

[1] Nulla relatio in re est circumscripto omni actu intellectus. Ibi enim est realis relatio, ubi est cooposita relatio, quæ quidem de necessitate consurgit in termino. Si enim relatio sit in re, necesse est, quod cooposita relatio sit in re; aut si illa sit in anima, et ista; alioquin si illa essent in re, et ista in anima, sequeretur, quod illa corrumperetur, dum anima cessaret apprehendere istam et deprehenderet res extra a re existente in anima, quod est absonum dicere. Sed manifestum est, quod relatio cooposita scientiæ, quæ consistit in scibili, est in sola apprehensione et non in re, et hoc expresse dicit Philosophus 5 Metaph., similiter et Commentator ibidem: „Relatio termini, quæ est in Deo respectu creaturarum, est in sola apprehensione." Ergo relatio scientiæ et creaturarum ad Deum non est in re sine apprehensione. L. c., art. 2.

als unmöglich; für unmöglich, weil sie als etwas dem Sein der Dinge Nachfolgendes zeitlichen Ursprunges wären, für überflüssig, weil auch ohne sie die realen Beziehungen der Dinge auf Gott vorhanden wären. Aber durch letzteres Argument ist nur so viel besagt, daß jene Relationes nicht etwas Principiirendes sein können; daraus folgt aber keineswegs, daß sie nicht zusammt den geschaffenen Dingen von Gott seit ewig gedacht sein könnten. Wenn Scotus weiter einwendet, daß ein Relatives nicht durch sich selbst, sondern nur durch ein Absolutes die Relation seines Correlativs terminiren könne, so ist zu erinnern, daß das Terminum esse etwas vom Terminus quod und vom Terminus quo zu Unterscheidendes sei;[1] das Terminum esse kann nicht dasselbe sein wie Deus ohne alle Relation, auch nicht Deus unter Hinzutritt der Relation der Creatur zu ihm, ist also nur als dasjenige denkbar, wonach sich Gott zu jener Relation der Creatur verhält.

Die Lehre des Aureolus von den denkhaften Relationen Gottes zu den geschaffenen Dingen hängt auf's Engste mit seiner Anschauung von der göttlichen Idee zusammen, welche jene von Scotus als überflüssig und unmöglich bezeichneten Relationes rationis zu etwas Denknothwendigem macht. Idee oder Urbild bedeutet nach Aureolus[2] nichts Anderes als die simplex ratio Deitatis selbst, daher es an sich genommen nur eine einzige Idee gibt, nämlich jene des an sich völlig indeterminirten Seins, obschon diese mit Rücksicht auf die Vielheit und Verschiedenheit der Nachbildungen des über alle Determinationen hinausgestellten Einen urbildlichen göttlichen Seins eine Vielfältigkeit von Determinationen connotirt, welche sofort auch im göttlichen Denken apprehendirt und somit zum Objecte jener vorerwähnten göttlichen Relationes rationis werden. Duns Scotus könne der denknothwendigen Anerkennung dieser nur dadurch entgehen, daß er eine ursprüngliche Vielheit der Ideen annimmt, welche ihm nichts

[1] V. g. respectum scientiæ terminat scibile, ita quod id, quod hujusmodi respectum terminat, est lapis vel rosa vel aliqua alia res; id vero, a quo terminat, est propria quiditas seu formalis ratio subjectiva in scientia; esse quoque terminum est quoddam esse relativum, multiplicatum quidem secundum numerum relationum, quæ terminantur ad ipsum. Secundum hoc ergo terminatur relatio ad aliquid absolutum tanquam ad id, quod terminat vel quo terminat terminus, non tamen sic terminatur, quin esse terminum sit formaliter relativum. Ibid.

[2] 1 dist. 36, pars 2, art. 1.

Anderes sind, als die dem göttlichen Intellecte in dessen denkhafter Thätigkeit sich präsentirenden geschöpflichen Dinge; er sieht nicht, daß hiemit die Dinge zu etwas für den göttlichen Intellect Gegebenem gemacht werden, und demzufolge jene Abhängigkeit Gottes von den Dingen, auf welche die Anerkennung der göttlichen Relationes rationis nach Scotus hinführen soll, eben nur seine eigene Ansicht charakterisirt. Die göttlichen Relationes rationis sind die denknothwendigen göttlichen Apprehensionen jenes Formaliter relatum esse, welches sich an die als Mittleres zwischen die göttliche Absolutheit und das thatsächliche Vorhandensein der Dinge gestellten Ideen anschließt. Die Deitas als solche ist das Absolute; die Idee connotirt die Dinge außer Gott, ohne selbst formaliter die göttliche Relation zu denselben auszudrücken;[1] somit ist diese ein denknothwendig nachfolgendes Drittes.

Wie Aureolus, bemängelt auch Baconthorp die Polemik des Duns Scotus gegen die Annahme einer Relatio realis Gottes zur Creatur, aber von ganz anderen Seiten her und in ganz anderer Weise als Aureolus, da er für die von Scotus und Aureolus bekämpfte Relatio realis einsteht. Gegenüber der oben angeführten Bemerkung des Aureolus, daß das Herrschaftsverhältniß kein Herrschenmüssen involvire, beruft sich Baconthorp auf den aristotelischen Satz,[2] daß dasjenige, welchem nach Hinwegnahme seiner Annexa noch immer das Ad aliud se habere als Esse verbleibt, ein Relativum secundum esse sei.[3]

---

[1] Nomen ideæ vel exemplaris non est quidem simpliciter absolutum, quia exemplar dicitur alicujus exemplar, et idea alicujus idea, quod non competit absolutis, nec tamen est formaliter relativum, quia esse ideam vel exemplar non est aliud quam esse id, quod aliquid aliud imitatur, non imitatur autem relationem, sed rationem aliquam absolutam, propter quod idea non potest esse relatio secundum suum formale. Ibid.

[2] Vgl. Aristot. Categ., p. 7a, lin. 31 ff.: ἐὰν μέν τι οἰκείως ἀποδεδομένον, ἢ πρὸς ὃ λέγεται, πάντων περιαιρουμένων τῶν ἄλλων ὅσα συμβεβηκότα ἐστί, καταλειπομένου δὲ μόνου τούτου, πρὸς ὃ ἀπεδόθη ἀεὶ πρὸς αὐτὸ ῥηθήσεται, οἷον ὁ δοῦλος κ. τ. λ.

[3] Quodsi a domino auferatur, quod regit obligatus subdito in promissione ejus, et quod agens in agendo indiget passo, sic quod sine eo non possit consequi finem suum, his et aliis imperfectionibus circumscriptis adhuc remanet in domino coercitiva potentia respectu servi et in Deo agente remanet causalis sine omni indigentia passi, nec per connexionem cum eo assequitur finem suum, imo ipsemet est finis. Remanentibus autem auctoritate coercitiva respectu servi et causalitate respectu produci remanet esse ad aliud. Ergo etc. 1 dist. 29, qu. 1, art. 3, § 5.

Dieß gelte, wie vom Herrn im Verhältniß zum Knechte, so auch vom Schöpfer im Verhältniß zum Geschaffenen. Gegen Aureolus und Scotus zugleich wendet sich Baconthorp, wenn er zu zeigen sucht, daß Gott auch als Actus purus in ein reales Verhältniß zur Welt gestellt sein könne; Gott und Welt bilden zusammen ein Ganzes als Universum; als solches werden sie von Aristoteles und Averroes gefaßt, welche demzufolge ein bestimmtes Ordnungsverhältniß zwischen Gott und Welt als Theilen des Universums statuiren; sie sehen die himmlischen Intelligenzen als Actus puros an, daher nicht zu zweifeln ist, daß in ihrem Sinne das Verhältniß Gottes zur Welt ebenso wie jenes der Intelligenzen zu den ihnen untergeordneten Theilen des Universums, somit als reales Verhältniß zu fassen sei. Duns Scotus sage wol ganz richtig, daß Gott die Beziehung des Geschaffenen zu sich nach seinem Esse absolutum terminire; nur folgt daraus nicht, daß das Verhältniß Gottes zur Creatur keine Relatio realis sein könne, weil es sonst der Lehre des Aristoteles zuwider gar keine Relatio mutua geben könne. Denn nach Duns Scotus hat jedes Relativum einen entgegengesetzten Terminus insofern zum Terminus, als dieser nicht ein Relativum, sondern ein Absolutum ist. Das Richtige hingegen ist, daß alle auf einander bezogenen Relativa sich wechselseitig insofern, als sie Relativa sind, conterminiren.[1] Duns Scotus hält dieß aus einem logischen Grunde für unmöglich; ein Relativum werde durch das andere definirt, sofern es als Constitutivmoment in die Definition des anderen Relativum aufgenommen werde; dieß lasse sich aber nicht bewerkstelligen, wenn die Relativa als Relativa solche constitutive Momente darbieten sollen, weil da Alles sich im Kreise herumtreibe, indem wechselseitig das Eine durch das Andere, z. B. der Vater durch den Sohn, der Sohn durch den Vater, definirt werde. Nach Baconthorp sind Circulationes in definitionibus nicht schlechthin unzulässig. Sie sind unzulässig als Circulationes inter definitionem et definitum, z. B. Homo est animal rationale, Animal rationale est homo. Sie sind ferner unzulässig in jener Form, welcher gemäß jedes der beiden Definienda wechselseitig in die Definition des

[1] Eo modo maxime exigunt se et consequuntur aliqua, quomodo sunt convertibilia; sed relativa secundum quod hujusmodi sunt convertibilia . . . Relativa enim dicuntur ad convertentiam, et posita se ponunt, peremta se perimunt, et sunt simul natura et intellectu, et qui definite cognoscit unum, definite cognoscit et reliquum. 1 dist. 29, qu. 1, art. 3, § 3.

anderen als Pars essentialis der Definition sollte aufgenommen werden, so daß die Quidität des Vaters durch den Sohn, jene des Sohnes durch den Vater erklärt würde. Sie sind aber zulässig in jener Form, welcher gemäß das eine der beiden Definienda in der Definition des anderen als Additament erscheint, wie das Subject in der Definition der Passio, die Passio in der Definition des Subjectes. Und in solcher Weise wird ein Relativum durch sein Correlativum definirt, und vice versa.[1]

Obschon ein reales Verhältniß Gottes zur Welt philosophisch ganz wol begründet ist, so ließe sich doch fragen — fährt Baconthorp weiter — ob der Anerkennung desselben nicht theologische Gründe entgegenstehen. Denn obschon Erschaffung und Beherrschung der Creaturen an sich eine Bekundung der göttlichen Vollkommenheit ist, so scheint doch das als Relatio realis gefaßte Hinsehen Gottes auf die Elendigkeit des creatürlichen Daseins einen Gottes unwürdigen Stand der Unvollkommenheit zu involviren; und aus diesem Gesichtspunkte möchte sich Manchem die Ansicht des Aureolus, daß Gott einfach Terminus der realen Bezogenheiten der Creaturen auf ihn sei, als die einzig zulässige empfehlen.[2] Baconthorp findet die Antwort auf dieses Bedenken in seiner Ansicht vom Sein der Creaturen als einem Theilhaben an jenem Esse, welches Gott seiner Wesenheit nach ist.

---

[1] Dico quod unum determinat dependentiam alterius extrinsece per additamentum. Et sic non est inconveniens, quod unum ponatur in diffinitione alterius per circulationem. Et quando probatur, quod non, quia quod ponitur in diffinitione, debet esse prius et notius: Dico, quod quando aliqua diffiniuntur quiditative et per principia essentialia, est verum, quod definitio procedit ex prioribus et notioribus naturæ; quando vero diffinitur per additamentum, non procedit diffinitio ex prioribus et notioribus naturæ, sed ex prioribus nobis. Et quia in talibus prioribus et notioribus nobis quandoque est circulatio, ut puta sicut universaliter cognoscimus passionem per subjectum, quandoque cognoscimus subjectum per passionem, ut hominem per risum, ideo in talibus diffinitionibus, quæ procedunt ex notioribus nobis, et quæ fiunt per additamentum, est circulatio. Ibid.

[2] Dices, quod æque dicit ignobilitatem terminare relationem creaturæ, sicut referri ad ipsam. Dico, quod non; quia referri realiter aliquid ponit in relato, scil. relationem qua refertur, sed terminare relationem alterius ad ipsum nihil ponit in eo, illud autem, quod nihil ponit in alio, in eo non ponit imperfectionem. Sic igitur ad hanc regulam, scil. quod referri ad creaturam dicit imperfectionem, oportet theologos ire, qui hoc a Deo negant. 1 dist. 30, art. 4.

Obschon jede Creatur in Bezug auf die enge Begränztheit ihres Seins im Verhältniß zu Gott als Miseria erscheint, so repräsentirt doch ihre Entität als solche eine gewisse Perfection und Nobilität, deren Respicirung durch Gott keine Imperfection Gottes involvirt, da sie einfach nur besagt, daß Gott im Verhältniß zum Sein der Creaturen den höchsten Vollkommenheitsgrad des Seins darstelle. Gegen den weiteren Einwand, daß die in der philosophischen Auffassung als natürliches Verhältniß erscheinende Beziehung Gottes zur Welt vom theologischen Standpunkte als ein durch den göttlichen Willen causirtes erkannt werde, recurrirt Baconthorp darauf, daß der Wille zu schaffen, seit ewig in actualer Realität in Gott vorhanden war, und auf diese actuale Realität des seit ewig vorhandenen göttlichen Willens auch ein reales Verhältniß Gottes zur Creatur gegründet gedacht werden kann. Die Behauptung des Aureolus, daß ein auf den Willen gegründetes Verhältniß, wie das Herrschaftsverhältniß, weil auf den Intellect und nicht auf die Natur der Dinge gestützt, kein reales Verhältniß sein könne, wird von Baconthorp einer ausführlichen Widerlegung unterzogen.[1]

Im Zusammenhange seiner Lehre von der realen Bezogenheit Gottes auf die Creaturen hält Baconthorp gegen Aureolus an einer

---

[1] Posset dici, quod dominium quoddam est naturale, sicut dicit Philosophus, quia quidam vigent intellectu et quidam e contra, et dicit quod, qui vigent intellectu, naturaliter sunt domini aliorum . . . Secundo posset dici, quod in dominio, quod est per electionem, duo concurrunt, unum quod est in natura rei, scil. quod talis electus habet potentiam coercitivam respectu subditorum . . . Tertio etiam posset dici, quod cum voluntas sit quædam res in natura, et etiam actus voluntatis . . . et posset probari, quod eadem ratione possunt relationes reales fundari inter voluntatem et suum actum, sicut inter intellectum et ejus actum. Sed Philosophus 5 Metaph. non plus negaret quin intellectus dicat relationem realem ad suum actum, quam color ad colorem productum. Unde dicit cap.: Ad aliquid (i. e. Metaph. IV, c. 15), quod relativa secundum potentiam, ut calefactivum ad calefactibile, et omne, activum ad passivum. Et idem diceret de actu. Actus enim intellectus, cum sit finis et terminus, sicut ipsum productum (9 Metaph., t. c. 16, i. e. Metaph. VIII, p. 1050a, lin. 17 ff.), et productum dicitur relative realiter ad producentem, sequitur quod est relatio realis actus etiam intelligendi, ut vult Philosophus 5 Metaph., t. c. 20 (i. e. Metaph. IV, c. 15) est mensuratum respectu sui scibilis, et ibidem vult, quod tale mensuratum, quod est scire vel scientia, realiter refertur ad scibile. 1 dist. 28, qu. 1, art. 2, § 5. (Ebendaselbst die Widerlegung der übrigen, von Aureolus gegen die Zulässigkeit einer Relatio realis vorgebrachten Argumente.)

ursprünglichen Vielheit der göttlichen Ideen fest, da außerdem ein distinctes göttliches Erkennen der Dinge sich nicht denkbar machen lasse,[1] und bemängelt daher auch die Polemik des Aureolus gegen Duns Scotus, sofern diese der von Scotus angenommenen Vielheit der Ideen gilt, als ob daraus eine Termination des göttlichen Denkens durch die gottgedachten Weltdinge sich ergäbe.[2] Auch mißverstehe Aureolus den Scotus, welcher, wenn er von einer Termination des göttlichen Denkens durch die Weltdinge spreche, nur so viel sagen wolle, daß Gott nicht beim Denken seines eigenen Wesens stehen bleibe, sondern vom Gedanken seiner selbst zu jenem der Creaturen fortschreite, so daß sein Denken im Gedanken dieser seinen Abschluß oder Terminus habe. Freilich unterliegt diese Ansicht selbst auch einer Beanstandung, sofern Scotus unter Terminus einen definitiven Abschluß des göttlichen Denkens versteht, welcher den Rückgang auf das primäre Object des göttlichen Denkens ausschließt; Scotus fehlte somit darin, daß er den Ausdruck Terminus hier in eigentlichem Sinne nahm, statt ihn uneigentlich und metaphorisch zu verstehen. Er verwickelte sich überdieß in den auffälligsten Widerspruch mit sich selbst, sofern er ausdrücklich hervorhebt, daß die Weltdinge kein nothwendiges Denkobject des göttlichen Intellectes seien, während Gott, sofern er sich nicht selbst dächte, ein denkhaftes Wesen gar nicht sein könne. Das Richtige ist, daß Gott, indem er sich selbst denkt und erkennt, consecutiv auch schon die Creaturen denkt und erkennt, gleichviel ob diese seien oder nicht seien, weil er sie eben nicht aus ihnen als etwas für ihn Gegebenem, sondern infolge der Erkenntniß seiner eigenen Wesenheit denkt und erkennt. Gott erkennt sich nämlich nothwendig als die Causa perfectionalis alles dessen, was außer ihm ist und sein kann; mit dieser Selbsterkenntniß Gottes ist von selbst die distincte Erkenntniß alles dessen, was außer Gott ist oder sein kann, gegeben. Baconthorp bezeichnet diese seine Ansicht als jene des heiligen Thomas[3] und Augustinus,[4] und sucht sie zugleich als die von Averroes im Gegensatz zu Themistius festgehaltene zu erhärten.[5] Mit Aureolus erklärt sich Baconthorp darin einverstanden, daß Gott keine terminative

[1] 1 dist. 39, art. 1, § 4.
[2] 1 dist. 35, art. 3, § 3.
[3] Vgl. Thom. Gent. I, c. 50.
[4] Vgl. Aug. LXXXIII QQ., qu. 46.
[5] 1 dist. 39, art. 1.

Erkenntniß der Weltdinge zugeschrieben werden könne; die von Aureolus hieraus gezogene Folgerung aber, daß die göttliche Erkenntniß der Weltdinge bloß eine denominative sein könne ohne irgend dieselben erreichenden Actus apprehensivus, wird von Baconthorp als ein großer Irrthum bezeichnet. Unter der denominativen Kenntniß Gottes von den Weltdingen versteht Aureolus jene, welche für Gott damit gegeben ist, daß er, welcher eminenter die gesammte Entität der Dinge ist, sich selbst erkennt; er habe infolge dessen die Erkenntniß aller Dinge, ohne daß dieselben sich ihm real oder auch nur intentionell präsentiren, und erkenne sie weit vollkommener, als sie sich ihm durch eine derartige Präsentation kenntlich zu machen vermöchten. Aus dem Gesagten würde jedoch nach Baconthorp nur folgen, daß Gott selbst dann, wenn die Dinge bereits förmlich vorhanden sind, keine apprehensive Erkenntniß von denselben haben könnte; sollte er sie dennoch haben, so wäre er erst nachträglich zu einer Erkenntniß gelangt, die er nicht von Ewigkeit her hatte. Daraus ergibt sich unausweislich, daß alle Dinge von Ewigkeit her schon ein Esse cognitum formaliter im göttlichen Intellecte gehabt haben müssen, und es ist von Seite des Aureolus pures Mißverständniß, wenn er für seine entgegengesetzte Ansicht auf Averroes sich stützen zu können vermeint.[1] Baconthorp verwahrt sich schließlich nur noch dagegen, daß die apprehensive göttliche Erkenntniß der Dinge eine reale Vielheit der göttlichen Erkenntnisse involvire, obschon er sich die Schwierigkeiten nicht verhehlt,[2] welche in dem Bemühen, die Vielheit der göttlichen Erkenntnisse als eine bloße Vielheit secundum rationem zu fassen, sich ergeben, daher er denn auch auf eine definitive Lösung dieses Problems verzichtet.

Nach Durand's Dafürhalten kann die Frage, ob Gott, der die Dinge aus seiner eigenen Wesenheit erkennt, dieselben sub una ratione oder

---

[1] Illud quod infert imperfectionem in cognitione nostra et ignorantiam, periculum est ponere in Deo, imo est contra Sanctos et philosophos. Quia etiam Commentator per totum Commentum 51 libri 12 Metaph. arguit Deum non acquirere scientiam ab extra sicut noster intellectus, quia non vult concedere, quod imperfectio, quæ inest cognitioni nostræ, sit in Deo. Et ibidem 37 non vult concedere, quod Deus non ignoret ea, quæ sunt hic, sed dicit, quod est inconveniens; igitur cognitio respectu creaturarum non est solum ponenda in Deo eminens et æquipollens, sed formalis in esse cognito. L. c., § 7.

[2] L. c., § 9.

sub pluribus rationibus erkenne, gar nicht Platz greifen, da er die Dinge nicht formaliter, sondern als Effectivursache derselben nur virtualiter in sich enthält.[1] Gott erkennt alle Dinge aus seiner eigenen Wesenheit, heißt sonach nur soviel, Gott weiß zufolge seiner Selbsterkenntniß, was er Alles aus sich selbst hervorzubringen im Stande ist. Daraus ergibt sich dann weiter auch schon von selbst, daß von einer realen Bezogenheit Gottes auf die Dinge außer ihm keine Rede sein könne, sondern nur von realen Denominationen Gottes in Bezug auf die mit seiner Schöpferthätigkeit gegebenen oder durch sie veranlaßten Actionen als Schöpfer, Erhalter und Leiter der Dinge.[2]

Occam löst die Frage, ob das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen eine Relatio realis sei oder nicht, ganz in nominalistischem Sinne.[3] Sollte unter Relatio realis eine vom Fundamente der Relation unterschiedene Res gemeint sein, so wäre zu sagen, daß es eine Relatio realis überhaupt gar nicht gebe. Weder Aristoteles noch Averroes wissen etwas um eine in diesem Sinne verstandene Relatio realis;[4] nach Aristoteles wächst bei zwei zu einander in's Verhältniß gestellten Dingen dem einen durch eine im anderen vor sich gehende Änderung bloß eine Denominatio extrinseca zu.[5] Man kann übrigens

[1] Ratio secundum quam essentia divina est repræsentativa rerum, est respectiva, quia omnis repræsentatio per intellectum cognitivum est propter habitudinem unius ad alterum; sed perfectiones divinæ exclusa causalitate non habent aliquem respectum ad creaturas; ergo secundum eas essentia divina non repræsentat creaturas, sed solum quia est causa potens omnia producere. 1 dist. 35, qu. 2, n. 16.

[2] Cum creatura sit a Deo sicut a causa producente et conservante et regente, Deus potest denominari non solum secundum ea, quæ competunt ei absolute, sed secundum ea, quæ competunt ei in habitudine ad creaturam, quia creatura est ex tempore, ideo talis denominatio competit Deo ex tempore, ut cum dicitur creator vel creans, quum de nihilo alia producit, vel quum dicitur dominus, quia præest creaturæ et illa subest; et istæ denominationes respectivæ sunt quædam reales appellationes sumtæ ex pluribus rebus, sed non sunt reales respectus existentes in Deo, et prædictæ denominationes respectivæ magis videntur pertinere ad prædicamentum actionis quam relationis. 1 dist. 30, qu. 3, n. 12.

[3] 1 dist. 30, qu. 5.

[4] 1 dist. 30, qu. 3.

[5] Hoc patet per Philosophum 3 Physic. per hoc, quod habet pro inconvenienti, quod omne movens movetur, et loquitur ibi de motu secundum quod est communis ad motum proprie dictum et ad simplicem mutationem; sed si essent tales relationes, sicut aliqui ponunt, sequeretur quod omne

das Verhältniß Gottes zu den Weltdingen eine Relatio realis nennen, sofern damit gesagt werden soll, daß es ein unabhängig von unserem Denken in re bestehendes Verhältniß sei.[1] Es ist einfach eine für den geschaffenen Intellect bestehende Thatsache; ist doch auch für den göttlichen Intellect die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit und der Creaturen etwas simultan Gegebenes, so daß der Selbsterkenntniß Gottes keine Prioritas originis im Verhältniß zu seiner Erkenntniß der Creaturen zuerkannt werden kann.[2] Damit entfallen von selbst auch alle auf die vorausgesetzte Priorität der göttlichen Selbsterkenntniß gestützten Fragen und speculativen Theoreme über die Beschaffenheit des Verhältnisses Gottes zu den Weltdingen; das Bedürfniß einer Vermittelung des Selbstgedankens Gottes mit dem göttlichen Weltgedanken ist für Occam einfach nicht vorhanden.[3]

Der göttliche Weltgedanke schließt die Bezugnahme auf das contingente Geschehen in der Welt in sich, welches, soweit es nicht aus den Gesetzen der natürlichen Ordnung sich erklärt, sondern im arbiträren Verhalten der intelligenten Geschöpfe gegründet ist, eine genauere Auseinandersetzung der Lehre vom göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen nothwendig macht. Dem Aureolus liegen zwei einander widerstreitende Auffassungen der Beschaffenheit des göttlichen

---

movens moveretur, quia vere reciperet in se aliquam veram rem, quam prius nonhabuit . . . Similiter secundum principia Philosophi intelligentiæ separatæ non sunt in potentia ad aliquam aliam rem: sed si vere reciperent tales relationes ad mobilia, quæ movent, essent vere in potentia ad tales res. L. c.

[1] Sicut similitudo dicitur realis relatio propter hoc, quod unum album ex natura rei est simile alteri albo, et ad hoc quod unum sit simile alteri non plus facit intellectus, quam facit ad hoc, quod Socrates sit albus vel Plato sit albus, ita in proposito intellectus creatus nihil facit ad hoc, quod Deus sit creans; imo potest realiter Deus creare lapidem, si intellectus non sit. Ideo potest illa relatio aliquo modo dici realis. 1 dist. 30, qu. 5.

[2] Si dicatur, quod tunc creatura intelligeretur antequam Filius produceretur, et ita creatura esset ante Filium secundum aliquid esse: dico quod nec ante nec postquam Filius producitur, intelligitur creatura, sed simul intelligitur creatura et Filius producitur. 1 dist. 35, qu. 3.

[3] Si dicatur, quod creatura non intelligatur, nisi virtute essentiæ: Dico, quod si intelligatur, quod quocunque modo intelligatur prius divina essentia, et quod virtute illius intellectionis postea intelligatur creatura, non est verum. Si tamen intelligatur, quod intellectus divinus nihil recipiendo verum a creatura, et ita non virtute creaturæ intelligat creaturam, sic est concedendum, et sic loquendo nihil est ad propositum. Ibid.

Vorherwissens vor, deren eine Thomas, die andere Duns Scotus zum Urheber hat. Nach Thomas ist das göttliche Vorherwissen trotz der Contingenz seines Inhaltes etwas an sich schlechthin Nothwendiges, somit Necessitirendes; Scotus läßt das göttliche Vorherwissen erst durch den vorausbestimmenden göttlichen Willen den Charakter des Nothwendigen erlangen. Aureolus läugnet nicht die absolute Nothwendigkeit des göttlichen Wissens, wol aber, daß das Vorauswissen eines contingenten Geschehens den Charakter einer Scienz habe; daher der Satz: Deus scit, Antichristum venturum esse, falsch ist.[1] Das zufällige Künftige ist vor seiner Actuirung etwas Indeterminirtes und als solches kein Scibile. Damit soll nicht gesagt werden, daß Gott keine determinirte Kenntniß der Actualität des Contingenten habe; er hat sie aber zufolge dessen, daß es für ihn kein Künftiges gibt. Damit wird sie dem von Scotus behaupteten Charakter der Contingenz enthoben; die göttliche Präscienz ist nichts Anderes als die göttliche Essenz selbst, da nach Augustin's Worte[2] Esse und Sapere bei Gott dasselbe sind. Man kann auch nicht sagen, daß der mit der göttlichen Essenz coincidirenden göttlichen Präscienz zufolge der in ihr gegebenen Connotation der Creaturen der Charakter der Contingenz zukomme; denn diese Connotation ist rein denominativer Art,[3] schließt somit die Creaturen als Apprehensionsobjecte aus. Da ferner die Deitas mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher sie Alles urbildet, auch Alles als eine mit ihrer Selbstkenntniß gegebene Connotation involvirt, so

---

[1] Omne tale exprimens futuritionem est notitia exspectativa; unde propositio illa non est scibilis aliqua scientia: „Antichristus erit," quia non est vera vel falsa. 1 dist. 39, art. 1. — Quæstio de præscientia, de qua dicit Boëtius 5. de Consolatione, quod est vetus et antiqua querela, quæ a Tullio circa divinationem vehementer est agitata, mihique ipsi res diu multumque quæsita, nec ab ullo hactenus satis diligenter ac firmiter expedita . . . non aliter solvi potest nisi dicendo, quod præscientia non dat propositioni de futuro contingenti, quod sit determinate vera; et ita solvitur de facili omnis ratio, per quam infertur eventus immutabilis futurorum. 1 dist. 39, art. 3.

[2] Aug. Trin. VII, c. 4.

[3] Potest intelligi istud connotatum vel per modum termini, in quem transeat actio, et sic non ponitur præscientia connotare futura; aut intelligitur per modum termini denominativi tantum, quia intellecta Deitate omnis creatura æquipollenter dicitur intellecta, et sic ea necessitate, qua Deitas est similitudo subsistens omnium, necessarium est quod omnia dicantur denominative intellecta, ipsa existente intuita, et ita denominatio seu connotatio contingentiam non inducet. 1 dist. 39, art. 1. Siehe S. 283.

kann selbstverständlich auch von einer Bedingtheit der Präscienz durch den göttlichen Willen keine Rede sein; denn die Essenz geht ihrem Begriffe nach dem Willen voraus. Die von Scotus im Gegensatze zu Thomas vorgenommene Auseinanderhaltung zwischen Immutabilität und Nothwendigkeit ist logisch nicht haltbar; das Unabänderliche fällt seinem Begriffe nach mit demjenigen zusammen, was nicht anders sein oder sich nicht anders verhalten kann.[1] Ebensowenig läßt sich die Meinung Jener festhalten, welche zwar die göttliche Präscienz an sich für etwas Immutables und Nothwendiges halten, aber ihren Transitus über das Object des Vorherwissens für etwas Contingentes ansehen. Das Transire super objectum liegt im Begriffe des Scire, und muß daher gleich dem Scire selbst ein Necessarium sein. Die Contingenz des zeitlichen Geschehens ist einfach als eine Thatsache hinzunehmen, und vom Gedanken einer Ableitung derselben aus etwas, was uns bekannter wäre als sie selbst, abzustehen.[2] Es ist demzufolge eben so verfehlt, wenn Thomas die Contingenz des zeitlichen Geschehens aus der Beschaffenheit der Causæ secundæ ableiten will, als wenn sie Duns Scotus auf den göttlichen Willen zurückführen will. Gegen Thomas ist zu bemerken, daß dieselben Dinge gleich sehr im Verhältniß zum göttlichen Vorherwissen wie zu ihren Secundärursachen contingent oder nothwendig sind, je nachdem sie noch nicht geschehen oder bereits geschehen sind. Gegen Duns Scotus ist zu erinnern, daß die Contingenz nicht aus einem Actus intrinsecus, der im göttlichen Willen existirt, abgeleitet werden könne, weil Gott seiner Natur nach an allem Möglichen gleich sehr Antheil haben muß, somit das wirklich eintretende Contingente nicht durch ein größeres Gefallen bevorzugen kann, weil dasselbe sonst etwas nothwendig von ihm Gewolltes wäre. Das Contingente kann bei Gott nicht im Willen, sondern nur in der

---

[1] Idem est de immutabili sicut de necessario. Non enim Socratem currere est quoddam immutabile simpliciter, sicut nec necessarium est; et tamen necessarium et immutabile cum ista determinatione. Simultas enim contradictoriorum est impossibilis, et non simultas est quoddam necessarium, sicut et immutabile. Unde decepti sunt sic dicentes, quod putaverunt incommutabile ex suppositione non esse necessarium ex suppositione, et assignaverunt diversitatem inter necessarium absolute et incommunicabile ex suppositione, non attendentes, quod incommunicabile simpliciter idem sit quod necessarium simpliciter, et incommutabile ex suppositione idem quod necessarium ex suppositione. Ibid.

[2] 1 dist. 39, art. 2.

Thätigkeit gesucht werden.[1] Die Indeterminirtheit der göttlichen Seligkeit ist gewissermaßen das Correlat der Indetermination des noch nicht eingetretenen zeitlich contingenten Geschehens, welches, wie schon gesagt, wegen seiner Indetermination kein Gegenstand einer determinirenden, d. i. sein Geschehen mit Nothwendigkeit herbeiführenden Scienz sein kann. Hätte man dieß je erkannt, so würde man die Frage über die Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit dem contingenten Charakter des zeitlichen Geschehens als ein müßiges Gedankenproblem von der Hand gewiesen haben.[2] Auch hier ist es wieder die absolute Simplicität des göttlichen Wesens, auf welche Aureolus zur endgiltigen Abthuung der nun einmal zum stehenden theologischen Problem gewordenen Frage recurriren zu müssen glaubt.[3]

Baconthorp[4] ist mit der von Aureolus versuchten Lösung nicht einverstanden, und läßt auch die Berufung desselben auf die Auctorität des Boetius nicht gelten. Wenn dieser in seinen Erklärungen zu Arist. Periherm. sagt: Qui dicit: „Hoc erit" mendax est, so handelt es sich um die Art und Weise, wie das „Hoc erit" verstanden werden soll. Wenn es so verstanden würde: Hoc fore est verum, so wäre es allerdings bestimmt falsch; versteht man es aber, wie es in der That zu verstehen ist, nämlich Hoc esse erit verum, so ist ein Satz,

---

[1] Operatio Dei, per quam attingit creaturas, est omnino contingens, quia non est aliquid in Deo, per quod determinetur ad operandum vel non operandum, sed est in potestate sua utrumque, quod operatur aut non operatur, absque hoc quod intrinsece determinet se, quia nulla talis intrinseca determinatio est possibilis, quin esset necessaria. Ibid.

[2] Ex inopia eloquii humani, quod exprimere non potest nisi per præpositionem alicujus temporis præsentis, præteriti vel futuri, quod capit, vel ex conditione intellectus nostri, qui semper est cum continuo et tempore, ut dicit Philosophus 3. Anim., oritur perplexitas istius quæstionis.

[3] Cogitemus ergo, quod divina scientia adeo simplex est, quod non distenditur pro tempore ut sit exspectativa futuri aut memorativa præteriti aut intuitiva præsentis, sed omnino abstrahat ab his, tunc manifeste apparebit, quod non infert suum cognitum nec ut futurum, nec ut præsens nec ut præteritum; unde nullo modo potest aliqua consequentia cogitari intra scientiam Dei et eventum futuri; nec etiam potest dici, quod Deus sciat, quid erit futurum in posterius, quia tunc respiceret illud ut distans; nec etiam quod sciat, quid actu est, quia tunc respiceret ut præsens; propter quod dictum est, quod hujusmodi propositiones sunt falsæ secundum proprietatem sui significati. Ibid.

[4] 1 dist. 40, art. 1.

der an sich zwar weder wahr noch falsch ist, wol aber wahr werden, oder statt dessen nachträglich sich auch als falsch erweisen kann. Da er nicht ungeeignet ist, sich als wahr zu erweisen, so kann er nicht als Beleg für die Undenkbarkeit eines Vorherwissens contingenter zukünftiger Dinge dienen. Er spricht seiner Natur nach etwas Contingentes aus, was möglicher Weise sich seiner Zeit als wahr erweist; es wird sich als wahr erweisen, wenn es als etwas künftig Seiendes von Gott gedacht ist: Deus scit hoc fore, ergo erit. Etwas Necessitirendes kann im göttlichen Vorherwissen nicht liegen, weil Gott das contingente Künftige als ein Contingentes voraussieht; das göttliche Vorauswissen der Sünde des Menschen schließt das Vorauswissen der Freiwilligkeit des menschlichen Sündigens, somit die Affirmation der von Gott nicht beeinträchtigten Contingenz der menschlichen Handlungen in sich.[1] In der Verwerfung der thomistischen und scotistischen Auffassung des göttlichen Vorherwissens ist Baconthorp mit Aureolus einig; seine selbsteigene Auffassung desselben aber bringt es mit sich, daß er den Act der göttlichen Prädestination und Reprobation entschieden mehr durch die Rücksicht Gottes auf das menschliche Verhalten bedingt sein läßt als Aureolus. Aureolus läßt die Vorherbestimmung zur Seligkeit einzig durch die göttliche Voraussicht, daß dem Wirken der Gnade von Seite des Menschen kein Hinderniß sich entgegenstellen werde, bedingt sein, und findet die Absolutheit des göttlichen Willensbeschlusses dadurch beeinträchtiget, daß der vorausgesehene gottwolgefällige Gebrauch des menschlichen Willens auf den göttlichen Willensbeschluß Einfluß nehmen soll;[2] Baconthorp seinerseits glaubt den Schwierigkeiten, welche das theologische Problem der göttlichen Vorherbestimmung darbietet, nur dadurch entgehen zu können, daß er die Vorherbestimmung zur ewigen Glorie von der göttlichen Voraussicht des beharrlichen guten Willensgebrauches des Menschen abhängig macht.[3] Er

[1] 1 dist. 40, art. 3.

[2] Vgl. Aureol. 1 dist. 41, art. 1: Tale quid oportet assignari pro causa prædestinationis, quod non sit effectus præveniens ex ipsa prædestinatione et eam sequens; sed constat, quod nil aliud potest poni subterfugiens causalitatem gratiæ et prædestinationis, nisi quod dictum est (scil. abesse obicem gratiæ); omne enim positivum, utpote bonus usus liberi arbitrii aut quæcunque dispositio ad gratiam est a Deo, unde ex puris naturalibus non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis tanquam ex nobis.

[3] Alia est via, quæ magis videtur concordare justitiæ Dei, si quis eam posset sustinere, videlicet quod Deus hunc prædestinavit, quia prævidet eum

besorgt allerdings auf Widerspruch zu stoßen, glaubt jedoch in der heiligen Schrift und in gewissen Aussprüchen des heiligen Augustinus ausreichende Anhaltspunkte für seine Anschauung, die Vorläuferin der späteren Lehre von der Scientia media zu finden. Auch hier bewahrheitet sich wieder die bereits wiederholt bemerklich gemachte Neigung Baconthorp's, dem Vernunftdenken des Aureolus gegenüber sich auf das empiristische Verstandesdenken zu stützen, welches ihm größere Sicherheit zu bieten und gegen die Fährlichkeiten des Vernunftdenkens Schutz zu gewähren scheint.

Durand verwirft die Annahme einer Prädestination ex prævisis meritis,[1] und erklärt, daß sich überhaupt kein Grund angeben lasse, aus welchem Gott den Einen zur Seiligkeit vorherbestimme, den Anderen nicht, obschon sich erklären lasse, weßhalb es insgemein einen Unterschied zwischen Prädestinirten und Nichtprädestinirten gebe. Dieser Unterschied gehöre nämlich zur Vollkommenheit des Universums, in dessen Ordnung sich nicht bloß das Bonum misericordiæ, sondern auch das Bonum justitiæ punientis darstellen soll, und diene aus diesem Grunde auch den Zwecken einer vollkommeneren Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit als jene wäre, in welcher bloß die göttliche Huld und Erbarmung repräsentirt ist. Übrigens möchte Durand auch diese bloß generelle Begründung der Thatsache, daß es Prädesti-

---

bene esse usurum finaliter libero arbitrio, et illum reprobavit, quia ab æterno vidit istum male usurum libero arbitrio. Ad hæc videtur illud Rom. 8: Omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Glossa: secundum propositum Dei i. e. secundum præscientiam et prædestinationem Dei . . . Item ad hoc est glossa Augustini ibidem dicens: Quod prædestinatio quædam est præparativa, sicut quando Deus prædestinatum præparat per appositam gratiam . . . Alia est liberativa, de qua dicit: Propria autem prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur. Tunc arguo: Præparatio proprie dicit, qua liberantur et prædestinantur ante appositam gratiam, quæ est effectus prædestinationis, est prædestinatio proprie dicta, sed illa, ut dictum est, includit præscientiam et non solam voluntatem, ergo etc. 1 dist. 41, art. 2, § 2.

[1] Dicunt, quod opera sequentia sunt causa prædestinationis, unde Deus tribuit uni gratiam et alii non, quia scit eum bene usurum, alium autem non, sicut rex dat equum militi, quem scit bene usurum equo. Sed istud est rudius dictum, tum quia non est simile, quia rex non dat militi bonum usum equi, sed solum equum, Deus autem non solum dat gratiam, sed bonum usum ejus. 1 dist. 41, qu. 2, n. 13.

nirte und Nichtprädestinirte gebe, nicht höher veranschlagen, als sie veranschlagt zu werden verdiene;[1] hierin weicht er von Thomas ab, dessen Behandlung dieser Frage[2] er sich sonst nahezu wortgetreu aneignet, sowie er auch in der Beantwortung der allgemeinen Frage über den bestimmenden Einfluß des göttlichen Wissens und Wollens auf die Weltdinge[3] einfach die Lehre des heiligen Thomas reproducirt.[4] Diese schließt die bestimmteste Verwerfung einer Prädestination ex prævisis meritis in sich; das Wissen Gottes um die Dinge wird nicht durch die Beschaffenheit derselben bestimmt, sondern umgekehrt sind die Dinge, was und wie sie sind, deßhalb so, weil Gott sie als solche weiß; die Wahl unter verschiedenen möglichen Dingen aber fällt dem göttlichen Willen anheim, welchem weiter auch, soweit es sich um die Vorherbestimmung der Creaturen zur Glorie handelt, es zusteht, ein Gefäß zur Ehre, ein anderes zur Schmach zu formen.[5] Diese theologischen Anschauungen sind auf den allgemeinen Satz zurückzuführen, daß das creatürliche Sein und Geschehen auf das göttliche

[1] Illud tolerari potest, licet non habeat magnam necessitatem. Dicatur enim quod illud, quod est bonum solum ut medicina, non est absolute bonum, nec pertinet ad perfectionem. Perfectior enim esset natura humana, si nunquam infirmaretur et nulla esset medicina, quam cum infirmatur et habet medicinam; sed justitia puniens est solum bonum ut medicina propter morbum peccati, quia tolle peccatum, justitia puniens non est bona. Ergo justitia non pertinet ad perfectionem universi, quia melius esset universum sine culpa et justitia puniente quam cum eis, sicut natura sine morbo et medicina quam cum eis. L. c., n. 11.

[2] Vgl. Thom. 1 qu. 23, art. 5.

[3] 1 dist. 38, qu. 1.

[4] Vgl. Thom. 1 qu. 14, art. 8.

[5] Non pertinet ad perfectionem universi et repræsentationem divinæ perfectionis magis quod iste salvetur et ille damnetur, quam e converso. Hujus autem ponitur duplex exemplum, unum in artificialibus et aliud in naturalibus. In artificialibus enim videmus, quod bene potest reddi ratio, quare figulus de eadem massa facit quædam vasa in honorem h. e. ad honorabiles usus, alia autem in contumeliam, quia hoc requirit perfectio domus; sed nulla causa reddi potest, quare ex hac parte massæ facit vas in honorem et ex alia vas in contumeliam, nisi sola voluntas artificis. Similiter in naturalibus, quia perfectio universi bene requirit, quod aliqua pars materiæ sit sub forma aquæ et alia sub forma aëris, alioquin elementa non essent, et tunc universum non esset perfectum; sed nulla ratio reddi potest, quare hæc pars materiæ sit forma aquæ et illa pars determinata sit sub forma aëris, nisi sola voluntas creantis. 1 dist. 41, qu. 2, n. 14.

Wissen und Wollen als ihre letzten Ursachen zurückzuführen sind, auf den Willen als Electio, auf die Scienz als Directrix rerum.[1]

Occam erklärt sowol das göttliche Scire als auch das Vorherbestimmen ganz in jener empiristischen Weise, welche uns oben bei seiner Auffassung des göttlichen Weltgedankens entgegentrat. Gott kann ohne Veränderung seiner selbst zur Wissenschaft von etwas gelangen, was er vorher nicht wußte, weil es, bevor er zur Wissenschaft desselben gelangte, keine Wahrheit hatte.[2] Die göttlichen Prädestinationsacte sind theils in der Voraussicht der sittlichen Verdienstlichkeit des Menschen gegründet, theils einfach nur vom göttlichen Wollen abhängig.[3] Die Reprobationsacte sind jedesmal durch die Voraussicht der menschlichen Unbußfertigkeit bedingt.

Neben dem die Creaturen betreffenden göttlichen Nosse und Velle kommt auch noch das Posse oder göttliche Machtkönnen in Frage. Nach Duns Scotus läßt sich die im christlich-theologischen Sinne verstandene Allmacht Gottes nicht philosophisch beweisen; das auf sich selbst angewiesene philosophische Denken habe es nicht weiter gebracht, als bis dahin, zu erkennen, daß Gott alles an sich Mögliche durch Vermittelung der Causæ secundæ erwirken könne. Aureolus[4] ist der Ansicht, daß Aristoteles und Averroes in der Kraft ihrer philosophischen Einsicht nicht so weit vorgedrungen wären, als Duns Scotus bezüglich des ersteren aus Beiden zuzugeben geneigt sei; daß aber die durch das Christenthum belehrte Vernunft es zu einem genügenderen Erweise der göttlichen Allmacht zu bringen vermöge, als Duns Scotus zugeben will.[5] Man ist berechtiget, die Allmacht Gottes

---

[1] Notandum, quod aliter dirigit in factione rerum scientia, et aliter idea. Idea enim dirigit solum per modum exemplaris, quod ut sic nihil est ipsius agentis, sed solum objective se habet ad ipsum. Scientia vero vel ars dirigit ut habitus, quo habetur vera et certa cognitio de exemplari et exemplato, et est aliquid ipsius operantis, et se habet ad ipsum subjective secundum nostrum modum intelligendi. 1 dist. 38, qu. 1, n. 5.

[2] 1 dist. 39.

[3] 1 dist. 41.

[4] 1 dist. 42, pars 2, artt. 1 ff.

[5] Scotus sei im Irrthum, wenn er dafürhalte, daß durch Aristoteles das höchste dem natürlichen Vernunftdenken Erreichbare repräsentirt sei; es lassen sich bei Aristoteles Irrthümer und Widersprüche nachweisen, welche hätten vermieden werden können und sollen: Constat quod Aristoteles credidit se demonstrasse æternitatem motus et temporis, et in hoc fundavit demonstrationes suas de

als ein Notum per se, als eine Communis animi conceptio anzusehen; und da sie ohne Zweifel eine Vollkommenheit bezeichnet, so wird sie schon aus diesem Grunde nach allen Regeln des natürlichen Denkens Gott, dem allervollkommensten Wesen, förmlich zuerkannt werden müssen; es wäre denn, daß ihr Begriff einen Widerspruch in sich schlösse. Ein strikter Aristoteliker wird allerdings dafürhalten, daß der Begriff der Omnipotenz mit jenem des Ultimus finis omnino non motus nicht vereinbar sei, da die Bethätigung der Omnipotenz ein Moveri involvire;[1] dieses Dafürhalten beruht aber eben nur auf einer mit der Idee des Actus purus nicht vereinbaren Auffassung der göttlichen Willensthätigkeit.[2] Die Omnipotenz erweist sich als Thatsache in den Wundern als Erscheinungen, welche nicht durch das Wirken der Causæ secundæ zu Stande gekommen sein können; und es kann sich somit nur um die Feststellung des richtigen Begriffes der Omnipotenz handeln. Man hat in dieser Hinsicht zu unterscheiden zwischen dem, was an sich undenkbar, und demzufolge absolut unmög-

æternitate motoris et totam doctrinam suam de primo principio quod est Deus; et tamen clarum est, quod ibi defecit, nec demonstravit æternitatem motus et temporis, imo deceptus est credens se demonstrare, intantum quod ex suis principiis, quæ utique vera sunt, potest demonstrari, quod æternitas et præteritum verissime contradicunt, cum ratio præteriti includat esse terminatum, perfectum et consummatum, ratio vero infiniti consistat in esse imperfectum, inconsummatum et in potentia; præteritum autem est jam totaliter actuatum, nec habet, admixtum potentiæ et multa alia . . . ex quibus potest demonstrari, quod infinitum præteritum dicere est contradictoria implicare, sicut si diceretur purus actus permixtus potentiæ. L. c., art. 1.

[1] Aureolus findet hierin einen abermaligen Beleg für die von ihm (siehe vor. Anm.) behaupteten Selbstwidersprüche des Aristoteles: Ecce Deus omnipotens istorum ingenia excoecat sua omnipotentia, comprehendendo eos in astutia sua, qui tamen alibi dicunt, quod hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ facta sunt, ut patet 6. Ethic., et quod omnes gentes conveniunt in hoc, quod confitentur Deum et ejus potestatem causandi, ut 1 Coel. et Mund., et quod magnificentia et magni sumtus maxime debent fieri in templo, in sacrificiis, quæ offeruntur Deo. Ibid.

[2] Stante imaginatione communi, videlicet quod Deus aliquo actu intrinseco voluntatis determinet se ad agere, sive ex tempore sive ab æterno, tunc necessario moveretur a sua bonitate et determinaretur, et per consequens esset ibi ratio moti et determinabilis. Sed posito, quod nil, quod sit in Deo, oportet variari aut determinari, sive agat sive non agat, tunc aget absque hoc, quod moveatur ab aliquo agente, et ita ratio ultimi finis non repugnabit omnipotentiæ, nec etiam immutabilitati. Ibid.

lich ist, und zwischen demjenigen, was der natürlichen Erfahrung widerstreitet, aber an sich denkbar und darum auch möglich ist. Wenn nun dieses Letztere nicht durch die Kräfte der Natur gewirkt werden kann, so muß es doch um so gewisser durch Gott gewirkt werden können. Thomas Aquinas zieht den Kreis des Gott Möglichen zu enge, wenn er das Naturaliter incompossibile als Simpliciter impossibile ansieht, und somit aus dem Bereich des göttlichen Machtwirkens ausschließt. Charakterisirt sich doch das Wesen des Wunderbaren durch seine Unbegreiflichkeit, die eben im Zusammensein des nach natürlicher Auffassung Incompossiblen besteht.[1] Nur das schlechthin Undenkbare ist auch Gott unmöglich; als schlechthin undenkbar ist dasjenige anzusehen, dessen Annahme mit dem Satze streitet, daß etwas in derselben Weise zugleich sein und nichtsein könne. Aus diesem Grunde ist es selbst der göttlichen Allmacht unmöglich, eine Relation ohne Fundament zu schaffen,[2] oder dieselbe ohne Vernichtung ihres Fundamentes und Terminus zu zerstören;[3] es ist der göttlichen Allmacht ferner unmöglich, die auf die Proprietates relativas bezüglichen Sätze der Geometrie und Mathematik abzuändern,[4] oder einen Effectus formalis ohne die demselben entsprechende Form, z. B. eine Circularität

---

[1] Scriptura divina ubique prædicat opera Dei solius mira esse et inenarrabilia, quod utique non contingeret, si nihil posset per ipsum fieri, quod non posset a nobis capi; quod enim contingit intelligere, contingit significare et exprimere secundum Philosophum 1 Periherm. Necesse est ergo dicere, quod non compossibilia et ligabilia per intellectum possit facere Deus, imo et multa alia, quæ mens ligare non potest. Et hoc experientia docet; credimus enim firmissime, quod Deus potest aliquid ex nihilo facere, et naturam creatam assumere ad unitatem suppositi, et substantiam panis et vini in Christi corpus convertere et accidentia ab omni substantia separare, idem corpus in numero prius mortuum et incineratum ad identitatem numeralem reducere, incorruptibilitatem gloriosis corporibus compositis ex contrariis dare, idem corpus in diversis locis ponere, plura corpora absque mutua penetratione in simul collocare, et sic de multis aliis. 1 dist. 42, ps. 2, art. 2.

[2] Causa est, quod habitudo, quam importat formaliter relatio, non est aliquid in re extra, sed est tantum formatum per animam; est autem contradictio, quod ens rationis fiat ens reale, tunc enim non reale esset reale. Ibid.

[3] Positis duobus albis impossibile est, quin semper apprehendi possint tanquam similia . . . ratio hujus est, quod relatio non est ens in natura sed in apprehensione sola. Ibid.

[4] Ut videlicet, quod triangulus habeat tres angulos æquales duobus rectis, et quod omnis numerus est par vel impar, perfectus vel abundans. Ibid.

ohne Circulus hervorzubringen. Bezüglich der Frage, ob das der Allmacht Mögliche den Grund seiner Möglichkeit in sich selbst trage oder denselben in Gottes Können habe, unterscheidet Aureolus zwischen der logischen Wirklichkeit, die in den Dingen selbst liege, und zwischen ihrer denominativen Möglichkeit, die im göttlichen Können begründet sei; aus dem uns bereits hinlänglich bekannten Wesen des denominativ involvirten creatürlich Möglichen ergibt sich als selbstverständlich, daß das göttliche Können nach Aureolus nicht von der logischen Möglichkeit des zu Wirkenden abhängen könne. Neben der logischen Unmöglichkeit des sich selbst absolut Widersprechenden läßt sich nicht in gleicher Weise auch von einer denominativen Unmöglichkeit desselben sprechen, weil damit Gott eine bestimmte Vermöglichkeit abgesprochen und einem von Gott verschiedenen Agens als möglich zuerkannt würde.[1]

Durch diese Erklärungen über das Wesen der göttlichen Omnipotenz will Aureolus theilweise auch seine Abweichung von der scotistischen Auffassung derselben kenntlich machen. Aureolus sagt allerdings mit Duns Scotus, daß Gott keine Relation ohne Fundament derselben schaffen könne; sofern aber Scotus unter der Relation eine vom Fundamente unterschiedene Res versteht, die extra animam existiren soll, wird seine Behauptung von Aureolus als unwahr bezeichnet; wäre die Relation dasjenige, wofür Scotus sie hält, so müßte sie Virtute divina auch ohne Fundament existiren können. Aureolus bemängelt ferner die scotistische Begründung der durch Gottes Allmacht zu erwirkenden Existenz der absoluten Accidenzen sine subjecto; Scotus sucht den Möglichkeitsgrund dessen darin, daß die absoluten Accidenzen Entia per se seien, worin er eben so sehr gegen die Wahrheit fehlt,[2]

---

[1] Omne repugnans est quidem impossibile logice et formaliter, nullo autem modo impossibile denominative; est enim potius negatio alicujus denominati ab omnipotentia. Illud enim est impossibile simpliciter, quod est impossibile omnipotentiam habenti; nec ex hoc ponitur in Deo negatio alicujus potentiæ, quia tunc impossibile Deo relinqueretur possibile illi, qui haberet potentiam illam negantem. Quapropter necesse est, ut in Deo statuatur omnipotentia ex hoc, quod aliquid impossibile sibi est impossibile simpliciter. L. c., art. 3.

[2] Impossibile est, quod Deus faciat effectum formalem sine ipsa forma, ut album sine albedine, aut figuratum sine figura, aut circulum sine circularitate; sed si accidentia haberent realitates per se abstractas et præcisas a realitatibus subjectorum, posset Deus formalem effectum accidentium sine accidentibus facere. 1 dist. 24, ps. 2, art. 2.

als auch fälschlich sich auf Aristoteles beruft.[1] Damit hängen seine weiteren Behauptungen zusammen, daß in die Definitionen der Substanzen die Accidenzen nicht nothwendig aufzunehmen seien, daß das als Constitutivmoment in die Definition des Animal aufgenommene Corpus organicum nicht das quantitative Sein desselben involvire, daß die Bewegung ohne Mobile denkbar sei. Aureolus sieht hierin lauter falsche Abstractionen, die darauf abzielen, das Unbegreifliche in die Region des Begreiflichen herabzuziehen, während umgekehrt Thomas in seinem Bestreben, die Rationabilität der Admittirung des Unbegreiflichen zu erhärten, zwischen der logischen und physikalischen Möglichkeit und Unmöglichkeit zu unterscheiden unterläßt. Das physikalisch Unmögliche schließt einen Widerspruch in der Form der Incompossibilität in sich, welcher gegen den Modus secundus dicendi per se verstößt; das logisch Unmögliche hingegen stellt sich in Aussagen dar, welche gegen den Modus primus dicendi per se verstoßen.

Bei Baconthorp haben wir auf Erörterungen über die philosophische Denkbarkeit der göttlichen Allmacht und über die Natur des Wunderbaren zu verzichten. Er entzieht denselben das Fundament durch die Erklärung, daß die Philosophie als solche sich als unvermögend erwiesen habe, Gott als die Wirkungsursache des Himmels und der himmlischen Intelligenzen aufzuzeigen.[2] Andererseits macht sein theologischer Begriff der Creatur die genannten Erörterungen völlig überflüssig; wenn das Wesen der Creatur durch ihre Dependenz von Gott constituirt wird,[3] so ist ihr Wirklichsein und die Gestaltung desselben ganz dem göttlichen Machtwillen anheim gegeben, und dieser einzig durch die selbstverständliche absolute Rationalität seiner Entschließungen bedingt.

---

[1] Patet legenti septimum Metaphysicæ et intelligenti, quod est mens Philosophi ibidem et sui Commentatoris . . . Philosophus dicit ibidem, quod accidens non potest definiri sine additamento, quia non sine subjecto, sicut nec negationes et privationes; unde talem definitionem habet accidens sicut coecitas; nec dicit hoc voluntarie, sed sequendo experientias, quia nullus unquam experitur se posse intelligere figuram sine quantitate, cum non sit aliud quam terminatio superficiei, nec etiam simitatem sine figura nasi . . . nec color potest intelligi sine perspicuo. Ibid.

[2] 2 dist. 1, qu. 1, art. 2.

[3] 2 dist. 36, art. 2.

Durand bewegt sich im Gleise der thomistischen Anschauungen,[1] wenn er zwischen activer und passiver Potenz unterscheidend erklärt, daß Gott zufolge seiner Vollkommenheit im Unterschiede von den Creaturen bloß eine active Potenzialität zukomme,[2] und den Bereich dieser Potenzialität auf Alles ausdehnt, was nicht einen Widerspruch ex repugnantia terminorum in sich schließt. Eine Gebundenheit des göttlichen Wirkens an die Mitwirkung der Causæ secundæ läßt sich nicht behaupten, weil eine derartige Mitwirkung kein integrirendes Moment im Begriffe des göttlichen Machtwirkens ist. Nach Occam[3] läßt sich umgekehrt durch Gründe der natürlichen Vernunft nicht beweisen, daß Gott Alles, was sich hervorbringen läßt, ohne Mitwirkung der Causæ secundæ sollte hervorbringen können; die Erfahrung macht uns mit der Wirksamkeit der Causæ secundæ bekannt, alle Philosophen und kirchlichen Lehrer nehmen sie für die natürliche Erklärung der Dinge in Anspruch. Um zu erweisen, daß Gott Alles ohne Mitwirkung der Causæ secundæ hervorbringen könne, müßte bewiesen werden können, daß Gott dasjenige, was er schafft und wirkt, mit vollkommen ungebundener Freiheit und Willkür schaffe und wirke; dieser Beweis läßt sich jedoch nicht erbringen.[4]

---

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 25, art. 3.

[2] 1 dist. 42, qu. 2.

[3] 1 dist. 42.

[4] Patet, quia omne agens naturale et sufficiens æqualiter respiciens multa vel necessario producit quodlibet illorum, vel nullum; ergo si Deus sit agens sufficiens et naturaliter causans æqualiter respiciens producibilia, vel necessario causabit omnia, vel nullum eorum; sed non omnia, manifestum est, ergo nulla. Ibid.

Achtes Capitel.

Die Lehre der nachscotistischen Theologie über die Weltschöpfung und göttliche Weltleitung.

Nach Aureolus läßt sich die Zeitlichkeit des Weltanfanges zwar nicht durch eine Demonstratio a priori, wol aber durch zwingende Argumente a posteriori erweisen.[1] Als aprioriſche Argumente werden angeführt: die wahlfreie contingente Welthervorbringung, der Wesensunterschied des Geschaffenen vom Schöpfer, die Präcedenz des Nichtseins der geschaffenen Dinge vor ihrem Sein, die Unvereinbarkeit des Hervorgebrachtseins mit einem anfangslosen Sein. Aureolus anerkennt keines dieser Argumente als zwingend. Es ist nicht nothwendig, daß einem wahlfreien contingenten Acte ein Moment vorausgehen müsse, in welchem das Agens noch nicht thätig ist.[2] Der Wesensunterschied der Geschöpfe vom Schöpfer involvirt keine denknothwendige Präcedenz

[1] 2 dist. 1, qu. 1, art. 4.

[2] Non video repugnantiam, quod aliqua productio sit libera et electiva, et tamen æterna; quia productio pro instanti, in quo est illa, est libera, non pro instanti, in quo non est, nec aspicit tempus futurum ad hoc quod sit libera . . . Ad actionem liberam non plus requiritur, nisi apprehensio per intellectum et determinatio, sive sit per vocem sive aliunde, et quod non sit necessaria habitudo agentis ad productionem, sed producens secundum se sit indifferens; ergo pro quocunque instanti possunt esse tria hæc, pro illo instanti potest productio esse libera. Sed in instanti, quo agens agit, sunt illa tria: apprehensio, determinatio et indifferentia. Ergo in instanti, quo agens agit, agit libere et elective. Ergo ad hoc non requiritur, quod sit dare aliquid prius, scil. in quo non agit agens, ad hoc quod libere dicatur agere; ergo si ab æterno egisset, eandem proportionem poterat habere productio ad agens, quare productio poterat esse libera et æterna. 2 dist. 1, qu. 1, art. 2.

des Schöpfers im Sein,[1] da ja, wie Augustinus sagt,[2] ein Feuer, wenn es anfangslos ewig wäre, auch von Ewigkeit her einen von seiner Essenz unterschiedenen Glanz ausstrahlen würde. Zwingende Gründe aposteriorischer Natur sind die Consequenzen, die aus der Annahme eines anfangslosen Seins der Schöpfung sich ergeben würden; man müßte eine unendliche Zahl von Menschenseelen annehmen, die jetzt schon vorhanden wäre und doch noch eine fortschreitende Mehrung erführe; Sonne und Mond hätten trotz der Ungleichheit ihrer Umlaufszeiten eine gleiche Zahl derselben, nämlich unendliche viele; das Continuum würde als ein actu divisum denkbar.

Baconthorp läßt auch die aposteriorische Beweisführung für die Zeitlichkeit des Weltanfanges nicht als stringent gelten.[3] Er beschäftiget sich hiebei vornehmlich mit der von Aureolus u. A. behaupteten Unmöglichkeit einer actuellen unendlichen Vielheit der Dinge, die unter Voraussetzung eines anfangslosen Weltdaseins bis jetzt bereits vorhanden sein müßte. Baconthorp meint, diese Denkschwierigkeit bestehe bloß für die Theologen, welche, sofern sie Gott das Vermögen zuschreiben, die geschaffenen Dinge dauernd zu erhalten, zur denkwidrigen Annahme der Möglichkeit einer unendlichen Vielheit der Dinge im bezeichneten Sinne sich hingedrängt sähen. Für den Philosophen bestehe diese Schwierigkeit nicht, da ihm als selbstverständlich gelte, daß die successiv in unendlicher Vielheit hervorgetretenen Individuen im Laufe des Zeitdaseins sämmtlich wieder verschlungen worden seien, so daß niemals eine simultane unendliche Vielheit statthaben könnte. Indeß auch durch eine simultane unendliche Vielheit fühlt sich Baconthorp nicht beirrt, da es im gegebenen Falle doch nur eine unendliche Vielheit in ante, nicht aber in post sei, und letztere trotz der Häufung von Unendlichkeit auf Unendlichkeit gar nicht zu actuiren

---

[1] Cum dicitur: „Illud quod inest rei ex se, est prius illo, quod inest ei ab alio," illa imaginatio currit, ac si quod est ab alio, cum hoc, quod habet esse ab alio, oportet quod in aliquo priori habeat non esse, quod non est verum. Cum enim dicitur: Creatura habet non esse de se, hoc non intelligitur, quod non esse insit pro aliqua mensura ipsi creaturæ; sed intelligitur per hoc, quod creatura non habet, quod sit per se. Si ergo esset ab æterno ab aliquo, adhuc sequitur, quod non habeat esse ex se, sed quia in illo æterno est ab alio. Ibid.

[2] Vgl. Aug. Trin. VI, c. 1.

[3] 2 dist. 1, qu. 6, art. 2.

sei.[1] Hieraus ist zu entnehmen, daß für Baconthorp auch jene oben erwähnten Difficultäten, welche Aureolus in der Annahme einer Mehrheit ungleichwerthiger unendlicher Vielheiten findet, keine Bedeutung haben; und hievon abgesehen besteht er insgemein darauf, daß Gott de absoluta potentia eine actuelle unendliche Vielheit produciren könne.[2]

In dem eben Angeführten thut sich noch eine andere Differenz zwischen Baconthorp und Aureolus auf. Aureolus statuirt einen realen Unterschied zwischen der Erhaltungsthätigkeit und Creationsthätigkeit Gottes; wären beide nicht von einander unterschieden, so wäre mit der Schaffensthätigkeit ein Sein der Creatur gesetzt, welches Gott selbst nicht mehr vernichten könnte.[3] Der reale Unterschied zwischen beiden Thätigkeiten wird auch von Baconthorp festgehalten, aber doch anders gefaßt, indem er behauptet, daß das Geschaffensein oder die Creatio passiva ein Absolutum sei, welches zum geschaffenen Dinge hinzutrete, das Erhaltenwerden aber (Conservatio passiva) eine bloße Dependenzrelation ausdrücke.[4] Nach Aureolus bedeutet das Geschaffenwerden nicht ein vom geschaffenen Dinge real unterschiedenes Absolutum, sondern gleich dem Erhaltenwerden ein Esse a Deo, wobei der Präpositionsterminus „a" den Mittelterminus des zwischen Gott und den geschaffenen Dingen obwaltenden Causalverhältnisses ausdrückt.[5] Aureolus verweist sowol das Creari als auch das Conservari in die Kategorie der Passio, während nach Baconthorp nur das

---

[1] Si in mundo, qui modo est, essent infiniti parvi lapides, qui fuissent producti ab æterno et continue conservati usque nunc, sed tamen mundus non esset omnino terminatus per differentias loci et extra istum mundum esset vacuum, possent plures lapides fieri extra istum mundum; si iterum extra vacuum repletum lapidibus esset aliud vacuum, possent iterum extra illud vacuum repletum fieri alii lapides et sic in infinitum. L. c., § 2.

[2] L. c., § 4.

[3] 2 dist. 1, qu. 2, art. 2.

[4] 2 dist. 1, qu. 2, art. 3, § 2.

[5] Esse a Deo intelligitur per modum viæ inter Deum et illud quod est a Deo . . . Cum dico creaturam esse a Deo, aut dico præcise creaturam, aut Deum et creaturam, aut aliquid aliud. Sed non præcise creaturam, nec præcise Deum et creaturam; ergo aliquid aliud . . . Tunc sic: Illud aut est extra intellectum, aut in intellectu tantum; non secundo modo, quia circumscripto actu intellectus creatura vere est a Deo; ergo oportet dare, quod sit aliquid aliud extra intellectum, et hoc suo modo secundum gradum entitatis suæ. 2 dist. 1, qu. 2, art. 2.

Creari dieser Kategorie anheimfällt. Damit tritt nun auch bei Baconthorp eine schärfere Auseinanderhaltung der Begriffe des Schaffens und Erhaltens hervor, indem das Erhalten nicht wie bei Aureolus eine Continuation und fortwährende Erneuerung des Schaffensactes als solchen bedeutet, sondern ein vom schöpferischen Agere real unterschiedenes Thun, ein bloßes Halten des bereits Geschaffenen.[1] Diese Abweichung Baconthorp's von Aureolus hängt auf's engste zusammen mit der im vorigen Abschnitte entwickelten Ansicht Baconthorp's von einer Relatio realis Gottes zu den Creaturen zusammen, welcher zufolge, wie die Gedanken von den Creaturen, so auch das in die Wirklichkeit gesetzte Sein der Creaturen für Gott eine terminirende Bedeutung hat, welche Aureolus in jeder Weise zu beseitigen sucht, daher er die Conservationsthätigkeit in eine Schaffensthätigkeit umsetzt, damit die Erhaltungsthätigkeit nicht als eine durch das Gegebensein der Dinge terminirte Thätigkeit erscheine.

Durand ist zunächst bemüht, die Denkbarkeit des Schöpfungsbegriffes zu erhärten.[2] Der Einwurf, daß die Actio ein sie recipirendes Subject involvire, besagt nur so viel, daß die Creation eine von den natürlichen Actionen verschiedene Thätigkeit sei. Die Actio ist ihrer Natur nach wesentlicher auf ihren Terminus als auf ihr Subject bezogen; eine Actio sine motu, wie die Creation ist, ist mit ihrem Terminus identisch, und erreicht ihn somit ohne Vermittelung eines sie recipirenden Subjectes. Von der Materie läßt sich direct zeigen, daß sie nur durch Creation vorhanden sein könne, da sie sich selbst überlassen stets nur ein Non ens sein könnte; es muß sonach eine Causa agens geben, durch welche sie vom Non esse zum Esse

---

[1] Creatio passio et conservatio passio conveniunt rei conservatæ, et creatio passio addit rem absolutam super rem creatam. Et patet quod nunquam relatio passionis, quæ est passio correspondens actioni, advenit alicui mediante operatione, quæ est actus operabilis, et in operabili ut in subjecto, super quam operationem necessario fundatur relatio passionis, et per consequens est absolutum. Et conservatio passio est, non tamen est passio correspondens actioni sed subjectum manutenentiæ conservantis, quod inquantum hujusmodi solum rem tenet, non autem agit; ideo non oportet quod fundetur super rem conservatam mediante operatione ut est actio operabilis, sed immediate supra ipsam rem conservatam, et ista conservatio passio non addit super rem conservatam, nisi solum relationem dependentis ad illud, a quo dependet. 2 dist. 1, qu. 2, art. 3, § 2.

[2] 2 dist. 1, qu. 1.

gebracht wird. Man kann nun freilich erwidern, daß dieß durch die gestaltgebende Form geschehe; man darf jedoch nicht übersehen, daß das Formirtwerden der Materie letztlich eben nur durch Gott selbst gewirkt wird. Also ist es Gott, der die Materie aus dem Non esse zum Esse führt.

Diese Art Beweisführung leidet an der Schwäche, daß die Materie als etwas gedacht wird, das essentialiter schon vorhanden ist, bevor es actuell da ist. In der That denkt Durand nicht von ferne daran, einen zeitlichen Anfang der Essenz der Materie zu erweisen; vielmehr muß, wenn er die Denkbarkeit eines Geschaffenseins der ein Esse fixum et permanens habenden Creaturen (Engelwesen, Sternhimmel) von Ewigkeit her behauptet, auch die Denkbarkeit des seit ewig Vorhandenseins der Essenz der irdischen Materie, deren Formation durch himmlische Einflüsse erwirkt wird, zugegeben werden. Mithin können nur die geformten Dinge der sublunaren Weltsphäre einen erweislich zeitlichen Ursprung haben. Daß es Creaturen von Ewigkeit her gegeben habe, widerspricht nach Durand weder dem Begriffe der Schöpferursache,[1] noch dem Geschaffensein der Dinge aus Nichts,[2] noch endlich dem Begriffe des Schaffens selbst.[3] Wol aber ist eine

[1] Non est necesse, causam agentem præcedere duratione suum effectum . . . Inveniuntur multa agentia, quorum effectus sunt statim cum causis suis . . . Nec de ratione agentis per voluntatem est, quod præcedat duratione suum effectum, nisi voluntas sit de novo accedens, ita ut de non volente fiat volens, aut voluntas sit deliberatione sequens; neutrum autem istorum est in Deo. 2 dist. 1, qu. 2, n. 15.

[2] Illud quod non præcedit creaturam duratione vel natura, non impedit eam, quin possit esse æterna; sed esse nihil vel ex nihilo non præcedit esse creaturæ duratione vel natura. L. c., n. 24.

[3] In his, quæ fiunt per simplicem emanationem absque motu præcedente, sicut illa quæ creantur, fieri et factum esse simul sunt et unum, et mensurantur nunc stante, quod non necessario coexistit primo alicui nunc temporis. Quod patet, quia actio et passio sunt unus motus sub diversis respectibus a quo et ad quem; ergo circumscripto motu actio et passio dicunt solos respectus inter producens et productum. Cum ergo creatio sit sine motu, creare et creari dicunt solos respectus inter Deum et creaturam, ita quod creare nihil aliud est quam dare esse alteri nullo supposito, et creari quam sic habere esse a Deo. Et ideo, quum pro quolibet instanti sit verum dicere, quod creatura habet esse a Deo, pro quolibet etiam verum dicere, quod creatur et creata est. Nec oportet mensuram creationis coexistere primo alicui nunc temporis, quia non oportet aliquem motum præcedere creationem. L. c., n. 22.

Bewegung der Himmel seit ewig her undenkbar,[1] und ebenso eine in die endlose Vergangenheit zurückzuzählende Reihe von Generationen. Demnach ist die aristotelische Annahme eines Bestandes der Welt, in der wir leben, von Ewigkeit her, nicht bloß ein glaubenswidriger, sondern auch ein vernunftwidriger Irrthum.[2]

Durand unterscheidet zwischen solchen geschöpflichen Wesen, welche ihrer Natur nach ein Esse fixum et immobile haben, und anderen, welche in Bezug auf ihr Sein den himmlischen Bewegungen unterstellt, generabel, wandelbar und corruptibel sind. Die ersteren sind ihrer Natur nach unvergänglich, die Dauer der letzteren ist durch ihre Wesensbeschaffenheit und durch ihr Verhältniß zu den causalen Einflüssen der Himmelsbewegungen bestimmt. Danach könnte es scheinen, als ob die Annahme einer göttlichen Erhaltungsthätigkeit nach und neben der creativen Thätigkeit überflüssig wäre. Durand behauptet jedoch mit ausdrücklichen Worten, die Erhaltung des Bestandes der Dinge durch eine unmittelbare göttliche Thätigkeit.[3] Er stellt nur eine unmittelbare Mitwirkung Gottes in den Actionen der Geschöpfe in Abrede, weil durch eine solche Art der Mitwirkung der Begriff der Causæ secundæ als Mittelursachen der göttlichen Wirksamkeit aufgehoben würde.[4] Er hält es ferner für möglich, daß Gott der Creatur ein creatives Vermögen hätte verleihen können, obschon ein solches thatsächlich keiner Creatur verliehen sei.[5]

Nach Occam läßt sich der zeitliche Anfang der Schöpfung nicht mit zwingenden Gründen erweisen; jedenfalls involvire der Gedanke

---

[1] In revolutionibus coeli, quæ sunt præteritæ vel esse potuerunt, necesse est dare primam revolutionem et ultimam; ergo necessario præcesserunt revolutiones finitæ et non infinitæ. 2 dist. 1, qu. 3, n. 9.

[2] Et est notandum, quod Aristoteles, qui posuit motum ab æterno 8 Physic., videtur contradicere ei quod dixerat in 3 libro, determinando de infinito. Ibi enim dicit, quod infinitum non est aliter possibile esse nisi in potentia accipiendo unum post alterum, sic tamen, quod omne acceptum sit finitum semper in successivis, de quibus posuit exemplum, ut sunt dies et agon et anni. Unde secundum ipsum in illo passu dies accepti non possunt esse infiniti, quamvis non sint simul, quicquid ipse dicat postea in 8 libro. L. c., n. 27.

[3] Actio creationis facit rem existere, actio autem conservationis existentiam rei continuat. 1 dist. 37, qu. 1, n. 13.

[4] 2 dist. 1, qu. 5.

[5] 2 dist. 1, qu. 4.

eines göttlichen Schaffens seit ewig keinen inneren Widerspruch.[1] Daß der Creatur von Gott kein creatives Vermögen verliehen werden könne, läßt sich zwar nicht demonstrativ darthun; es fehlt indeß nicht an Gründen, welche geeignet sind, die Unthunlichkeit einer solchen Vermögensübertragung ausreichend zu stützen. Ein creatives Vermögen der Creatur würde ein unbegränztes Wirkungsvermögen derselben involviren, gleichviel ob man sie als Causa totalis[2] oder nur als Causa partialis,[3] als natürliche oder willentliche Ursache[4] des durch sie Creirten ansehen wolle. Daß Gott unmittelbare Ursache alles dessen sei, was durch die Causas secundas producirt wird, läßt sich demonstrativ erweisen,[5] und ist gemeingiltige Lehre der kirchlichen Theologie, nach deren Anschauungen Gott Ursache des Guten und Bösen, Ursache des Bösen aber nur mittelbar ist, woraus unabweislich folgt, daß alles Gute durch ihn unmittelbar producirt wird, wenn auch nicht immer in creativer Weise. Denn eine solche hat nur Statt im Falle einer Neusetzung ohne Substrat der Setzung. Die Ausdrücke Creatio actio und Creatio passio sind keine Beziehungsausdrücke, sondern bezeichnen eben nur Schöpfer[6] und

---

[1] Sentt. II, qu. 8.

[2] Principium totale naturale æqualiter se habens ad plura ejusdem rationis vel producit omnia vel nihil. Sed si creatura potest creare aliquid individuum ejusdem rationis, qua ratione unum, et infinita; quia ex quo est agens naturale, æqualiter respicit omnia. Ergo crearet de facto infinita individua, quod falsum est. Sentt. II, qu. 7.

[3] Per eandem rationem, qua prius (vor. Anm.) posset esse causa naturalis partialis respectu infinitorum; quod est inconveniens. Ibid.

[4] Non potest esse causa libere creans, quia non potest esse libera nisi per velle; sed voluntas potest velle infinita; ergo si esset libera, posset producere infinita, quod falsum est sicut prius. Ibid.

[5] Illa causa dicitur immediata, qua posita potest poni effectus et qua non posita non potest poni effectus; sed Deus est hujusmodi respectu cujuslibet creaturæ, unde proprie loquendo quælibet causa proprie dicta, ad cujus potentiam potest poni effectus, et ipsa non posita non poni, potest dici causa immediata. Ex hoc sequitur, quod causa remota non est causa, quia ad ejus potentiam non sequitur effectus; aliter Adam posset dici causa mei, quod non est verum, quia non ens non potest dici causa entis. . . . Si concurrant ad producendum effectum aliquem multæ causæ partiales, quælibet est immediata; et si Deus concurrat cum causa secunda, utraque est immediata. Sentt. II, qu. 5.

[6] Creatio actio non dicit respectum rationis, nec respectum realem . . . . Quando aliquid æqualiter denominatur ab aliquo, sive intellectus sit sive non,

Geschöpf,[1] allerdings mit connotativer Beziehung des Schöpfers auf das Geschöpf,[2] und des Geschöpfes auf den Schöpfer.[3] Als contingenter Agens könnte der göttliche Schöpfer Verschiedenes hervorbringen, was er nicht hervorbringt; er kann Seelen in unbegränzter Anzahl hervorbringen, aber nicht eine unendliche Anzahl derselben.[4]

In der Lehre von der göttlichen Weltleitung bemängelt Antrotus an dem von Thomas Aquinas aufgestellten Begriffe der Providenz die einseitige Betonung des Objectes derselben, der gottgedachten Zweckbeziehung des Weltganzen. Der Ausdruck Providenz bezeichne zunächst und eigentlichst nicht dasjenige, was von Gottes Seite vorgekehrt wird, sondern vielmehr den cognitiven Act der Vorkehrung.[5] Wie das göttliche Intelligere im Allgemeinen, so ist speciell das Providere nichts Anderes als die Deitas selbst, selbstverständlich mit connotativer Beziehung auf die von ihr gedachte Weltordnung. Obschon die göttliche Providenz auf Alles sich erstreckt, so bethätiget sie sich doch in vollkommenerer Weise und im eigentlichen Sinne nur in der Menschenwelt; denn hinsichtlich der übrigen Creaturen beschränkt sie sich auf die Erhaltung derselben, ohne die Actionen derselben dirigirend zu beeinflussen, während sie auf das Geschehen in der Menschenwelt in der mannigfachsten Weise bestimmend Einfluß nimmt und in den Lauf der menschlichen Dinge leitend eingreift. Obschon sie da als executive Macht sich bethätiget, so ist sie doch ihrem eigensten Wesen nach eine

---

illud denominans non dicit formaliter respectum rationis . . . Deus denominatur creans sive intellectus sit, sive non sit, igitur etc. . . . Relatio realis differt realiter a fundamento vel ab illo, quod refertur; sed creatio non potest dicere talem relationem in Deo, quia ibi non est distinctio, nisi essentiæ et relationum et personarum relatarum; sed relatio creatio actio non dicit aliquid istorum. Sentt. II, qu. 1.

[1] Creatio passio, si differt a creatura: aut igitur ut substantia, aut accidens. Non ut substantia, quia nec materia, nec forma, nec compositum; non ut accidens, quia tunc esset posterius creatura; maxime si creatum sit substantia, Deus potest separare prius absolutum ut distinctum realiter a posteriori. Item si sic, tunc creatio crearetur et esset processus in infinitum. Sentt. II, qu. 2.

[2] Actio non differt a producente quantum ad sunm significatum principale, tamen quantum ad connotatum. Sentt. II, qu. 1.

[3] Creatio passiva significat creaturam principaliter, et Deum connotative. Sentt. II, qu. 2.

[4] 1 dist. 43, qu. 1.

[5] 1 dist. 40, art. 2.

directive Macht, welcher die Weltdinge in verschiedener Weise unterstellt sind: als Subjecte der providirenden Thätigkeit, wie die Substanzen und subsistenten Creaturen; als Res, bezüglich welcher jene Thätigkeit statthat, wie die Actiones rerum und Perfectiones der Dinge; als ein per accidens zugelassenes und einer nachfolgenden Regulirung unterzogenes Object, wie die sündhaften Handlungen; als Mittel der Rectification wie die Strafübel. Auch der Zufall dient den Absichten der Providenz, so daß demnach derselben durchaus nichts entzogen ist. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, daß die Weltleitung (Gubernatio) nicht ein Effect der Gottheit als Causa efficiens, sondern vielmehr der Gottheit als Causa exemplaris et directiva ist. Unter Fatum hat man mit Augustinus den dem göttlichen Vorherwissen präsenten und feststehenden Ordo causarum zu verstehen.[1] Daß das richtig verstandene göttliche Vorherwissen keine necessitirende Wirkung nach sich ziehe, somit von einem Fatum im heidnischen Sinne keine Rede sein könne, haben wir bereits im vorigen Abschnitte aus dem Munde des Aureolus vernommen. Aus demselben Grunde, aus welchem es kein fatalistisch nöthigendes göttliches Vorherwissen geben kann, gibt es auch keine fatalistisch nöthigende Prädestination zur ewigen Verdammniß, sowie keine die menschliche Willensfreiheit aufhebende Vorherbestimmung zur ewigen Glorie.

Bei Baconthorp haben wir gemäß dem, was im vorigen Abschnitte über seine Auffassung der göttlichen Präscienz und des göttlichen Machtwirkens angegeben wurde, kein tieferes Eingehen auf die Lehre von der göttlichen Weltleitung zu erwarten. Ihm genügt es, aus Aristoteles und Averroes zu erhärten, daß Gott die Causa finalis omnium[2] und das Ultimum bonum extrinsecum der nach dem Seligsein begehrenden Menschen sei.[3]

Durand stellt in der Entwickelung der Lehre von der göttlichen Weltleitung folgende Begriffsreihe auf: Scientia, Dispositio, Pro-

---

[1] 1 dist. 40, art. 3.

[2] Ut dicit Philosophus 2 Physic. (p. 198b, lin. 1 ff.) loquens de Deo, ipse non est propter ordinem, sed propter ipsum est ordo in omnibus aliis, sicut tota ordinatio exercitus est propter ducem, et sic dux est quoddam bonum extrinsecum cuilibet de exercitu. Igitur secundum Philosophum Deus est causa finalis omnium, secundum quod ipse est illud intrinsecum, ad quod omnia ordinantur. 1 dist. 1, qu. 1, art. 4.

[3] 1 dist. 1, qu. 1, art. 5.

videntia, Gubernatio. Die Providentia fällt in dieser Reihe mit dem Begriffe der Prudentia zusammen[1] als zweckdienliche Verleihung dessen, wessen die Creaturen bedürfen, um die durch die göttliche Dispositio ihnen zugewiesenen Functionen zu vollführen. Die göttliche Dispositio ist realisirt durch die creative Thätigkeit Gottes, die Functionen der Providentia dienen den Zwecken der Gubernatio. So hat also die Gubernatio die Providentia, diese die Dispositio zu ihrer Voraussetzung, die Dispositio aber die Scientia, kraft welcher Gott sowol den Zweck als auch die zweckdienlichen Mittel der Weltordnung denkt. Die Providenz gehört sohin dem praktischen Intellecte an, und wird demgemäß von Boetius[2] als Ratio divina in summo omnium principe constituta definirt. Durand reproducirt in dieser Auffassung der göttlichen Providenz die thomistische Lehre,[3] welche er jedoch im weiteren Verfolge des Frageproblems bedeutend modificirt, indem er der speculativen Behandlung desselben bei Thomas eine mehr intellectualistische Auffassung in specifisch theologischer Ausprägung substituirt. Die specifisch theologische Ausprägung bekundet sich in der Auseinanderhaltung eines natürlichen und übernatürlichen Zweckes des Geschaffenen,[4] die empiristisch rationale Haltung in der Beiseitestellung

---

[1] Providentia ad prudentiam pertinet. Sic autem est de Deo respectu totius universi, sicut est de duce respectu exercitus, vel de patrefamilias respectu domus. Et primam quidem comparationem habemus ab Aristotele 12 Metaph. (i. e. Metaph. XI, p. 1075a, lin. 11 ff.); secundam autem accipere possumus ex eadem ratione. Prudens autem dux exercitus primo ordinat singulos de exercitu, unumquemque collocans in gradu suo, et in alio ponit equitem, in alio vero peditem, et sic de aliis. Similiter in domo bene ordinata paterfamilias primo ordinat personas domus, quamlibet in gradu suo, et in alio ponit servum, in alio uxorem et in alio filium, ordinans quod quisque agere debeat ad ea, quæ sunt necessaria ad officia exequenda, et utrumque horum supponit voluntatem et cognitionem finis, propter quem hæc ordinantur et fiunt. 1 dist. 39, qu. 3, n. 5.

[2] Boet. Consol. IV, Prosa 6.

[3] Vgl. Thom. 1 qu. 22, art. 3: Deus omnibus immediate prævidet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascunque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos . . . Inferiora gubernat per superiora non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

[4] Deus non æqualiter providet omnibus . . . . Illa quæ non ad æqualem finem ordinantur, non subsunt æqualiter providentiæ . . . . Sed non omnia

des thomistischen Satzes, daß die Providenz auf Alles sich unmittelbar beziehe, welchem gegenüber er vielmehr die Wirksamkeit der geschöpflichen Mittelursachen in der göttlichen Leitung der niederen Dinge hervorhebt.[1] Damit soll nicht etwa das auf alle Objecte der Providenz gleichmäßig sich beziehende Wissen Gottes beeinträchtiget werden;[2] es wird jedoch von der bei Thomas erscheinenden speculativen Idee einer Participation der höheren Weltpotenzen in der gubernativen Thätigkeit Gottes Umgang genommen.

Bei Occam findet sich kein besonderer Abschnitt über die Lehre von der göttlichen Providenz und Weltleitung; alles hierauf Bezügliche ist in der Lehre vom göttlichen Machtkönnen enthalten. Der göttliche Wille ist wie die göttliche Essenz eine unmittelbare Ursache alles dessen, was geschieht, und Causa prima desselben primitate perfectionis,[3] illimitationis[4] et durationis, die Primitas durationis von der natürlichen, nicht von der zeitlichen Präcedenz der göttlichen Causa prima verstanden.[5] Ob der göttliche Wille allezeit erfüllt werde, ist eine Frage, deren Beantwortung das Vermögen der natürlichen Vernunft übersteigt.[6] Diese vermag nur so viel zu erweisen, daß die göttliche Voluntas beneplaciti durch keine Creatur gehemmt werden

ordinantur in æqualem finem, sed quædam in supernaturalem, ut creatura rationalis, alia vero in finem pure naturalem, ut creatura irrationalis. 1 dist. 39, qu. 3, n. 12.

[1] Executio providentiæ respectu aliquorum est immediate a Deo, scil. respectu angelorum et eorum quæ immediate a Deo producuntur, respectu autem aliorum est mediantibus causis secundis; quare manifestum est, quod providentia Dei non est æqualiter de omnibus. Ibid.

[2] Hæc inæqualitas est ex parte rerum et non ex parte Dei, qui una ratione simplici scit, quod unicuique rei expedit ad consecutionem sui finis. Ibid.

[3] Dicitur causa prima primitate perfectionis, sicut si sol et ignis concurrunt ad causandum effectum, sol erit causa prior primitate perfectionis. 1 dist. 45.

[4] Est prima primitate illimitationis illa, quæ concurrit vel concurrere potest ad plures effectus producendos, sicut sol potest concurrere ad plures effectus producendos quam angelus. Ibid.

[5] Causa dicitur prima primitate durationis dupliciter, vel quod præcedat secundum suam naturam, vel quod prius duratione causet, sicut si unus prius traheret navem quam alius, et postea simul cum eo. Ibid.

[6] Si possit probari, quod Deus vult alia a se, potest probari quod voluntas Dei semper impleatur, ita scil. quod si vult aliquid fieri a se, fit a se, si vult aliquid fieri ab alio, fit ab alio, si vult aliquid fieri tam a se

könne,[1] während allerdings der Voluntas Dei antecedens[2] und der Voluntas signi[3] nach dem Zeugniß der Erfahrung oft entgegengehandelt wird.

Die Unterscheidung zwischen der Voluntas antecedens und consequens Gottes ist auf Thomas Aquinas zurückzuführen, und findet sich auch bei Durand,[4] welcher der Lehre von der unausweichlichen Erfüllung der Voluntas consequens eine solche Fassung zu geben sucht, daß damit dem von Aureolus der thomistischen Lehre von der Voluntas consequens et efficax gemachten Vorwurfe einer absoluten Nöthigung[5] vorgebeugt werde. Der Werth der von ihm versuchten Ausgleichung der Voluntas Dei efficax mit der Contingenz des zeitlichen Geschehens[6] ist nun freilich davon abhängig, ob und in-

---

quam ab alio, fit a se et ab alio; et eodem modo de nolito a Deo. Sed non potest probari, quod omne volitum a Deo fit a Deo; nec quod omne volitum a Deo fit ab alio; et consimiliter dicendum est de nolito. 1 dist. 46.

[1] Contra voluntatem omnipotentem et non impedibilem volentem aliquid efficaciter nihil potest fieri; sed voluntas Dei est omnipotens et non impedibilis. 1 dist. 45.

[2] Manifestum est, quod Deus dat cuilibet naturalia, quibus potest consequi actum meritorium, et Deus est paratus coagere cuilibet ad actum meritorium, nec manifestabit sibi contrarium, scil. se nolle eum illicere actum meritorium, quia nunquam præcipiet sibi contrarium, et dat præceptum et consilium ut exequatur actum meritorium; et tamen non quilibet elicit actum meritorium, sed multi eliciunt actus demeritorios; ergo tales faciunt contra voluntatem divinam antecedentem. Ibid.

[3] Multa fiunt tam contra præcepta, quam consilia; ergo multa fiunt contra voluntatem signi. Ibid.

[4] 1 dist. 47, qu. 1.

[5] Die thomistische Lehre von der Voluntas consequens efficax ist nach Aureolus unzulässig in hoc, quod dicit, velle divinum attingere aliquid volitum in particulari secundum omnes conditiones singulares illud circumstantes, sic quod tale velle sit efficax nec possibile impediri. Constat enim, quod si tale velle poneretur in Deo, esset idem quod Deus, et per consequens esset quoddam necesse esse necessitate absoluta, nec potuisset etiam ab æterno non habuisse tale velle; sed ab ipso, cum sit efficax secundum istos de necessitate et immutabiliter, effectus sequitur, ex quo tale velle positum est. Ergo de necessitate absoluta Deus producet et faciet illud, super quod transit tale velle. Hoc autem catholice poni non potest. 1 dist. 47, art. 2.

[6] Deus, qui est agens per intellectum et voluntatem, eadem scientia et voluntate potest præconcipere et velle quædam evenire mediantibus causis contingentibus, et hæc dicuntur contingentia; ergo voluntas divina non imponit omnibus rebus volitis necessitatem. Sed quibusdam imponit necessitatem,

wieweit es ihm gelungen sei, die Realität der menschlichen Willensfreiheit zu erweisen, und ob überhaupt seine Weltlehre auf die Erweisung derselben angelegt sei. Uns scheinen die Bedingungen zur speculativen Erweisung derselben eben nur in einem lebendig concretisirten Idealbegriffe des Weltganzen gegeben zu sein, der in der Idee der Persönlichkeit gipfelt, und in dieser den Stützpunkt der Idee einer freien Causalität gewonnen hat.

Neuntes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie der nachscotistischen Scholastik.

Nach thomistischer Lehre[1] war Adam im Stande der Gnade erschaffen worden, und mußte in diesem Stande erschaffen werden, weil nur unter Voraussetzung desselben die gesollte Unterordnung des Leibes unter die Seele, der niederen Begehrungskräfte unter die Herrschaft der Vernunft, sowie der menschlichen Vernunft unter Gottes Wille und Gebot im Anfangsstande des Menschen statthaben konnte. Nach Duns Scotus[2] ist der Mensch in puris naturalibus ohne Heiligungsgnade geschaffen worden; die Justitia originalis wurde dem bereits geschaffenen Menschen zu dem Ende verliehen, auf daß er dasjenige,

---

qualem capere possunt res creatæ et permittit libertas voluntatis divinæ, aliis autem imponit contingentiam duplicem, unam respectu sui, quia libere vult, et hæc est communis omnibus creatis, aliam respectu causarum mediarum, quæ est quibusdam specialis. Ex quo duo patent: Primo, quod non bene dicunt illi, qui dicunt, quod omnia de necessitate eveniunt per comparationem ad voluntatem divinam, quia omnia respectu voluntatis divinæ eveniunt libere .... Secundo, quod necessitas et contingentia, quæ est in rebus per comparationem ad causas medias, est intenta et ordinata a voluntate divina; propter quod male dicunt, qui eam reducunt solum in causas medias; sequeretur enim, quod non esset intenta sed casualis, quod non est verum. 1 dist. 46, qu. 1.

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 95, art. 1.

[2] Report. 3 dist. 18, qu. 2, n. 3.

was er zu wirken von Natur aus befähiget war, desto leichter und gewisser zu leisten befähiget wäre. Die Justitia originalis ist etwas von der Heiligungsgnade Verschiedenes; sie ist nicht gleich dieser ein lebendiger Antrieb zum Guten, sondern einzig nur die auf übernatürlichen Vorkehrungen und Ausrüstungen beruhende Möglichkeitsbedingung eines vollkommen gerechten Handelns des menschlichen Willens. Aureolus[1] tritt vermittelnd zwischen Thomas und Scotus, wenn er lehrt, daß der Mensch zwar nicht im Stande der Gnade erschaffen worden, aber noch vor dem Falle wirklich mit der Heiligungsgnade ausgerüstet worden sei, in deren Kraft er sich zeitweilig im Stande der Gerechtigkeit behauptet habe. Die Justitia originalis faßt Aureolus als eine von Gott verliehene Habitualität und Qualität auf, kraft welcher das sinnliche Begehren vollkommen der Vernunft unterthan war, so daß dem sittlichen Willen des Menschen das Gute leicht, das Böse sogar schwer war; Aureolus hält es demzufolge im Gegensatze zu Scotus für probabel, daß im ursprünglichen Gerechtigkeitsstande selbst nicht einmal läßliche Sünden möglich waren.[2] Aus dem Besitze der Heiligungsgnade im Urzustande ergibt sich das Vorhandensein eingegossener Tugenden in diesem Stande, während erworbene Tugenden in demselben als überflüssig entfallen,[3] da die Aufgabe derselben, die sinnlichen Begehrungen im Gehorsam gegen das Gebot der Vernunft zu erhalten, in vollkommenster Weise schon durch das Donum justitiæ originalis erfüllt war. Die sinnlichen Begehrungen widerstreben nicht ihrer Natur nach dem Gebote der Vernunft, verhalten sich vielmehr an sich gegen dieselben indifferent;[4] demzufolge muß ihr gegenwärtiges Widerstreben gegen die Gebote der Vernunft aus einer durch die Sünde Adam's in's Dasein gerufenen krankhaften Beschaffenheit des Appetitus sensitivus erklärt werden, welche das Wesen des Peccatum originale constituirt.[5] Auch hierin zeigt sich

---

[1] 2 dist. 29.

[2] Ratio est, quia veniale oritur ex difficultate ad bonum et pronitate ad malum, unde peccasset ex passione nec ex ignorantia, sed ex contemtu, quia contra naturalem inclinationem. L. c.

[3] Homo in statu illo habebat hujusmodi virtutes morales nobiliori modo, quia per infusionem. Ibid.

[4] 2 dist. 30, art. 2.

[5] Vgl. Heinrich's von Gent verwandte Ansicht und deren Widerlegung durch Duns Scotus in meiner Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 119.

wieder ein Gegensatz des Aureolus zur scotistischen Doctrin, welcher zufolge das Peccatum originale lediglich in der Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht.

Baconthorp knüpft an die scotistische Auffassung des Peccatum originis an, rücksichtlich welcher sich ihm indeß das Bedenken aufdrängt, wie die Carentia justitiæ originalis, mit welcher der Mensch geboren wird, für die ihm anhaftende Sünde Adam's soll gelten können, da sie doch nur als Prädisposition der Ererbung jener Sünde gedacht werden kann, mithin als etwas derselben Vorausgehendes erscheint? In der That entscheidet sich Baconthorp dafür, daß nicht jene Carenz formaliter das Wesen der Erbsünde constituire, sondern nur die Dispositivursache ihrer Ererbung sei, welche Ererbung dadurch zur Thatsache werde, daß der Teufel von der der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubten Seele Besitz nehme, und ihren Willen von Gott ablenke, wodurch der sündige Wille Adam's auch zum Willen des Adamssohnes werde. So ist also jene Carenz, mit welcher behaftet der Adamssohn geboren wird, eigentlich nur eine Mittelursache, welche den sündigen Willen desselben in einen Causalnexus mit dem sündigen Willen Adam's bringt; die unmittelbare Ursache des wirklichen Abgewendetseins von Gott ist der über die Seele Gewalt habende Teufel, der wie Augustinus lehrt, durch die sacramentale Taufe aus diesem seinem Besitze verdrängt werde.[1] In der Hingegebenheit des Willens des Adamssohnes an die Gewalt des Teufels[2] glaubt Baconthorp das die Abwendung von Gott ergänzende positive Moment im Begriffe der Erbsünde gefunden zu haben, als welches Duns Scotus fälschlich

---

[1] Convenit officio diaboli causare talem conversionem. Universaliter videmus, quod ubi deficit proprium agens, universale agens supplet ejus causalitatem; sed voluntas Adæ fuit proprium agens respectu originalis, nostra autem nunquam fuit, quia non consistit in actu nostro elicito vel imperato; et certum est, quod voluntas Adæ jam deficit in illo effectu, qui jam non est sub culpa, et certum est, quod diabolus est causa totius malitiæ, ergo etc. 2 dist. 31, art. 4.

[2] Ex hoc, quod diabolus habet jus in nos ex peccato primi parentis, statim in unione animæ nostræ cum carne concupiscibiliter seminata exequitur jus suum, primo ostendendo nobis malum sub specie boni, sicut fecit Evæ, et consequenter excitando et alliciendo et trahendo voluntatem nostram in sui obsequium; et tali intenso actu derelinquit in voluntate nostra quemdam habitum conversivum in ipsius obsequium et aversionem a Deo, et constituti sumus originaliter peccatores per illam habitualem aversionem. Ibid.

das Debitum habendi justitiam originalem nehme. Auf diesem Wege glaubt Baconthorp die Erbsünde als wirkliche Schuld (culpa) des Adamssohnes erweisen zu können, während man von dieser Erklärungsweise absehend nur von einem ohne persönliches Zuthun vorhandenen Verschuldungsverhältniß Gott gegenüber (reatus poenæ) sprechen könne,[1] wie bei Durand der Fall sei. Es ist Baconthorp sichtlich darum zu thun, die dem Adamssohn anhaftende Sünde Adam's als ein moralisches Gebrechen zu qualificiren, um sie unter den Begriff der Sünde bringen zu können; hierin tritt er nicht bloß zu Durand, sondern auch zu Aureolus in Gegensatz, der wol gleich Baconthorp den ererbten sündlichen Zustand als einen positiven Schaden am Menschenwesen zu erweisen bemüht ist, denselben aber nicht als sittliche Vitiation, sondern als Verderbtheit der gottgeschaffenen Menschennatur, als Behaftetsein mit einer Krankheit, als ungesollte, Gott mißfällige Qualität des Menschenwesens darzustellen sucht, die jedoch nicht formaliter als Sünde bezeichnet werden könne, weil sie sonst auch noch in den Getauften als Sünde gelten müßte.

Durand definirt das Peccatum originis als Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit, welche der Mensch haben sollte, und verdienter Maßen nicht besitzt,[2] weil die Bedingung, unter welcher sie dem leiblichen Stammvater des Menschengeschlechtes für ihn selbst sowol, als auch für alle seine Descendenten verliehen worden war, nicht vorhanden ist.[3] Der sündige Wille Adam's ist interpretativ auch jener seiner Descendenten, und die Berechtigung dieser interpretativen Ausdehnung seiner Schuld auf seine Nachkommen stützt sich darauf, daß in ihm das gesammte ihm entstammende Geschlecht in gewissem Sinne bereits enthalten war, sofern er als Stammvater des Menschengeschlechtes Principium originale desselben war. Das Charakteristische

---

[1] 2 dist. 31, art. 1.

[2] Communior opinio est, quod peccatum originale est carentia justitiæ originalis cum debito habendi eam, et dignitate carendi ea; quam dignitatem alii nominant reatum, concordantes in re significata, sed differentes in nominatione. 2 dist. 30, qu. 3, n. 14.

[3] Ponitur exemplum satis conveniens a doctoribus de milite, cui si detur castrum pro se et filiis, si fidelitatem regi servaverit voluntas patris in servando vel non servando fidelitatem, est interpretative voluntas filiorum quoad consecutionem vel amissionem castri, quia sicut est ipsi datum non solum pro se sed pro posteris, sic servat vel amittit non solum pro se sed et posteris. 2 dist. 31, qu. 2, n. 7.

in Durand's Begriffe vom Peccatum originale ist somit die interpretative sündige Voluntarietät, welche die Adamskinder zu Theilhabern an der Schuld ihres Stammvaters und deren Folgen macht. Diese interpretative Voluntarietät wird von Durand ausdrücklichst von der wirklichen Voluntarietät unterschieden, welche nur bei selbsteigenen persönlichen Verschuldungen statthat, daher das Peccatum originis nicht eine Schuld der Adamskinder im eigentlichen Sinne, sondern bloß eine Verantwortlichkeit für die Schuld ihres Stammvaters bedeuten könne.

Wenn Durand bemüht ist, das Peccatum originale als ein durch die Idee der interpretativen Voluntarietät vermitteltes Theilhaben der Adamskinder an den Folgen des schuldhaften Handelns ihres Stammvaters denkbar zu machen, so erklärt sich Occam entschieden dagegen, irgend eine bestimmte, wie immer determinirte Auffassung des Zusammenhanges zwischen Adam und seinen Sprossen zum rationalen Erklärungsgrunde der Verpflanzung der Sündenschuld Adam's auf seine Nachkommen zu machen.[1] Wir stehen nach Occam in der Lehre von der Erbsünde, soweit diese als Carenz der den Adamssprossen schuldhafter Weise fehlenden Justitia originalis zu verstehen ist, ausschließlich auf dem Boden positiv-kirchlicher Lehre, in deren Bereiche sich uns keinerlei rationale Denknothwendigkeit darbietet. Gott hätte auch für den Fall, daß er den erstgeschaffenen Menschen im Stande reiner Natürlichkeit belassen hätte, anordnen können, daß derselbe durch das Handeln gegen ein bestimmtes göttliches Gebot die göttliche Huld sowol für sich als auch für alle seine Nachkommen verwirken würde. In diesem Falle wäre nun die Mißfälligkeit der Adamssprossen vor Gott nicht in der Carenz eines ursprünglichen Donum, das Adam verliehen worden war und allen seinen Descendenten eigen sein sollte, begründet;[2] daß man ohne alle Carenz dessen, was man für einen bestimmten Moment zu haben schuldig ist, im Stande actueller Verschuldung sich befinden könne, beweist ein schlafender Verbrecher.

Der Begriff des Peccatum originale ist unter den allgemeinen Begriff des Peccatum zu subsumiren, daher in der verschiedenartigen

---

[1] Sentt. II, qu. 22.

[2] Et hoc ponerem de peccato originali de facto — bemerkt Occam l. c. — nisi essent auctoritates Sanctorum, quæ videntur dicere, quod originale peccatum est carentia justitiæ debitæ inesse.

Auffassung des ersteren sich wol auch eine verschiedenartige Auffassung des Peccatum im Allgemeinen reflectiren wird. Aureolus[1] setzt das Wesen des Peccatum gemeinhin in die Deformität und Defectuosität, welche in dreifacher Weise vorhanden sein kann zufolge der Abweichung von einer dreifachen Rectitudo, welche in der Integrität der Natur, in der Übereinstimmung des freithätigen Handelns mit der Recta ratio oder dem sittlichen Vernunftdenken des Menschen und in der Übereinstimmung mit der ursprünglichen göttlichen Willenssetzung gegeben ist. Dieser dreifachen Abweichung von der gesollten Rectitudo entspricht ein dreifaches Moment im Begriffe der Sünde,[2] welches dreifache Moment nach Aureolus sowol in der actuellen Sünde, als auch in der Erbsünde vorhanden ist, ein reales, ein moralisches und ein theologisches. Das reale ist in der Res gegeben, welche materialiter die Sünde constituirt; diese Res ist in der actuellen Sünde der ungesollte Willensact, in der Erbsünde die ungesollte, der ursprünglichen Rectitudo des gottgesetzten Menschenwesens widerstreitende Beschaffenheit desselben, welche sich in der Auflehnung der Sinnlichkeit gegen das Gebot der Vernunft kundgibt. Das moralische Moment ist die Makel, die der Seele durch das Vorhandensein der ungesollten Res aufgedrückt wird; das theologische Moment der Stand der Verschuldung vor Gott, welchem das seinem Willen und seiner Anordnung Widersprechende als mißfällig erscheinen muß. In Bezug auf das reale oder materiale Moment der Sünde stellt sich nun zwischen der Erbsünde und actuellen Sünde dieser Unterschied heraus, daß dasselbe in der actuellen Sünde etwas an sich Transeuntes ist, sofern eben der schuldhafte Act als solcher vorübergeht, obschon die der Seele durch ihn angeheftete Makel eine bleibende ist; umgekehrt ist in der Erbsünde das materiale Moment ein bleibendes, welches sogar noch andauert, wenn das moralische Moment oder die der Seele anhaftende Makel durch die Taufe hinweggelöscht ist. Dieß führt auf den weiteren Unterschied zwischen actueller und ererbter Sünde, daß im göttlichen Erlasse der ersteren alle drei Momente der Sünde wegfallen, während bei der Tilgung der durch die Erbsünde dem Menschen anhaftenden Schuld eines der drei Momente unausgetilgt im irdischen Zeitmenschen zurückbleibt.

---

[1] 2 dist. 30, art. 2.

[2] 2 dist. 31, art. 2.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Anschauung des Aureolus von der Erbsünde nicht von jener Censur betroffen werden kann, welcher Baconthorp Durand's Auffassung derselben unterwirft. Aureolus läßt den Reatus poenæ durch eine an der Seele haftende Makel begründet sein, welcher Baconthorp das Hingegebensein der Seele des in sinnlicher Lustbegierde erzeugten Menschen an die Macht des Teufels substituirt. Hieraus ist nun weiter auch schon zu entnehmen, daß Baconthorp dem Begriffe des Peccatum nicht jene Weite geben will, wie Aureolus, sondern denselben auf den Bereich der ethischen Sphäre beschränkt, und ferner die Charakteristik des Peccatum als Deformität, worauf bei Aureolus das sogenannte moralische Moment im Begriffe der Sünde als Makel der Seele gegründet ist,[1] fallen läßt. Er bleibt bei dem Begriffe des Malum als Privation stehen,[2] und setzt demgemäß das allgemeine Wesen der Sünde in die Abwendung von Gott; das Vitium ist ihm wesentlich die Carentia rectitudinis,[3] die verschiedenen besonderen Arten der Sünden sind ihm eben so viele Arten der Abwendung von Gott und der Carentia rectitudinis.

Durand gibt wol, sofern er auf die metaphysische Frage über den Begriff des Malum eingeht, dem Begriffe des Peccatum eine über den Bereich des Ethischen hinausgreifende Bedeutung, läßt ihn aber specifisch doch nur im Bereiche der mit wahlfreiem Willen begabten Wesen zur wahren und eigentlichen Verwirklichung gelangen. Der solcher Art begränzte Begriff schließt nach Durand drei Momente

---

[1] Vgl. Aureol. 2 dist. 31, art. 2: In peccato actuali est considerare actum, qui dicitur a potentia, qui transit; postquam autem actus ille transierit, nihil videtur post actum remanere, quod sit reale secundum esse naturæ, sed tantummodo remanet macula quædam, quæ magis consistit in esse morali, eo modo quo infamia dicitur macula, macula autem illa oritur ex deformitate actus. Quia enim actus est deformis, idcirco quandocumque intellectus concipit hominem fuisse sub illo actu, eo ipso totum hominem concipit ut maculatum et detestabilem, ita quod omni intellectui occurrit sub macula quadam et turpitudine ac deformitate et indignitate. Hæc ergo indecentia in esse intentionali est illud, quod relinquitur in anima post peccatum, et nihil aliud reale.

[2] Daß formaliter das Malum in der Privation bestehe, gibt auch Aureolus zu; im Gegensatze zum Bonum sei indeß auch noch ein positives Moment am Malum zu beachten: Bonum et malum opponuntur sicut convenientia et disconvenientia contrarie, non privative. 2 dist. 35, art. 2.

[3] 2 dist. 39, art. 4.

in sich: Culpa, Macula seu Offensa, Reatus.[1] Alle drei Momente zusammen sind nur im Begriffe der actuellen Todsünde enthalten. Im Begriffe der Erbsünde fehlt das erste Moment, im Begriffe der actuellen läßlichen Sünde das zweite. Ferner bringt der Begriff der läßlichen Sünde es von selbst mit sich, daß der Reatus derselben sich auf zeitliche Strafen als schuldiges Leiden beschränkt; die Erbsünde involvirt wol einen Reatus poenæ æternæ, der jedoch auf die Poena damni beschränkt ist. Der Begriff des Peccatum ist somit nur in der actuellen Todsünde nach dem Vollgewichte aller seiner constitutiven Momente actuirt. Durand bezeichnet das Peccatum als Malum moris im Gegensatz zu dem in der Poena gegebenen Malum naturæ.[2] Das Malum ist gemeinhin Privatio boni; je nachdem nun dieses Beraubtsein in Bezug auf die Perfectio secunda oder Perfectio prima des Seienden statthat, ist entweder ein Peccatum oder ein Malum naturæ vorhanden; bei den mit freiem Willen begabten Wesen gestaltet sich das Peccatum zur Culpa, das Malum naturæ zur Poena. Es gibt gewisse Sünden, welche unmittelbar ihre Strafe in sich selbst tragen;[3] und gemeinhin steht ein gottgeordneter Zusammenhang zwischen Schuld und Strafleiden fest, obschon nicht alles zeitliche Leiden des Menschen als Strafleiden angesehen werden kann.[4] Auch ist nicht die Strafe, sondern die Schuld oder die Sünde das größere Malum; denn die Sünde beraubt den Menschen des ihm am meisten angemessenen Gutes, des Bonum rationis, macht ihn unmittelbar zu einem Malus,[5] und schwächt durch die aus der fortgesetzten Übung des Bösen hervorgehenden Inclinationen die natürliche Vermöglichkeit des Menschen zum Guten.[6]

[1] Circa peccatum mortale actuale est tria considerare: culpam, quæ est voluntaria inordinatio actus saltem quantum ad peccatum commissionis; maculam, quæ est carentia gratiæ, quæ eadem ratione dicitur macula animæ qua gratia dicitur ejus pulchritudo; dicitur etiam offensa quia gratia solum est ad amicum, propter quod substractio gratiæ dicitur offensa quasi substractio amicitiæ. Est ibi tertio considerare reatum, qui nihil aliud est quam debitum seu obligatio ad poenam æternam. 3 dist. 19, qu. 1.

[2] 2 dist. 35, qu. 1.

[3] In pluribus actibus malis actio et passio concomitantur se, sicut iram, invidiam, tristitiam, quæ sunt quædam animæ operationes, sequitur immutatio corporis a debita convenienti dispositione in indebitam. 2 dist. 36, qu. 2, n. 4.

[4] 2 dist. 36, qu. 3.

[5] 2 dist. 37, qu. 3.

[6] 2 dist. 34, qu. 4.

Durand anerkennt eine auf göttlichen Dispositionen beruhende rationale Verkettung zwischen Schuld und Strafe. Occam hält sich einfach an die göttliche Disposition, ohne die Nothwendigkeit eines inneren moralischen Zusammenhanges zwischen Schuld und Strafe zuzugeben.[1] Der sündige Act hinterläßt keine solche Wirkung in der Seele, durch welche diese eine andere würde, als sie vor der Sünde war;[2] und gesetzt, sie hinterließe eine derartige Wirkung, so läge es in Gottes Macht, dieselbe aufzuheben.[3] Da es nach Occam keine ihrer inneren Natur nach böse Handlung gibt, so kann er im Gegensatze zu Durand Gott zum unmittelbaren Coagenten der sündigen Menschenthat machen; ja er findet es denkbar, daß Gott sogar die Causa totalis einer solchen Handlung wäre.[4] Demzufolge darf es nicht Wunder nehmen,

---

[1] Peccatum nihil aliud est, nisi aliquem commisisse vel omisisse actum, propter quem Deus eum ordinavit ad poenam æternam. Aliter tamen potuit Deus ordinare. Sentt. IV, qu. 8.

[2] Per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima; quia licet tunc peccans careat aliquo actu qui deberet sibi inesse et ad quem ille obligatur, tamen ille actus non corrumpit, quia non inest nec aliquid tollitur ab anima; quia non substantia nec accidens. Certum est; quia si sic: aut habitus animæ, et patet quod non opus, quod aliquis præcedat talem actum; nec aliqua passio, quia non opus quod necessario præcedat illum actum; nec species aliqua, quia illa potest stare cum tali actu. Si dicatur, quod per peccatum diminuitur inclinatio ad virtutem: contra, sicut prius, quia inclinatio est aut substantia aut accidens; non substantia, quia nulla talis corrumpitur vel minuitur per peccatum secundum omnes; nec est accidens, quia non habitus nec actus secundum omnes, nec species nec potentia similiter. Ibid.

[3] Si dicatur, quod per talem actum est minus dispositus ad actum virtutis quam ante, quia per illum actum inclinatur ad oppositum virtutis, contra: Deus potest suspendere activitatem illius actus peccati respectu generationis habitus et istum actum annihilare, et tunc remaneret ille peccator sicut prius. Ibid.

[4] Deus non peccaret, quantumcunque faceret omnem actum sicut causa totalis, quæ nunc facit cum peccatore sicut causa partialis, quia peccatum nihil aliud dicit nisi aliquem actum commissionis vel omissionis, ad quem homo obligatur, propter cujus commissionem vel omissionem homo obligatur ad poenam æternam. Deus autem ad nullum actum potest obligari; et ideo eo ipso quod Deus vult, hoc est justum fieri. Et est exemplum ad hoc, quod si esset aliquis superior respectu duorum et præciperet uni facere aliquid et alteri non, unus in non faciendo peccaret et alter non, quia secundus æqualiter obligatur sicut primus; obligatio ergo facit aliquem peccatorem vel non peccatorem. Unde si Deus causaret odium sui in voluntate alicujus

wenn Occam weiter noch behauptet, es stünde in Gottes Macht, dem Sünder ohne dessen Reue und Buße die Sündenschuld zu erlassen und die Heilsgnade zu spenden.[1] Eine derartige Begnadung des Sünders streite nicht gegen die göttliche Gerechtigkeit;[2] im Gegentheile würde die Läugnung ihrer Möglichkeit in ihren Consequenzen die Absolutheit des göttlichen Machtwirkens in Frage stellen.[3]

Occam zieht durch die völlige Negirung eines inneren ideell nothwendigen Zusammenhanges zwischen der sittlichen Schuld und einer ihm entsprechenden Strafe oder Büßung die letzten Consequenzen aus der scotistischen Lehre von der Zufälligkeit der im absoluten göttlichen Willen begründeten sittlichen Ordnung, deren Geboten mit Ausnahme des Gebotes, Gott über Alles zu lieben, keine innere Nothwendigkeit zukomme. Die theologische Scholastik langte hiemit bei dem extremen Gegentheil der in der Anselm'schen Satisfactionstheorie ausgedrückten Idee der Unverbrüchlichkeit einer heiligen Ordnung an, deren absolutes Gerechtigkeitsgesetz es mit sich bringe, daß Gott nur um den Preis einer höchsten Sühne, deren Leistung alles Vermögen einer bloßen Creatur übersteigt, den durch die menschliche Sünden-

---

sicut causa totalis, nunquam talis peccaret nec Deus, quia ad nihil obligatur, nec alius, quia actus ille non esset potestate sua. Ibid.

[1] Non includit contradictionem, peccatum remitti et gratiam infundi sine poenitentia .... Deus potest gratiam infundere illi sine poenitentia, in quo non invenitur aliquid repugnans gratiæ vel gloriæ. Sed in peccatore nihil invenitur repugnans gratiæ vel gloriæ, quia actus jam transiit, et ex illo actu non opus quod aliquis habitus derelinquatur. .... Possibile est aliquem oblivisci se commisisse peccatum, sic scil. quod habeat ignorantiam invincibilem respectu illius, et per consequens illa ignorantia non est imputabilis; iste tunc non tenetur detestari illud peccatum. Sed nullus habens usum rationis potest poni extra statum salutis; igitur si iste Deum diligat super omnia, Deus de potentia ordinata sibi infundit gratiam, igitur etc. Ibid.

[2] Deus pro aliquo tempore potest non infligere poenam; et si illa non repugnant pro aliquo tempore, nec in perpetuum repugnabunt, quia lapsus temporis non facit repugnantiam, sed illa quæ repugnant, de se repugnant. Ibid.

[3] Hoc dato sequitur, quod Deus non potest istum peccatorem annihilare ullo modo; quia si non poeniteret, necessario oporteret, si sit justus, quia infligeret sibi poenam, quam non potest infligere, si eum annihilaret; et si poeniteret, non potest eum annihilare, quia tunc necessario sibi daret gratiam, et per consequens secundum rectam rationem daret sibi gloriam. Et sic nunquam posset aliquem peccatorem annihilare, quia necessario omnis peccator est sub aliquo istorum contradictoriorum, quia vel poenitet vel non poenitet. Ibid.

schuld causirten Reatus poenæ æternæ erlassen könne. Duns Scotus läßt es dahingestellt sein,[1] ob außer der Reue und Zerknirschung des fehlenden Menschen noch irgend eine andere Sühne der Sündenschuld unumgänglich nothwendig gefordert werde; nach Occam wäre selbst das von Scotus als unerläßlich Geforderte nicht an sich und aus inneren Gründen nothwendig. Man darf aber hieraus nicht auf einen widersittlichen Indifferentismus Occam's schließen; er gibt sich vielmehr auf ethischem Gebiete als strengen antieudämonistischen Puristen zu erkennen,[2] und vertritt, den religiösen Charakter seiner Denkart betreffend, die absolute Nothwendigkeit der Heilsgnade Christi zur Erlangung des seligen Seins in Gott. Der Fehler liegt bei ihm vielmehr in dem absoluten Mangel eines ideellen Weltverständnisses, daher sich seine Auffassung der Stellung des sittlichen Subjectes in der gottgesetzten Ordnung der Dinge ausschließlich auf die Wahrnehmung rein empirischer Beziehungen beschränkt; der Gedanke einer sittlichen Ordnung, die ihr Gesetz in sich trage, ist ihm fremd, ihm erklärt sich Alles ausschließlich aus göttlichen Satzungen und Anordnungen. Daß der sittlichen Schuld ein Sühnleiden zu entsprechen habe, gilt ihm nicht als eine innere sittliche Nothwendigkeit, sondern ist einzig eine Vorkehrung des göttlichen Machtwillens, der es auch anders hätte anordnen können. Wie hätte auch Occam, dem die geistige Innerlichkeit des Menschen als etwas dem bloßen Vernunftdenken Unerreichbares galt, hierüber anders urtheilen sollen? Ihm vertrat die in seinem Sinne aufgefaßte kirchliche Heilslehre vollständig und absolut die Stelle einer Metaphysik der sittlichen Ordnung, sie war der ausschließliche und einzige Halt seines sittlichen Denkens.

Sofern die gesammte Weltwirklichkeit dem freischöpferischen Willen Gottes ihr Dasein verdankt, und die endliche Beseligung des Menschen gleichfalls ein Werk des erbarmungsreichen Liebewillens Gottes ist, ist allerdings der souveraine göttliche Wille in der Gestaltung und Leitung der Dinge das absolut Bestimmende. Es ist aber eine rohe Äußerlichkeit, denselben bloß von Seite seines absoluten Machtkönnens zu betonen, und geradezu falsch, ihn als absolute Arbitrarietät zu fassen. Der Wille Gottes ist ein heiliger Wille, und demzufolge muß auch die

---

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 131 f.

[2] Vgl. meine Abhandl.: „Die nominalisirende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters" (Wien, 1882), S. 74.

von ihm geschaffene Ordnung der Dinge heilige, unverletzliche Gesetze ihres Bestandes in sich tragen. Diesem Gedanken darf nun allerdings nicht eine solche Fassung gegeben werden, daß daraus, wie bei Anselm der Fall ist, für Gott die Nöthigung erwüchse, die Sühnung der Menschenschuld auf eine Art sich vollziehen zu lassen, durch welche Gott selbst in ein unabweisliches Mitleiden mit dem einem verdienten und unabwendbaren Strafleiden anheimgefallenen Menschen gezogen würde. Denn hiemit würde der Erbarmungswille Gottes zu einem unfreien Willen gemacht, und Gott als erbarmender in das Verhältniß einer Schuldigkeit gegen sich selbst als den absolut Gerechten gesetzt. Das unabweislich Nothwendige, was in der sittlichen Ordnung liegt, kann sonach nur in einer Nothwendigkeit, welcher der in diese Ordnung gestellte Mensch unterworfen ist, bestehen. Diese Nothwendigkeit bringt nun allerdings mit sich, daß der sündige Mensch, so lange seine Schuld nicht auf irgend eine Art vollgiltig gesühnt ist, einem unabweislichen Strafleiden überantwortet ist; und gesetzt, er bliebe mit einer derartigen Sühne für immer im Rückstande, so wäre er einem ewigen Strafleiden anheimgefallen. Dieser an sich furchtbare Gedanke verliert die anscheinend ihm anhaftende Härte, sobald man sich auf den Boden der concreten Heilsordnung stellt, welcher zufolge es sich nur darum handelt, daß der sündige Mensch sich die bereits durch einen Höheren über ihm geleistete Sühnung durch freiwilliges Eingehen in den Geist und in die Idee des göttlichen Erlösungswerkes selbstthätig aneigne. Eine derartige selbstthätige Aneignung geht nicht über das menschliche Vermögen, und erscheint als das ebensowol durch den schuldigen Dank für die Gnaden der Erlösung, als auch durch den das göttliche Rettungswerk beseelenden und durchdringenden Geist der Heiligkeit absolut Geforderte. Wer in diesen Geist nicht eingehen will, liefert sich damit freiwillig dem Gerichte der ewigen Verwerfung. Damit lösen sich von selbst bestimmte Fragen, welche in einer rein abstracten Fassung mit unlöslichen Schwierigkeiten behaftet scheinen. So die Frage, ob eine ungesühnt gebliebene Todsünde mit dem ewigen Tode bestraft werden könne. Vom Standpunkte einer rein abstracten Betrachtungsweise wird, wie Aureolus bei Besprechung dieser Frage referirt,[1] eingewendet, daß zwischen der ihrer Natur nach doch nur endlichen Schuld und einer sie treffenden endlosen Strafe kein richtiges Verhältniß bestehe. Aureolus

[1] 4 dist. 46, art. 1.

führt einige Erwiderungen auf diesen Einwand an, welche er jedoch sämmtlich ungenügend findet; so die Bemerkung, daß die Sünde als Beleidigung des unendlichen Gottes,[1] oder als ein an der Ehre Gottes begangener Raub[2] den Charakter einer unendlichen Schuld an sich trage. Er will, daß man zwischen absoluter und proportionaler Gerechtigkeit unterscheide. Ohne gerade schlechthin die Herbeiziehung des Begriffes der absoluten Gerechtigkeit zu verwerfen,[3] scheint ihm doch die Application des Begriffes der proportionalen Gerechtigkeit auf das in Rede stehende Problem weit angemessener. Das jenseitige ewige Los des Menschen ist dem Gesammtergebniß und Schlußresultat seiner zeitlichen Lebensführung angemessen; je nachdem nun dieses als lohnenswerth oder strafwürdig erscheint, ist Lohn oder Strafe sein Los in den unwandelbaren Verhältnissen des jenseitigen ewigen Seins, welches den definitiven Abschluß der irdisch zeitlichen Lebensentwickelung bildet. Auch darum scheint der Begriff der absoluten Gerechtigkeit auf das jenseitige ewige Strafleiden nicht anwendbar, weil selbst dieses noch durch die göttliche Barmherzigkeit gemildert ist.

Dieses letztere Argument wird auch von Durand[4] angeführt zum Erweise dessen, daß das Strafleiden der Verworfenen kein intensiv unendliches sein könne, wie denn schon an sich eine intensive Unendlichkeit eines nach Graden zu bemessenden Seinszustandes undenkbar ist, da es in demselben einen niedersten und höchsten Grad als absolute Möglichkeitsgrenzen desselben geben muß. Auch in der Begründung der extensiven Unendlichkeit der jenseitigen Strafleiden sieht Durand von

---

[1] Ista infinitas in actu tantummodo extrinseca est. Hoc enim modo diceretur, quod poena qua Deus punit animam per duos dies in purgatorio, est infinita. L. c.

[2] Honor iste Dei, quem culpa privat, non est nisi obedientia, quam quilibet debet Deo; sed obedientia hujusmodi patet quod non est bonum infinitum; ergo propter ista non evaditur difficultas, quare poena non sit improportionata culpæ, si sit infinita. L. c.

[3] Si aliquis vellet omnino tenere, quod justum hujusmodi sit justum simpliciter, et quod ex hoc oporteat ponere poenam esse infinitam, quia culpa fuit infinita, non video quomodo culpa aliter possit intelligi infinita, quam hoc modo: Culpa privat debitum infinitum, unde peccator, si eliciat actum infinitum, venit tamen contra obligationem infinitam, quia infinite tenetur Deo. . . . Plus teneor Deo quam isti homini et quam illi infinitum; unde debitum, quo obligor Deo, excedit debitum, quo obligor homini, sine proportione finita. L. c.

[4] 4 dist. 46, qu. 2.

der durch Aureolus abgewiesenen abstractiven Begründungsweise ab, und sucht die Sache vielmehr durch eine concretive Verdeutlichung zu erläutern. Wie es im menschlich-bürgerlichen Gemeinwesen (civilitas mundana) eine absolute Ausstoßung solcher Glieder gibt, deren Verhalten mit dem Bestande und der Ordnung desselben principiell unverträglich ist, so auch in der auf Gottes Gesetz gegründeten Civilitas divina. Die Modi der Ausstoßung sind hier wie dort Exil, Hinrichtung, ewiges Gefängniß. Die Verworfenen schließen sich durch innerliche Verhärtung gegen das Gute eigentlich schon von selbst aus, indem sie hiedurch ihre Schuld, und mit derselben ihre Strafwürdigkeit verewigen. Wenn ferner dem Guten, trotzdem daß er keinen eigentlichen Verdienstanspruch auf die ewige Seligkeit erwerben kann, diese im Namen der göttlichen Gerechtigkeit zuerkannt wird, so darf im Namen derselben Gerechtigkeit um so weniger dem Bösen sein selbstgewirktes Straflos vorenthalten bleiben, weil es sicherlich weit mehr ein selbstverdientes ist, als die ewige Belohnung der Guten.

Da der Bestand der Menschengattung nach dem Sündenfalle durch Denjenigen gestützt ist, der als himmlischer Wiederhersteller des gefallenen Geschlechtes in den Verband desselben eintreten sollte, so läßt sich die Idee der sittlichen Ordnung nicht ohne Beziehung auf die christliche Erlösungslehre entwickeln; die Ideen der Schuld und Versöhnung sind Correlate, welche in einem unlöslichen Verbande miteinander stehen. Da aber der Modus der zu vollziehenden Erlösung den Dispositionen des freien göttlichen Erbarmungswillens anheimgegeben ist, der in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit sich stufenweise offenbart, so sind wir darauf angewiesen, die Erkenntniß jener Dispositionen durch geistige Vertiefung in die Thatsachen der Offenbarungsgeschichte zu gewinnen, und durch dieselben informirt den Gottes würdigsten, und den factisch gegebenen Menschheitszuständen angemessensten Modus der Rettung und Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes verstehen zu lernen. Anselm glaubte in den Ideen einer übergeschichtlichen theologischen Apodiktik den Schlüssel zum philosophischen Verständniß der Erlösungsidee gefunden zu haben; später folgende Theologen wiesen diese übergeschichtliche ideologische Apodiktik ab, ohne jedoch in das anthropologisch-geschichtliche Verständniß der Heils- und Erlösungsthatsache sich ganz und vollkommen einzulassen, dessen Auseinandersetzung freilich nicht mehr so sehr der kirchlichen Dogmatik, als vielmehr der christlichen Religionsphilosophie und

Geschichtsphilosophie angehört, weil es eben ein aus dem philosophischen Denken herausgesetztes, somit ideologisches Verständniß sein soll, welches jedoch eben nur auf Grund der kirchlich-theologischen Lehre entwickelt werden kann und dieselbe zu ihrem perpetuirlichen Correctiv hat. Hierin besteht nun eben die heutige Aufgabe einer auf Grund der gläubigen Umfassung des Lehrinhaltes der kirchlichen Theologie sich entfaltenden christlichen Philosophie, deren Aufgabe es ist, in das ideelle Verständniß der kirchlichen Heils- und Gotteslehre einzuführen, und die christliche Heilserkenntniß zu einer erhabenen christlich-philosophischen Theodicee auszugestalten.

In welches Verhältniß sich die nachscotistische Scholastik zur Incarnation und Genugthuungsleistung Christi als Thatsachen der christlichen Heilsgeschichte setzte, werden wir im folgenden Abschnitte sehen; hier wollen wir nur die Antwort vernehmen, welche sie auf die Frage gab, ob es nicht in Gottes Macht gestanden wäre, dem gefallenen Geschlechte die Sündenschuld zu erlassen ohne Spendung eines übernatürlichen Donum als Ersatzes der verlornen Justitia originalis? Nach Aureolus[1] wäre dieß zwar an sich nicht unmöglich, aber zwecklos, da der Mensch, durch den Erlaß der Schuld aus dem Stande der Sünde in jenen der natürlichen Rectitudo versetzt, doch in demselben ohne übernatürliche Gnade nicht würde verharren können. Somit ist die Heiligungsgnade ein unerläßliches Requisit des gerechten gottwolgefälligen Lebens. Auch in Bezug auf die einzelnen sittlichen Handlungen, zu deren Leistung die menschliche Natur an sich vermögend wäre, ist die Sicherheit und Gewißheit eines wahrhaft guten Handelns nur durch die Gnade gewährleistet.[2] Die einzelne sittliche Handlung muß, um wahrhaft gut zu sein, allen Umständen gemäß sein, was, soweit es auf den sich selbst überlassenen Menschen ankommt, nur zufällig zutrifft,[3] selbst wenn man von den durch den positiven göttlichen Willen festgesetzten Bedingungen einer vollkommen

[1] 4 dist. 1, qu. 2, art. 4.

[2] 3 dist. 23, qu. 4, art. 1.

[3] Illas circumstantias, quæ dantur ab homine punctatim, non est attingere nisi casualiter, ut dicitur 2 Ethic. (c. 4); ergo multo minus circumstantias, quas exigit divina voluntas. Ideo dicit Apostolus: Nihil mihi conscius sum, sed in hoc non justificatus sum (1 Cor. 4, 4) . . . . Si casualiter facit aliquis, jam non est actus virtuosus, quia non circumstantionatus, quia non electivus . . . . Non est virtuosus, quia facit a casu, unde secundum hoc non faceret firmiter et scienter. L. c.

guten Handlung absehend nur die natürlich erkennbaren Umstände und Bedingungen der Güte der Handlung in's Auge faßt.[1] Zur vollkommenen Güte der Handlung wird aber schlechthin die vollkommene Conformität mit dem göttlichen Willen gefordert, da einzig dieser die absolute Regel des sittlichen Willens, die menschliche Vernunft hingegen nur eine beziehungsweise Regel desselben ist. Daher kann man auch der philosophischen Moral nur ein beziehungsweises Verständniß der Tugend, und den Philosophen nur beziehungsweise das Lob tugendhaften Handelns zugestehen. Die Conformität der sittlichen Handlung mit dem über die Regel der Vernunft hinausragenden Willen Gottes kann nur durch Gott selbst gewirkt werden; also muß die wahrhafte Tugend eine von Gott eingegossene Tugend sein. Aureolus begnügt sich demnach nicht damit, die Nothwendigkeit der Virtus infusa charitatis als unerläßlicher Möglichkeitsbedingung der Erfüllung aller göttlichen Gebote zu behaupten,[2] sondern besteht auch auf der Nothwendigkeit eingegossener Virtutes morales neben den erworbenen Tugenden dieser Art;[3] und zwar soll jeder besonderen erworbenen moralischen Tugend auch eine besondere eingegossene Tugend derselben Art entsprechen.[4] Aureolus versteht sich mit einem gewissen Wider-

[1] Cum dicitur, quod sufficit aliquod directivum actuum a lege divina omni intellectui: Dico, quod non sufficit, quia lex divina dictavit in universali multas leges, tamen ad particularia applicando oportet esse illustrationem, quantumcunque in universali sit sciens. Dices, quod Deus nobis poterit dare. Dico, quod quando duæ causæ sunt difficiles, si in una potentia sufficiens, et non in alia, adhuc contingit errare; sed posito in intellectu aliquo directivo, tamen voluntas potest errare circa illa. Ibid.

[2] Das Gegentheil behaupten, wäre Pelagianismus: Non enim Pelagius posuit, quod aliquis posset implere præcepta Dei meritorie, sed quod posset implere quoad substantiam actus, ut patet per Augustinum ipsum reprobantem; et ideo ponere, quod aliquis ex puris naturalibus possit implere præcepta quantum ad substantiam actus, est error Pelagii. Tunc etiam sequeretur, quod aliquis sine gratia posset vitare omne peccatum mortale, quia qui non facit contra præceptum Dei, nec peccat mortaliter. 3 dist. 27, art. 1.

[3] In 2 Ethic. dicitur, quod nullus potest mentem attingere quoad omnes circumstantias; unde non est homo ita temperatus, quin quandoque excedat et quandoque deficiat; ideo dicit ibi Aristoteles, quod sufficit ad virtutem ibi ad medium appropinquare. Ergo si nescimus cursum circumstantiarum, quas recta ratio dictat ex nobis, quanto minus circumstantias, quas attingit voluntas divina. 2 qu. 27, art. 1.

[4] Sicut lux derivatur in aere a sole, et ibi est principium caloris, sic a Spiritu Sancto derivatur ad nos qualitas immansiva, et illa impellit nos

ſtreben zu dieſer Annahme, welche ihm mit der herkömmlichen Auffaſſung des Unterſchiedes zwiſchen den natürlichen und übernatürlichen, menſchlichen und göttlichen Tugenden nicht vereinbar ſcheint;[1] ſeine endgiltige Entſcheidung in dieſem Punkte hat Ähnlichkeit mit jener, durch welche er ſich im Gegenſatze zu der ihm natürlicher erſcheinenden Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen der intellectiven Seele und ſinnlichen Leiblichkeit für die ſtrengſte Deutung des Begriffes der Seele als Forma corporis entſcheidet. Jene endgiltige Entſcheidung ſteht im engſten Zuſammenhange mit ſeiner Auffaſſung des Subjectes der moraliſchen Tugenden, als welches ihm für jede derſelben die Voluntas und der Appetitus sensitivus gelten.[2] Steht der Appetitus sensitivus in der gefallenen Menſchennatur unter dem Einfluſſe ſündlicher Reizungen, ſo muß dieſen zur Ermöglichung ächter menſchlicher Tugendhabitus durch die übernatürliche Gnade entgegengewirkt werden.

Ihren letzten Rückhalt hat die Lehre des Aureolus von der Nothwendigkeit der eingegoſſenen moraliſchen Tugenden in ſeiner Anſchauung vom göttlichen Weſen als Forma exemplaris alles Geſchaffenen, welcher ſomit auch der Menſch in ſeinem ſittlichen Handeln ſich zu conformiren hat, auf daß dieſes ein vollkommenes ſei; die vollkommene

ad actum debite circumstantionatum . . . . ita quod, quot sunt actus voluntatis specie differentes, tot sint ibi qualitates tales immanentes . . . . et illæ dicuntur virtutes infusæ, et respectu illarum se habet Spiritus Sanctus ut sessor, voluntas autem ut pedissequa. Ibid.

[1] Habemus duplicem finem, et naturalem et supernaturalem. Ad finem naturalem nos disponunt virtutes naturales et prudentia, sed ad supernaturalem charitas, spes et fides; et hæc videntur sufficere, nec respectu finis naturalis, quod est bonum rationis, oportet ponere morales alias infusas, nec respectu finis naturalis alias a prædictis. Aspicendo ad Sanctorum auctoritates videtur deberi dici oppositum . . . . . Non video quod oportet ponere hujusmodi virtutes propter aliud, quam propter concursum circumstantiarum requisitarum ad actum meritorium. Ibid.

[2] Bezüglich dieſer Auffaſſung des Subjectes der moraliſchen Tugenden zu jener bei Thomas Aquinas, ſowie bezüglich der hiedurch bedingten Verſchiedenheit des Schematismus der moraliſchen Tugenden bei Thomas und Aureolus vgl. meine Abhandl.: „Der Averroismus“ u. ſ. w., S. 51 ff. Über Bacouthorp's Verhältniß zu Aureolus in dieſem Punkte: Ebendaſ. S. 91 ff. Die einſchlägigen Sätze und Lehren Durand's und Occam's über das Subject der moraliſchen Tugenden und anderes damit Zuſammenhängendes betreffend vgl. meine Abhandlung: „Die nominaliſirende Pſychologie der Scholaſtik des ſpäteren Mittelalters“ (Wien, 1882), SS. 37 ff. und 81 ff.

Conformation ist aber eben nur in Kraft der übernatürlichen Gnade möglich. Hiebei ist aber eine doppelte Conformation zu unterscheiden, jene des sittlichen Actes und jene der sittlichen Kraft; auf erstere zielen die eingegossenen Virtutes morales, auf letztere der Habitus charitatis ab; durch die eingegossenen Virtutes morales sollen die einzelnen sittlichen Handlungen wahrhaft gut gemacht werden, durch den eingegossenen Habitus charitatis soll das handelnde Subject als solches seinem göttlichen Urbilde conform und damit gottwolgefällig gemacht werden. Aureolus[1] bezeichnet diesen Habitus charitatis als eine von Gott in der menschlichen Seele creirte Form, kraft welcher die Seele vor Gott als dasjenige erscheint, als was sie in den Gedanken seiner ewigen Huld von Anbeginn her gedacht war; die ihr habituell eingeflößte göttliche Liebe verähnlichet sie den Gedanken der göttlichen Huld, und macht sie damit derselben werth. Baconthorp[2] nimmt daran Anstoß, daß die göttliche Complacenz an der Menschenseele von einer Conformität derselben mit einer Ratio objectiva in Gott abhängen solle; dieß involvire eine Beschränkung des göttlichen Willens, von dessen absolut freier Selbstentscheidung die göttliche Acceptation der Seele abhänge. Die Realität des Habitus charitatis als eines in der Seele creirten Habitus müsse demnach auf eine andere, zutreffendere Weise begründet werden, wie sie bei Thomas[3] oder Duns Scotus[4] sich vorfinde. Nach Thomas hat jeder natürliche Act was immer für einer Potenz sein denknothwendiges Princip in einer die Potenz informirenden Form; somit müssen auch die übernatürlichen Acte eine übernatürliche Forma informans zu ihrem Principe haben.[5] Duns Scotus beweist, daß die Charitas etwas in der Seele Creirtes sein müsse, weil auch ihr privativer Gegensatz, das Peccatum, etwas Creatürliches ist. Die Rechtfertigung des Sünders ist ein Übertritt aus dem Stande der Ungnade in das Gegentheil desselben; jede

[1] 1 dist. 17, pars 1, art. 2.

[2] Quodlibet I, qu. 8, art. 2.

[3] Vgl. Thom. 2, 2 qu. 23, art. 2.

[4] Vgl. Scot. 1 dist. 17.

[5] Ista est demonstratio Aristotelis 2 de Anim. t. c. 24 (p. 415b, lin. 10 ff.), ubi probat, quod anima est forma substantialis animati per hoc, quod experimur in nobis operationes animæ. Eodem modo arguitur in proposito: In nobis sunt actus supernaturales, ergo et formale principium eorum est forma nostri. Quodlibet. I, qu. 8, art. 2, § 2.

Umwandlung heischt eine Form als Terminus ad quem der Mutation. Für zwingend dürfe man jedoch auch diese Argumente nicht ansehen; es wäre immerhin denkbar, daß Gott ohne Verleihung eines Habitus charitativus durch Impulse des heiligen Geistes meritorische Acte hervorrufe, um deren willen er die Seele gnädig anzusehen gewillt sei; und auch Thomas scheint nicht so sehr die Nothwendigkeit als vielmehr bloß die Denkangemessenheit oder Denkmöglichkeit eines in der Seele creirten Habitus charitativus beweisen haben zu wollen.[1] Von einer stricten Beweisführung kann keine Rede sein, da man dasjenige, was vom formalen Principium quo der Thätigkeit gilt, nicht so ohne weiters auch auf das dispositive Principium quo der Thätigkeit übertragen kann.[2]

In ähnlicher Weise wie Baconthorp scheint auch Durand[3] den heiligen Thomas aufgefaßt zu haben, wenn er erklärt, daß Gnade und Charitas (als Habitus formaliter inhærens) nur bedingnißweise, weil Gott es so geordnet hat, der Menschenseele zu eigen sein müssen, auf daß sie Gott gefalle. An sich setzt der Wille Gottes, den Habitus gratiæ zu verleihen, das Vorhandensein des göttlichen Wohlgefallens schon voraus; denn eben in Folge eines solchen Wohlgefallens verleiht ja Gott den Habitus gratiæ et charitatis, und dieses Wohlgefallen würde doch gewiß auch für sich allein ausreichen, dem Menschen die Erlangung der ewigen Glorie und Seligkeit zu erwirken, wenn Gott es so wollte. Gott hat es aber so geordnet, daß dem Formaliter gratum esse denominatione extrinseca ein Formaliter gratum

[1] Quando dicitur, quod omnis actus elicitur a potentia mediante aliqua forma etc., dici potest, quod ipsemet Thomas vidit, quod hoc deficit in actionibus immanentibus et commixtis, ut ipsemet ponit exemplum, quod voluntas recepta volitione finis elicitive vult ea, quæ sunt ad finem, et intellectus recepta cognitione principiorum reducit se in actum conclusionum; et ideo istam reputo æque fuisse opinionem ejus de possibili, quam aliam de facto. Quodlibet. I, qu. 8, art. 4.

[2] Per hoc patet responsio ad demonstrationem Aristotelis (siehe oben S. 327, Anm. 5), quia si loquamur de „quo operamur" tanquam principio formali, tunc est verum, quod sicut in operatione naturali operatio præexigit formam aliquam, quæ sit principium operationis seu potentia operativa, sic operamur per formas, quæ sunt in anima, quia intellectu intelligimus et voluntate meritorie volumus; sed si loquamur de quo dispositivo mediante inter potentiam et actum, tunc est falsum. Et contra eum ibidem: „Quia quo scimus, est ipsum scire" (Aristot. Anim. II, p. 414a, lin. 5). Ibid.

[3] 1 dist. 17, qu. 1.

esse denominatione intrinseca nachfolgen solle, und rüstet den Menschen mit jenen Gnadengaben aus, die ihn befähigen sollen, die ewige Glorie und Seligkeit de condigno zu verdienen, obschon er sie auch durch Merita de congruo erwerben könnte, wie der des Habitus gratiæ entbehrende Sünder die Rechtfertigung durch Merita de congruo verdienen kann. Ganz gewiß aber ist der Wille, welcher in Kraft eines ihm inhärirenden Habitus das Gute wirkt, vollkommener als jener Wille, der lediglich durch eine Macht außer ihm zum Wirken des Guten bewegt wird. Daher wird Petrus Lombardus, welcher die Gnade nur der Essenz der Seele immanent sein, den Willen aber unmittelbar durch den seiner Ansicht nach mit der Charitas identischen heiligen Geist bewirkt werden ließ, ohne Geschick und Glück von denjenigen vertheidiget, welche sagen, daß bei einer solchen Auffassung der Sache der Vorrang der Charitas vor den minder vollkommenen Tugenden des Glaubens und Hoffens ersichtlich werde. Glaube und Hoffnung stehen nicht deßhalb im Range unter der Charitas, weil sie creatürliche Habitus seien, während die Charitas kein solcher Habitus sei, sondern vielmehr darum, weil der charitative Habitus ein in seiner Art vollkommenerer Habitus ist, als die Habitus Fidei und Spei sind.

Nach Occam[1] läßt sich die Nothwendigkeit supranaturaler Habitus zur Erlangung des ewigen Lebens durch Vernunftgründe nicht erweisen. Der Erweis könnte nur darauf gestützt sein, daß die jenen Habitus entsprechenden Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens ohne die supranaturalen Habitus des Glaubens, Hoffens und Liebens nicht möglich seien; dieß läßt sich jedoch nicht erweisen. Ein unter Christen lebender Heide kann dahin kommen, aus Gründen rein natürlicher Überzeugung die Artikel des christlichen Glaubens für wahr zu halten; ein philosophisch gebildeter Heide kann der auf natürlichem Wege erworbenen Überzeugung nachleben, daß man Gott, der vorzüglicher als Alles sei, über Alles lieben müsse. Die von solchen Menschen gesetzten Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens gehen nicht aus eingegossenen, sondern aus erworbenen Habitus hervor, welche letzteren auch bei Christen vorhanden sein können, und bei einem gewissen Höhengrade intellectueller und sittlicher Entwickelung thatsächlich vorhanden sind. Die Nothwendigkeit übernatürlicher Habitus steht einzig

[1] Sentt. III, qu. 8.

durch die Auctorität der überlieferten Kirchenlehre fest. So sehen wir also Occam bezüglich der Nothwendigkeit der übernatürlichen Habitus bei dem innerhalb der Grenzen der kirchlichen Gläubigkeit möglichen extremen Gegensatze zu der von Aureolus behaupteten Nothwendigkeit der übernatürlichen Habitus angelangt.

Zehntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie der nachscotistischen Scholastik.

Die nachscotistische Scholastik verzichtet gänzlich auf eine speculative Begründung und Erläuterung der Incarnation, und beschränkt sich ausschließlich auf die Fragen nach der Möglichkeit und dem Modus der Incarnation, wobei natürlich vom Begriffe der Incarnation auszugehen ist. Die Incarnation bedeutet die Einfleischung des ewigen Gotteswortes durch Aufnahme der Menschennatur in die hypostatische Union mit dem ewigen Gotteworte. Unter hypostatischer Einigung ist nach Aureolus[1] insgemein die Union einer bestimmten Natur mit ihrem Suppositum proprium zu verstehen. Natur und Suppositum sind dem Begriffe nach von einander unterschieden. Im Begriffe des Suppositum wird von dem, was eine bestimmte Natur ihrem Begriffe nach ist, von der Beschaffenheit und allem durch diese Getragenen abstrahirt; es unterlegt sich aber andererseits der Natur, deren Träger es ist, daher seine Benennungen Suppositum, Substratum, Delativum. Die Natur ihrerseits ist ebensosehr vom Concepte des Suppositum, so wie vom Concepte dessen, was aus Natur und Suppositum constituirt wird, verschieden; auch in Bezug auf sie sind verschiedene Benennungen vorhanden, indem dasjenige, was die Theologen Natura nennen, vom Metaphysiker Quidditas, vom Grammatiker Qualitas genannt wird.[2] Der Concept

[1] 3 dist. 1, qu. 1, art. 1.

[2] Unde Donatus: Nomen est, quod significat substantiam et qualitatem. Quod exponens Petrus Helias ait: Non intelligit de substantia prædicabili aut qualitate, sed substantiam i. e. rem substratam et suscipientem formam et qualitatem i. e. formam quæ facit esse. L. c.

der Natur involvirt den Begriff einer Habitudo, sofern die Natur im Verhältniß zum Suppositum ein Habitum ist, das Suppositum aber ein Habens. Es gibt eine doppelte Habitudo, eine Habitudo identitatis, wie sie zwischen der Definitio und der Res definita besteht, und eine Habitudo unionis, z. B. der Union zwischen Leib und Seele, welche eine Unitas copulationis ist. Die Habitudo zwischen Natura und Suppositum kann selbstverständlich nur eine Unitas copulationis sein,[1] deren es außer der hypostatischen Union noch mehrere andere von ihr verschiedene Arten gibt, wie die Einigung zwischen Materie und Form,[2] Subject und Accidens,[3] die Einigung der Theile zum Ganzen.[4] Das eigenartige Verhältniß zwischen Natur und Suppositum ist dieses, daß in der Einigung Beider das Suppositum in recto, die Natur in obliquo zu stehen kommt, und das Suppositum ut hoc, die Natur aber ut hujus erscheint. Demzufolge ist der principale Concept jener des Suppositum, und im Verhältniß zu diesem die Natur ein Accessorium als habens habitudinem alterius. Zufolge der Abhängigkeit der Natur vom Suppositum ist das Verhältniß der Natur zum Suppositum eine Relatio secundum rem, das Verhältniß des Suppositum zur Natur hingegen bloß eine Relatio secun-

[1] Probatur: Major est identitas ejusdem conceptus ad se ut suppositi ad suppositum et naturæ ad naturam, quam naturæ ad suppositum; sed talis identitas habitudinis non dicit habitudinem identitatis, ergo etc. Item, concipiendo habitudinem suppositi non concipis necessario habitudinem identitatis; ergo identitas non est formalis ratio habitudinis. Item, doctores antiqui dubitaverunt, utrum in rebus creatis idem sit quo est et quod est realiter, et tamen dicunt, quod citra primum in omni ente est compositio ex quo est et quod est, et tamen identitatem non viderunt; imo multi sunt arbitrati, quod suppositum et natura differunt realiter; non est ergo unitas identitatis. Ibid.

[2] Habitudo materiæ et formæ est habitudo modificabilis et modi; suppositum vero non concipitur ut purum modificabile, sed ut hoc accipitur, non ut hujus, et natura non accipitur nisi pure qualificans. Item, materia et forma comparantur in obliquo ad suppositum, suppositum autem in recto. Ibid.

[3] In conceptu subjecti concipitur qualitas et natura, conceptus autem suppositi est spoliatus natura et qualitate. Item, suppositum non est sicut accidens, quia accidens ut hujus est, suppositum vero non; sed homo et accidens est modificatio, suppositum non. Ibid.

[4] Pars de toto non prædicatur, suppositum autem prædicatur de simul sumto, quia possum dicere, hoc totum est homo, vel e converso. Item, ex partibus fit tertium, non sic ex natura et supposito, quare nulla istarum trium est habitudo suppositi ad naturam. Ibid.

dum rationem. Das Suppositum ist, wie Aureolus unter Berufung auf Gilbert von Poirée[1] zu erhärten sucht, ein Habens solcher Art, daß es zugleich auch das Habitum selbst ist, so wie Habere annulum und Annulatum esse, Esse locum und Habere locatum identisch ist; somit bedeutet Haberi naturam a supposito das Vorhandensein eines Suppositum naturatum, Habere naturam ist so viel als Naturatum esse. Der specielle Modus des Haberi naturam aber in der hypostatischen Union ist das Suppositari naturæ in supposito.[2] Mehr läßt sich bei der Schwierigkeit des fraglichen Gegenstandes rational nicht feststellen.

Auf Grund des Gesagten definirt Aureolus die Unio suppositi ad naturam als ein Esse alterius modo supradicto[3] et intrinseco[4] et quiditativo.[5] Die Richtigkeit der Definition erweist sich ihm aus der Unmöglichkeit, von ihrem Inhalte abzuweichen,[6] so wie aus ihrer

---

[1] Gilbert. Porret.: De sex principiis, c. ult.

[2] Habere dicitur multis modis; et arguo: Quia Deus habet omnem naturam virtualiter et etiam sub ratione possessi, quale ergo habere est vel modus habendi iste? Difficile est; et ideo oportet procedere a simili, ut quid est ubi vel ad quem locatum poni in loco. Sic dico, quod habere naturam est in supposito suppositari, sicut annulum in digito haberi est digitum annulo ornari; et sic dico, quod specialis habitio naturæ in supposito est suppositari naturam, et non potest aliter definiri, unde illa sunt prima. Impossibile est aliter definiri ubeitari nisi loco contineri, et suppositari nisi esse in supposito; et ista sunt ex natura rei. Ibid.

[3] Modo supradicto i. e. non modo simplici sed cum additione, ut dicitur 1 Politic., dominus est servi non simpliciter sed cum additione, ut si dicam: Dominus servi dominus; sed servus dicitur simpliciter, quia 2 Topic.: quod nullo addito dico, simpliciter dico. Ibid.

[4] Nota, quod quidam dicunt, alterius modo simplici, ut accidentia quædam respectu subjecti, non tamen intrinsece sed extrinsece sicut indumentum. Quædam dicuntur modo simplici intrinsece i. e. sub nomine importante realitatem rei intrinsecam, sicut est natura, quæ dicitur esse supposito modo simplici et intrinsece, quia nominat intraneitatem rei, cujus est suppositum. Ibid.

[5] Dico: modo quiditativo, quia sunt quidam, qui dicunt alterius modo simplici et intrinsece sed non modo quiditativo, ut caro et os et hujusmodi dicuntur animal modo simplici et intrinseco non tamen quiditativo, quia non dicunt quiditatem ejus. Sed solæ res abstractæ ultima abstractione dicuntur alterius modo simplici et intrinsece et quiditative, cujusmodi est natura respectu supposito. Ibid.

[6] Secundum 7 Metaph. definitio est æqualis, cuicunque attribuitur, ita quod se mutuo aspiciunt. Sed accipio nunc aliqua hypostatice unita, ut est ramus stipiti, et aquæ pars alteri parti aquæ, et albedo subjecto: omnia illa

absoluten Sufficienz zur Erklärung ihres Gegenstandes.[1] Die Möglichkeit des in der Definition dargelegten Unionsmodus steht a priori fest; sie ist denkmöglich, also kann sie auch in der Wirklichkeit statthaben.[2] Die Frage ist nun weiter, ob das Gesagte auf die hypostatische Union einer substanziellen singulären Natur mit einem anderen von ihr substanziell unterschiedenen Suppositum anwendbar sei. Die Kirche lehrt, daß in der Person Christi eine derartige Union statthabe; die Schwierigkeit, sie als denkmöglich zu erfassen, liegt darin, wie es möglich sein soll, daß eine substanzielle singuläre Natur, eine hæc substantia, die als solche nicht alterius ist, durch Hinzutritt der Relation zu dem von ihr unterschiedenen Suppositum sofort alterius quiditatis werden soll. Damit hängt die weitere Schwierigkeit zusammen, wie die Habitudo zweier real unterschiedener Naturen, welche hypostatisch geeiniget sind, als bloße Relatio rationis gedacht werden soll, da doch nicht ein bloß gedankenhafter Unterschied beider statthat. Der ersten dieser Schwierigkeiten gegenüber ist an dem allgemeinen Grundsatze festzuhalten, daß eine Beziehung, deren Regirung nicht schon mit der Natur und dem Begriffe des zu beziehenden Subjectes gegeben ist, als denkmöglich gelten muß. Die singuläre substanzielle Natur als solche schließt die mit dem Esse alterius gegebene Relation weder primär[3] noch secundär aus;[4] ein Non esse

in nullo conceptu conveniunt, qui faciat ea esse suppositaliter unita nisi in hoc, quod sunt alterius modo simplici et intrinsece; non enim conveniunt in continuatione vel informatione. Aliam autem partem definitionis addendo habetur ratio specialis istius habitudinis. Ibid.

[1] Illa definitio, quæ reddit causam accidentium, est propria; sed ex definitione data manifesta sunt omnia attributa hypostaticæ unionis. Probatio istius: Attribuitur enim hypostatice unito non habere esse de se, sed supposito tantum per ipsum, ut manus per corpus. Item, intellectus non gaudet, nec tristatur, sed homo per intellectum; posita ergo de aliquo prædicta definitione, quod sit alterius etc., statim habes propositum .... Item, quod sic alicui unitur, est illi ratio essendi; sed impossibile est aliquid inesse alicui ut quiditas, quin illud sit ei ratio essendi, et habeat esse quiditativum per illud. Ibid.

[2] Probatio consequentiæ: Quia in columna est dexterum secundum rationem; ergo in animali erit secundum rem. Ibid.

[3] Patet, quia nec unum est simpliciter de primo conceptu entis. Item, nulla negatio, cum importet relationem ad extrinsecum, est de primo conceptu absoluti. 1 dist. 1, qu. 2, art. 1.

[4] Probo: Aliquid est subjectum negationis aliquando modo subjectivo et causativo i. e. quod talis negatio causatur ex natura subjecti, aliquando

alterius ist in ihrem Concepte wol subjectiv, aber nicht causativ enthalten, d. h. es steht nicht in ihrer Macht, in Bezug auf ihr singuläres Sein ein Non esse alterius unmöglich zu machen.[1] Das Fürsichsein der Substanz besagt im Gegensatze zum Accidens nur das Nichtbedürfen eines Anderen, das Nichtangewiesensein an ein Anderes im Interesse des eigenen Bestandes; woraus aber nicht folgt, daß sie nicht mit demjenigen, dessen sie an sich nicht bedarf, in der bezeichneten Weise geeiniget werden könne. Daraus folgt nicht etwa, daß die Incarnation des ewigen Gotteswortes aufhöre, ein Wunder zu sein; das ohne Widerspruch Denkbare fällt nicht mit dem im Vermögen der natürlichen Potenzen Gelegenen in Eins zusammen. Es muß aber andererseits darauf bestanden werden, daß der Menschennatur durch ihre hypostatische Vereinigung mit dem ewigen Gotteworte nicht etwas ihrem Wesen Widerstreitendes aufgezwungen wird.[2] Die zweite der oben erwähnten Schwierigkeiten betreffend, ist zu erinnern, daß, wenn nicht ein von der in die hypostatische Union aufgenommenen Natur real Unterschiedenes als Suppositum derselben möglich wäre, Aristoteles keine Untersuchung darüber anstellen würde, ob die Quidität stets mit demjenigen, dessen Quidität sie ist, zusammenfalle;[3] seine

---

est aliquid subjectum negationis subjective solum .... Quando negatio est in subjecto solum subjective et non causative, non repugnat affirmatio opposita tali subjecto, ut aeri tenebroso non repugnat lucidum esse, sed solum repugnat, quando negatio est in subjecto subjective et causative i. e. quod oriatur ex natura illius. Ibid.

[1] Si substantiæ, in quantum substantia, repugnat uniri alteri, ergo omni substantiæ repugnat. Sed ego reperio naturam de genere substantiæ, ut hanc aquam, cui non repugnat alteri uniri modo supposito, ut alteri aquæ, ex quibus unum suppositum constituatur de necessitate, et prima amittit rationem suppositi; alias si rationem suppositi retineret, cum hæc aqua adjuncta alteri æque sit pars ejus, habebit quælibet pars suum suppositum pari ratione, et sic erunt infinita supposita in eodem, quod falsum est; ergo amittet rationem suppositi. Ibid.

[2] Nota, quod quædam dantur supernaturaliter et violenter, ut illa, ad quæ res non est in potentia naturali et ultra hoc res sibi determinant oppositum, ut si grave detineatur extra centrum, et ignis approximatus non comburat; quædam dantur supernaturaliter, non tamen violenter, ut illa, ad quæ res, licet non sit in potentia naturali, tamen non determinat sibi propositum. Nunc dico, quod illa possibilitas (scil. unionis hypostaticæ divinæ et humanæ naturæ) non est impossibilis primo modo, sed secundo. Ibid.

[3] Nisi esset possibile quiditative quiditare suppositum réaliter distinctum, non dubitaret Aristoteles 5 Metaph. (i. e. Metaph. IV, p. 1016a, lin. 32 ff.),

Entscheidung geht dahin, daß eine solche Coincidenz dann stattfinde, wenn eine bestimmte singuläre Natur in sich selbst suppositirt.[1]

Die Erörterung des Aureolus über die Möglichkeit der Incarnation bewegt sich ausschließlich auf abstract metaphysischem Gebiete, unter ausdrücklicher Ablehnung irgend welcher aus der concreten Beschaffenheit des Menschenwesens geschöpften Erklärungsgründe des Factums der Incarnation. Während Thomas aus der specifischen Beschaffenheit des Menschenwesens die Angemessenheit der Incarnationsthatsache speculativ zu erklären gesucht hatte, und Duns Scotus aus universalkosmischen Gründen die Menschwerdung Gottes als eine philosophische Denknothwendigkeit vertrat, vermag Aureolus nicht einzusehen, weßhalb, vom Erlösungszwecke abgesehen,[2] die Menschennatur zur hypostatischen Vereinigung mit einem göttlichen Suppositum sich mehr oder besser eignen sollte, als irgend eine andere Creatur oder die Gesammtheit derselben.[3] Er vertritt speciell die Möglichkeit der hypostatischen Union einer irrationalen Creatur mit einem göttlichen Suppositum. Zwar den von der Einigung des im Grabe ruhenden Leichnams Christi mit dem ewigen Gottesworte hergenommenen theologischen Grund findet Aureolus nicht concludent; aber er glaubt auf dem Wege einer rein rationalen Beweisführung erhärten zu können, daß sich die Einigung einer irrationalen Creatur mit einem göttlichen

utrum idem sit quiditas. Tunc dico, quod omne suppositum aliqua natura quidificatur; est autem quandoque, quod suppositum quidificatur aliqua natura, jam alia natura quidificatur. Quandoque vero suppositum nudum quidificatur natura propria, et isto modo oportet, quod idem sit quiditas et ipsum, cujus est quiditas, et hoc intendit Aristoteles. Ibid.

[1] Aureolus findet die Bestätigung hiefür in Aristot. Metaph. VI, p. 1031 a, lin. 15 ff.: πότερον δὲ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτεον κ. τ. λ.: Ipse dicit 7 Metaph., quod in entibus solitarie illud est quiditas et illud cujus est quiditas; primo autem modo (i. e. immediate) non requiritur identitas, ut ipse dicit ibidem; hoc factum est verum, quod ultimo est devenire necessario ad quiditatem, quæ sit idem cum supposito, quia est resolvere usque ad ultimam quiditatem. Ibid.

[2] Si loqueris de ista unione vel assumtione quantum ad finem et ad quasdam circumstantias et congruitates, sic dico, quod natura humana est magis unibilis verbo quam aliqua alia, tum quia tota ceciderat per peccatum, tum quia non cum tanta adhæsione voluntatis et immutabilitate peccaverat, tum quia sic eam assumendo et relevando majorem misericordiam et pietatem erga Deum ostenderat. 1 dist. 1, qu. 2, art. 3.

[3] Si autem loquaris et vadas ad naturam rei . . . sic dico, quod non est magis unibilis, quam totus mundus vel aliqua creatura vel natura. Ibid.

Suppositum ohne Widerspruch denken lasse, da weder ihre Substanzialität,[1] noch die Completion ihrer Quidität,[2] noch endlich ihre Irrationalität[3] der Einigung ein Hinderniß entgegensetze. Auch darin sieht Aureolus nichts Undenkbares, daß ein und dasselbe göttliche Suppositum mehrere Naturen differenter Art oder auch derselben zugleich mit sich einige;[4] es lasse sich keine Incompossibilität einer solchen Einigung mehrerer geschöpflicher Naturen ausfindig machen, weder von Seite dieser Naturen selbst, die in ihrer Unterschiedenheit fortbestehen können, noch von Seite ihres Terminus, der als Einer für viele Terminantia ad illum möglich ist. Endlich ist es auch denkbar, daß nicht bloß Ein göttliches Suppositum, sondern alle drei göttliche Supposita zugleich eine und dieselbe geschöpfliche Natur sich hypostatisch einigen können.[5]

Fragen solcher Art werden theilweise schon in der Summa des heiligen Thomas aufgeworfen, aber ihr Inhalt doch nur als die Berücksichtigung von Möglichkeiten gefaßt, welche, obschon an sich denkbar, und aus dem absoluten Können Gottes sich ergebend, durch die vorzugsweise Convenienz des factischen Incarnationsmodus ausgeschlossen seien. Die Frage, ob ein göttliches Suppositum auch eine irrationale Natur sich hätte aneignen können, wird von Thomas mit einem entschiedenen Nein beantwortet;[6] ebenso besteht er darauf, daß der Terminus finalis der Assumtion nur ein einziges göttliches Suppositum sein könne, und unter den drei göttlichen Suppositis das zweite oder das Verbum divinum aus speculativen Gründen als der convenienteste Terminus ad quem der Assumtion anzusehen sei.[7] Duns Scotus lehnt die von Thomas aus speculativen Gründen behauptete Correlation zwischen dem Verbum divinum und der intellectiven Menschennatur ab,[8] stimmt jedoch mit Thomas darin

[1] Ut sic enim repugnaret naturæ humanæ assumtæ, quia est de genere substantiæ. Ibid.

[2] Est quiditas completa et terminata sicut homo. Ibid.

[3] Nulla relatio suppositionis repugnat naturæ irrationali ratione indignitatis, quæ non repugnat naturæ rationali, quæ magis est digna . . . Magis excedit Verbum divinum naturam humanam, quam natura humana naturam irrationalem, quia in primo fuit infinitus descensus, hic autem non. Ibid.

[4] 3 dist. 1, qu. 4, art. 1.

[5] 3 dist. 1, qu. 4, art. 2.

[6] Vgl. Thom. 3, qu. 4, art. 1.

[7] Vgl. Thom. 3, qu. 3, art. 8.

[8] Report. 3 dist. 1, qu. 2, n. 10.

überein, daß nur ein einziges göttliches Suppositum, nicht alle drei zugleich Assumenten der Menschennatur sein können. Er nimmt aber Stellung gegen Heinrich von Gent, der gleich Thomas die Möglichkeit der Assumtion einer irrationellen Natur durch ein göttliches Suppositum verneinte,[1] und zwar aus dem Grunde, weil eine irrationale Creatur die einer solchen Einigung entsprechenden Acte, welche als Actus secundi aus dem durch die hypostatische Union geschaffenen Actus primus (Seinszuständlichkeit der assumirten Creatur) hervorzugehen hätten, zu setzen nicht im Stande wäre. Der vielfache Widerspruch, welchen Heinrich's Ansicht erfuhr, darf als ein Beleg dafür genommen werden, daß die Scholastik nach Überschreitung ihres im 13. Jahrhundert erklommenen Höhepunktes sichtlich vom Geiste der Theologie der altkirchlichen Väter abzuirren begann; die Abirrung bestand darin, daß sie, während die Theologie der Väter auf dem Boden der Heilswirklichkeit fußte, und denselben auch im Bemühen um eine speculative Erfassung der kirchlichen Heilswahrheit nicht verließ, auf die Erörterung metaphysisch-theologischer Möglichkeiten sich einließ, welche innerhalb gewisser Grenzen allerdings zur Schärfung des begrifflichen Verständnisses der kirchlichen Dogmatik dienen konnte, aber in Überschreitung der angemessenen Grenzen zuletzt dahin führen mußte, wo sie bei Occam thatsächlich anlangte. Der Grund aber des Überschreitens der richtigen Grenzen lag im Abkommen von der durch die besseren Scholastiker, und namentlich durch Thomas angestrebten speculativen Fassung und Vertiefung des theologischen Begriffes, welche wenigstens bis auf einen gewissen Grad bei der concreten Auffassung der Sache stehen zu bleiben nöthigte; während mit dem Entgleiten des speculativen Momentes der Denktrieb in der Aufstellung und Erörterung abstracter Möglichkeiten seine Befriedigung suchte, deren Zahl sich in dem Grade mehrte, als die Haltpunkte einer denksicheren geistig intuitiven Anschauung sich minderten. Es ist bezeichnend, daß die Vertheidigung der Möglichkeit der Assumtion einer irrationalen Creatur durch ein göttliches Suppositum mit Übergehung der speculativen Begründung des Gegentheiles durch Thomas sich ausschließlich gegen Heinrich von Gent kehrte, dessen minder tief greifende Auffassung der von Thomas vertretenen Anschauung allerdings leichter bestritten werden konnte. Eines der von Heinrich angeführten Argumente lautete, daß eine

[1] Henric. Quodlibet. XIII, qu. 5.

irrationale Creatur durch ihre hypostatische Union mit dem Verbum divinum nicht zur seligen Anschauung erhoben werden könne; Gottfried von Fontaines[1] entgegnete, daß die hypostatische Union durch sich allein diese Erhebung zur seligen Anschauung auch in der assumirten Menschennatur nicht bewirke, indem, um dieß zu bewirken, die mit der hypostatischen Union als solcher noch nicht gegebene Gratia habitualis nothwendig sei. Duns Scotus[2] ist der Ansicht, daß eine nicht zur seligen Anschauung befähigte Natur leichter in das durch die hypostatische Union involvirte Dependenzverhältniß zum göttlichen Suppositum treten könne, als die rationale Menschennatur; es lasse sich nichts dagegen einwenden, daß auch ein Stein im Verbum divinum supponitiren könne. Wahr sei nur so viel, daß der Stein durch die hypostatische Union mit dem Verbum divinum nicht zugleich auch personirt werden könne, weil er seiner Natur nach nicht personabel ist.[3] Dasselbe bemerkt auch Baconthorp, obschon er den Erklärungsgrund der absoluten Suppositionsfähigkeit des göttlichen Esse nicht gleich Scotus in der absoluten Independenz und unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Supposita sucht, und demzufolge auch die hypostatische Union der Menschennatur mit dem Verbum divinum nicht als Relation begriffen wissen will. Daß hierin auch ein relativer Gegensatz Baconthorp's zu Aureolus hervortrete, ist aus dem früher Gesagten klar, und wird sich im Weiteren noch deutlicher ergeben. Die hypostatische Union soll nicht als Relation gefaßt werden; sei es auch, daß die Union als solche unter den Begriff der Relation falle, so ist dieser doch aus der Verbindung eines göttlichen Suppositum mit der Menschennatur ausgeschlossen, da hier nicht eine Union zweier relativer Gegensätze statthat, sondern ein absoluter Träger einer von ihm in essendo abhängigen geschöpflichen Natur vorhanden ist.[4] Das

[1] Quodlibet. IX, qu. 3.

[2] Report. 3 dist. 2, qu. 2, n. 7.

[3] Aureolus (3 dist. 1, qu. 2, art. 3) bemerkt hiezu: Licet natura irrationalis non sit per se personalis, tamen per aliud potest personari, sicut albedo personatur per Socratem, et tamen nec per se nec formaliter est persona. Vel dico, quod si uniretur Verbo, Verbum non suppleret ibi rationem et locum personæ, sed supposito. Vel dico, quod posset uniri personæ, non tamen esset persona intrinsece sicut albedo. Vel dico, quod licet esset persona, extrinsece, et hoc nullum habet inconveniens.

[4] Ubicunque est talis dependentia, quod unum alteri innititur in essendo, et non dependet ab illo præcise in sola habitudine ad ipsum, ibi non est relatio. 3 dist. 1, art. 1, §. 1.

göttliche Suppositum fungirt hier als Dasjenige, wodurch und worin die an sich potentielle Subsistenz des durch das Suppositum Getragenen zur Wirklichkeit wird.

Aus dem Gesagten ist unschwer zu entnehmen, daß Baconthorp die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus enger gefaßt wissen will, als sie bei Duns Scotus erscheint. Er behauptet deßhalb auch im Gegensatze zu Duns Scotus, welcher zwei Filiationen Christi lehrt,[1] daß Christo im eigentlichen Sinne nur Eine Filiation zugestanden werden könne;[2] durch die Erzeugung der menschlichen Natur Christi im Schoße der Jungfrau habe kein Filiationsverhältniß begründet werden können, weil das Bestehen eines solchen Verhältnisses ein suppositales Sein der gezeugten geschöpflichen Natur voraussetze, welches der menschlichen Natur Christi fehle, da sie nicht in sich selbst, sondern im Worte suppositire. Sohn der Jungfrau könne Christus nur insofern genannt werden, als er in Kraft einer wahrhaften Zeugung und Geburt seine menschliche Natur von ihr oder durch sie habe. Er bestreitet weiter auch den von Scotus[3] behaupteten activen Antheil der Mutter an der Bildung des Kindesleibes, soweit dieser über die Subministration der Materie des Kindesleibes hinausreichen soll.[4] Das theologische Interesse, mit welchem sich bei Duns Scotus die Frage nach dem activen Antheile der Mutter an der Generation des Kindes verband, entfällt bei Baconthorp, indem dieser zufolge seiner ursprünglichen, später freilich förmlich zurückgenommenen Ansicht Maria in der Erbsünde empfangen werden läßt;[5] die eigenthümliche Auffassung der

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 438. — Ebendaselbst die Ansichten Jener, welche dem Baconthorp in der Vertretung der Einen Filiation Christi vorausgegangen waren.

[2] 3 dist. 8, art. ?, § 3.

[3] Joh. Duns Scotus, S. 436.

[4] 3 dist. 4. — Ebendaselbst eine ausführliche Besprechung der einschlägigen Stellen bei Aristoteles über diesen Gegenstand.

[5] 2 dist. 30, art. 2. Daselbst werden Scotus und Aureolus als Vertheidiger der Immaculata Conceptio bekämpft. In 4 dist. 2, qu. 3, art. 3 hingegen heißt es: Dico, quod mox per privilegium speciale in hora conceptionis fuit causa et necessitas contrahendi originale in matre Dei exstincta, ut de jure privato in illa animatione non contraheret originale, quo notatur culpa et macula in anima, licet alibi attendens ad jus commune (siehe unten S. 349, Anm. 4) aliter dixerim. Übrigens hatte Baconthorp bereits 2 dist. 30, art. 3 ausgesprochen, daß de potentia Dei absoluta Maria auch ohne Erbsünde hätte empfangen werden können.

Erbsünde von Seite Baconthorp's[1] macht es erklärlich, daß ihm Maria trotzdem nicht unwürdig erscheinen konnte, Mutter Christi zu sein, und dieß um so weniger, da ja der eigentliche Bildner des Leibes Christi in ihrem Schoße eben nur Gott selbst war. Übrigens läßt er die Bildung und Beseelung des Leibes Christi der Assumtion der Menschennatur durch Christus vorausgehen,[2] was wol eben so sehr mit seiner Ansicht über das Empfangensein der heiligen Jungfrau in der Erbsünde als auch mit seiner averroistischen Grundanschauung von der Naturlebendigkeit zusammenhängen dürfte, die ihrerseits wieder ein erklärendes Licht auf Baconthorp's eigenartige Fassung der Lehre von der Erbsünde wirft.

Die scotistische Subsumtion der hypostatischen Union unter die Kategorie der Relation stützt sich auf die Annahme eines der menschlichen Natur Christi eignenden besonderen Esse existentiæ. Nach Baconthorp fällt das Esse subsistentiæ der Sache mit der Essentia subsistens zusammen; das Esse eines Compositum subsistens ist der Sache nach nichts Anderes als die Essentia composita selbst;[3]

---

[1] Siehe Oben S. 312 f.

[2] Certum est, quod natura divina non est illud quod principaliter acquiritur, quia illa præfuit; nec natura humana est illud, quod principaliter acquiritur, quia ipsa etiam præfuit unioni. Prius enim formabatur et animabatur in utero Beatæ Virginis, quam assumebatur; et in incarnatione Christi non sunt nisi istæ duæ naturæ et earum unio. 3 dist. 1, art. 1, § 1.

[3] Patet ex 8 Metaph. t. c. 15 ante finem (d. i. Arist. Metaph. VII, p. 1045 a, lin. 22 ff.), ubi Philosophus, postquam locutus fuerat, quomodo materia, quæ est in potentia ad formam, quæ est actus, se habet, statim quærit, qualiter ens in potentia, quod est compositum, se habet ad actum suum, quem recipit per generationem seu esse actu: „Quid ergo hujus causa, ejus scil., quod potentia est actu, sit" (τί οὖν τούτου αἴτιον τοῦ το δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις;). Et infra ponit, de quo actu et potentia loquitur, scil. compositi, dicens: Ejus, quod est potestate sphæram, actu esse sphæram. Et respondet, præter faciens, in quibuscunque generatio est, nulla causa est altera ejus, quod est potestate sphæram actu esse sphæram, sed hoc erat quodquideratesse utique (οὐθεν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ). Ex qua responsione accipio, quod esse compositi subsistentis, quod generatur, non est aliud, quam ipsa essentia compositi, quia dicit, in quibus est generatio, nulla est altera causa, quare sphæra in potentia est sphæra in actu præter faciens; sed cum generatio terminetur ad esse, si esse esset aliud ab essentia, bene esset altera causa, quare generatum esset in actu, scil. ipsum esse, quod noviter acquisierit. 3 dist. 1, art. 3, § 2.

und da in dem aus der Potenzialität in die Actualität hinüberzuführenden Sein die Essenz im Verhältniß zum Esse ein Prius constituirt, so gelangt die in einem von ihr verschiedenen Esse suppositirende Essenz gar nicht zu einem besonderen selbsteigenen Esse existentiæ; der Generationsact, durch welchen die menschliche Natur Christi erzeugt wurde, hatte vielmehr eben den Zweck, die Essentia suppositabilis wirklich zu machen, welche die Bestimmung hatte, im Verbum divinum zu suppositiren.[1] Die Richtigkeit dieser Deduction wird von Baconthorp abermals aus Aristoteles erhärtet.[2] Eine Consequenz der Verwerfung der Subsumtion der hypostatischen Union unter die Relationskategorie ist der Satz, daß die Union der Gottheit und Menschheit den Christus nicht erst mache, sondern der Christus selbst sei, oder mit anderen Worten, daß sie, statt eine Relation zu sein, vielmehr ein Absolutum sei. Baconthorp begründet die Denkrichtigkeit dieser Auffassung aus Averroes[3] und Aristoteles,[4] und hält dafür, daß nur auf diesem Wege

[1] Quod sic imaginatur: Quia illud, quod acquiritur per generationem, est essentia in actu, et nata subsistere, et ipsam essentiam sic genitam propria actualitate per se stare hoc est subsistere vel esse suppositum; sed inter essentiam sic genitam et suum esse per se stare est ordo ex natura rei; igitur inter essentiam suppositabilem ut est terminus generationis, et suum esse suppositabile est ordo ex natura rei. Et tunc patet, quod prius potest assumi sine posteriori. Ibid.

[2] Major quoad primam partem (siehe vor. Anm.) est Philosophi 7 Metaph. t. c. 27 (d. i. Metaph. VI, p. 1033 b, lin. 16 ff.), ubi ostendit, quod generatio non terminatur ad materiam nec ad formam sed ad compositum; sed compositum ex utroque est essentia rei, quæ est suppositabilis; ergo generatio terminatur ad essentiam suppositabilem Minor probatur, quia Philosophus 7 Metaph. t. c. 28 (l. c., lin. 23 ff.) loquens qualiter generans generat aliquid ex subjecto, dicit: „facit et generat ex hoc tale" (ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε). Et addit: „Et quando generatum est, est hoc tale ut Callias aut Socrates." Ecce, primo dicit, quod generans generat tale scil. essentiam compositam suppositabilem, ut supra probavit, et statim addit, quod hoc est esse generatum et esse Calliam et Socratem, quæ proprie exprimunt esse subsistentiæ et esse suppositabile; sed hoc dicit per quamdam conjunctionem sequentem ordinem et concomitantiam, scil. per quando sic dicens: Quando genitum est, est hoc tale scil. Callias aut Socrates; igitur inter essentiam suppositabilem et suppositum esse est ordo ex natura rei. Ibid.

[3] Probatur per Commentatorem 1 Physic. comm. 17, ubi expresse dicit, quod partes esse totum est sophisma compositionis et divisionis, quia partes simul sumtæ sunt totum, sed divisæ non. 3 dist. 1, art. 1, § 2.

[4] Philosophus 8 Metaph. t. c. 15 (d. i. Metaph. VII, c. 6) vult quod in his, quorum unum natum est sustentari per aliud, non est aliqua causa con-

die Wesenhaftigkeit und Wesentlichkeit der menschlichen Natur neben der göttlichen in ihr rechtes Licht trete, während die menschliche Natur Christi bei Duns Scotus als ein Accidens der göttlichen erscheine, was sich in keinerlei Weise zurechtlegen lasse.[1] Auch Thomas Aquinas[2] werde der Idee der hypostatischen Union nicht gerecht, wenn er die menschliche Natur rein werkzeuglich faßt, und mit der Hand als Thätigkeitsorgan des Menschen vergleicht.[3]

Wie Scotus die hypostatische Union unter die Relationskategorie einbezieht, so ist ihm auch das göttliche Suppositum als Relativum der Terminus formalis der hypostatischen Union. Aureolus weicht

---

currens, per quam fiant unum, nisi uniens effective, sed ipsa inter se uniuntur immediate per hoc, quod unum est potentia, reliquum actus. Unde quærit: „Quid igitur est, quod facit unum hominem?" Respondet infra: „Si autem, ut dicimus, hoc quidem materia, illud vero forma, hoc quidem potentia, illud vero actus, non adhuc videbitur esse dubitatio, quod quæritur." Et eodem modo dicit de sphæra, quæ est unum per accidens, quod non est adhuc dubitatio, quare rotundum et æs sunt unum, scil. sphæra, quia hoc quidem materia, illud vero forma; et addit impresse: „Quæ hujus causa est, ut quod potentia est, actu sit in quibuscunque generatio est, præter illud quod facit? (siehe oben S. 340, Anm. 3) .... Infra improbat statim opinionem Lycophrontis et aliorum, qui dicebant unionem partium esse per participationem; et aliqui dicebant illam participationem esse coexistentiam animæ ut Lycrophron .... alii dicebant, vivere esse conjunctionem animæ cum corpore. ... Philosophus respondet, quod in nullo istorum aliquod tale mediat dicens: „Simile est quærere unius quæ causa, et unum essendi; unum enim aliquod unumquodque, et quod potentia et quod actu unum aliqualiter est; quare causa nulla alia est, nisi ut quod illud, quod movens ex potentia ad actum. Ibid.

[1] Natura humana dependet ad Verbum realiter et extra intellectum; ideo exemplum debet esse de tali dependentia quæ est realis extra intellectum. Sed quod accidens dependet ad subjectum sicut aliquod esse reale, non per informationem, sive quod accidens possit habere esse per subjectum sine hoc, quod informat subjectum, non est in natura rei, sed solum in intellectu. Item, accidenti non solum non convenit per suam naturam sustentificari a subjecto præcisa informatione, imo hoc repugnat sibi; sed naturæ humanæ non repugnat sustentificari a verbo præcisa sua informatione. 3 dist. 1, art. 1, § 3.

[2] Vgl. Thom. Gent. III, c. 5.

[3] Unio alicujus ut organi vel instrumenti non est unio hypostatica, quia organum non est natum esse hypostasis. Item, illud quod est instrumentum conjunctum vere, est ens per formam substantialem totius, quæ est forma informans ipsam sicut partem; sed isto modo non se habet natura umana ad Verbum. 3 dist. 1, art. 1, § 3.

von Scotus insofern ab,[1] als er den göttlichen Terminus formalis für etwas aus Relation und Essenz Resultirendes ansieht. Baconthorp erwidert, daß für diesen Fall das göttliche Suppositum nicht unmittelbar Terminus assumtionis sein könnte, und eine vom Suppositum als solchem zu unterscheidende Ratio recipiendo als nächster und unmittelbarer Erklärungsgrund der Assumtion angenommen werden müßte.[2] Baconthorp legt seinerseits auf die Essentialität des göttlichen Suppositum den Hauptnachdruck, mit welcher ihm unmittelbar auch schon die Potentia sustentativa des Verbum divinum gegeben scheint.[3] Doch will er nicht so weit gehen, mit Durand die Essenz des Verbum divinum als dasjenige anzusehen, womit die menschliche Natur Christi primär und unmittelbar geeiniget sei; vielmehr ist ihm klar, daß das Verbum nur als Suppositum, und zwar mittelst der dem Suppositum eignenden und aus dem Begriffe desselben sich ergebenden Potentia sustentificativa sich die menschliche Natur habe aneignen können. Die scotistische Ansicht, daß die göttliche Relatio Terminus formalis der Union sei, wird von Baconthorp durch eine Reihe von Gründen abgewiesen; die Relatio ist von schwächerer Entität als dasjenige, dessen

---

[1] Baconthorp citirt hiefür Aureol. Parvæ Quæstt., qu. 1; er fügt aber bei, daß Aureolus in qu. 3 einfach die scotistische Auffassung vertrete: In quæstione tertia, quam exquisite ordinavit art. 2, tenet contrarium et probat, et ex intentione, quod relatio est terminus formalis. 3 dist. 2, qu. 2, art. 1, § 5.

[2] Si persona constitueretur sicut aliquid resultans, ex hoc non habetur quoad ipsam sicut ad primum terminum terminatur assumtio; sed oporteret dare potentiam assumtivam, quæ esset proxima ratio, ad quam terminaretur talis assumtio, quia omnis assumtio vel receptio, quæ est actus suppositi ut suppositum, requirit aliquam rationem recipiendi, quæ sit proxima ratio, quæ sit consequens suppositum, quia suppositum ut suppositum nihil dicit nisi subsistere, potentia autem talis assumtiva vel receptiva dicit respectum ad aliquid. Ibid.

[3] Si loquamur de rationibus partialibus, dico quod nec essentia, nec relatio, nec ipsum suppositum Verbi est partialis ratio proxima et immediata assumendi naturam humanam et sistendi ejus dependentiam, sed potentia sustentificativa, quæ forte realiter est eadem cum supposito. Subjectum enim cum est in actu, statim potest recipere accidens. Forma igitur substantialis est principalis ratio recipiendi accidens; sed potentia receptiva proxima et immediata, qua recipit accidens, consequitur ipsum subjectum. Sic in proposito: Essentia est principalis ratio unionis istius; quia tamen verum suppositum non unit sibi naturam, nisi ut ipsa est in actu, ideo potentia unitiva vel sustentificativa consequitur ipsum suppositum. 3 dist. 2, qu. 2, art. 1, § 6.

Terminus sie sein soll;[1] soll sie nicht als Relatio gemeinhin, sondern als Hæc relatio Terminus sein, so erscheint nicht die Relatio als solche, sondern das Suppositum relativum als Terminus der Union;[2] die Ansicht, daß die Relatio Terminus der Union sei, läßt sich mit Aristoteles nicht vereinbaren.[3] Das aus Aristoteles geschöpfte Argument bietet ihm nebstbei auch noch Anhaltspunkte zur Bekämpfung der von Scotus und Durand vertretenen Ansicht, daß die Union der Menschennatur mit dem göttlichen Suppositum als einem Adveniens extrinsece eine Unio passio sei. Aristoteles beweise, daß es keine Bewegung zu einem Ad aliquid gebe,[4] indem es insgemein nur drei, den Kategorien der Quantität, Qualität und Örtlichkeit entsprechende Arten der Bewegung gebe, daher diese, wie aus dem Bereiche der Relationskategorie, so auch aus jenem der Kategorie des Thuns und Leidens ausgeschlossen sein müsse.[5] Die hypostatische Union gehört überhaupt keiner Accidenzkategorie, sondern vielmehr der Substanzkategorie an,[6] und die Relation

[1] Relatio est debilioris entitatis quam actio vel passio; igitur relatio non potest terminare unionem passionem nec unionem actionem. Terminus respectu terminati habet vim sistitivam; sed illud, quod est minoris entitatis, non habet vim sistitivam respectu majoris entitatis. 3 dist. 2, qu. 2, art. 1, § 3.

[2] Aut terminat ut relatio, et tunc omnis relatio terminat illam unionem; aut inquantum hæc relatio includens essentiam divinam, et ut sic non est præcise relatio sed suppositum relativum, sicut albedo ut includit subjectum non est præcise albedo, sed subjectum album. Ibid.

[3] Philosophus 7 Physic. t. c. 17 (d. i. Physic. VII, p. 246b, lin. 10—12) ubi probat, quod ad habitum non est motus, probat per illud medium: in ad aliquid non est motus. Sed medium illud nihil faceret ad propositum, nisi verum esset, quod nec ad relationem esset motus, ut relatio est in fundamento, non solum in opposito, ut dicunt alii; ergo hoc est contra Philosophum. Probo minorem: Quia virtus et habitus acquiruntur in subjecto quod perficiunt, non in aliquo opposito; nisi igitur hæc esset vera: in ad aliquid non est motus (ut est in subjecto vel fundamento), nunquam sequitur ex illa, quodsi in ad aliquid non est motus, igitur nec in habitu et virtute. Ibid.

[4] Vgl. vor. Anm.

[5] Philosophus 5 Physic. t. c. 10 (d. i. p. 225b, lin. 11) ponit, quod in Ad aliquid non est motus, et quod nec in actione et passione et in ceteris prædicamentis respectivis, ex hoc inferens, quod motus solum est in tribus generibus. Sed si ad passionem posset terminari motus, licet non ad relationem, nunquam sequitur quod motus esset in tribus generibus tantum, sed saltem esset in quatuor. 2 dist. 2, qu. 2, art. 2, § 2.

[6] Clarum est, quod non pertinet ad genus qualitatis aut quantitatis, quia tunc unirentur accidentaliter et non substantialiter; nec ad genus actionis et passionis, quia manet cessante actione et passione; nec ad alia prædica-

der einen der hypostatisch geeinigten Substanzen zur anderen ist eine Relatio intrinsecus advenions.[1]

Durand, dessen Auffassung der hypostatischen Union wir theilweise schon durch Bacouthorp's Kritik derselben kennen zu lernen Gelegenheit hatten, tritt in Behandlung dieses Themas völlig aus dem Rahmen der speculativen Auffassung desselben durch Thomas Aquinas heraus, und ergeht sich gleich den übrigen Vertretern der nachscotistischen Scholastik in Erörterung der verschiedenen Possibilitäten des Incarnationsmodus, deren Zahl er noch dadurch vermehrt, daß er die Incarnation auch abgesehen von der Dreipersönlichkeit Gottes denkbar findet, wofern nur überhaupt irgendwie an einem Persönlichsein Gottes festgehalten werde.[2] Und selbst die Dreipersönlichkeit Gottes vorausgesetzt, sei noch keine zwingende Nothwendigkeit vorhanden, die Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen auf die Union der ersteren mit einer bestimmten einzigen Hypostase des göttlichen Wesens zu beschränken, weil die Oppositio relativa innerhalb der göttlichen Wesenheit weder die Einheit der göttlichen Natur aufhebt, noch auch Unterschiede der drei göttlichen Personen in demjenigen, was außerhalb der Oppositio relativa liegt, begründet.[3]

menta. Planum est ergo, quod pertinet ad genus substantiæ, sicut suo modo aptitudo, quæ est inter partes substantiæ, pertinet ad genus substantiæ. Ibid.

[1] Habitudo substantiarum ad invicem non est de genere relationis, quia non consistit in oppositione extremorum, sed magis in unione, habitudo autem est relatio, quæ consistit in oppositione extremorum; sed habitudo, quam habet adinvicem natura humana et divina in Verbo, est habitudo duarum substantiarum ad invicem; ergo non pertinet ad genus relationis. Ibid.

[2] Cujus ratio est, quia ubi non est possibile dare aliquid subsistens, non est possibile dare aliquid assumens; sed circumscripta omni personalitate a divinis nihil esset subsistens in divinis, ergo nec assumens. 3 dist. 1, qu. 4, n. 10.

[3] Suppositum creatum, cum sit aliquid per se unum et idem, distinguitur a quolibet supposito ejusdem naturæ; suppositum vero divinum, quia non est aliquid in se, sed totum quod est, ad aliud est, non per idem distinguitur a quolibet alio supposito divino, sed per aliud ad aliud, quia non per idem refertur ad plura, sed per diversa, distinguitur autem per illud, per quod refertur, propter quod, sicut per diversa refertur, sic per diversa distinguitur, quia etiam refertur quandoque per id, per quod primo non constituitur..... Filius qui per solam filiationem dicitur ad Patrem, per eam solam a Patre distinguitur, et non ab omni quod est a Patre, quia non ab essentia nec a communi spiratione, quia ad distinctionem relationum non sequitur distinctio absolutorum nec relationum disparatarum, sed solum eorum, quæ habent oppositionem directam vel indirectam. 3 dist. 1, qu. 3, n. 13 et 14.

Es kann also nur so viel als denknothwendig nachgewiesen werden, daß die Einigung der menschlichen Natur mit der Proprietät einer bestimmten Person unter Ausschluß der Union mit der Proprietät einer anderen Person nicht unmöglich sei.[1]

Die Möglichkeit einer Incarnation Gottes im Allgemeinen begründet Durand daraus, daß der Incarnationsgedanke weder in Bezug auf den göttlichen Assumenten, noch in Bezug auf die zu assumirende Menschennatur irgendwie Widersprechendes in sich schließe.[2] Das Assumtionsvermögen Gottes kann nicht bestritten werden, weil auch creatürliche Substanzen Träger eines von ihnen verschiedenen Seins sein können; was zu den Vollkommenheiten der creatürlichen Substanzen gehört, muß in Gott urhaft vorhanden sein, natürlich mit Beiseitelassung des Unvollkommenen, was den creatürlichen Vollkommenheiten und Vermöglichkeiten anhaftet.[3] Die menschliche Natur kann ohne selbsteigene Suppositirung in die Personsgemeinschaft mit Gott aufgenommen werden, weil ihr Singulärsein zur Suppositirung in sich selbst als Prius sich verhält, somit ohne Eintritt letzterer ihr Suppositum in einer anderen Substanz gewinnen kann.[4] Daß eine substanzielle Wesenheit in sich selbst suppositiren müsse, ist eben so

---

[1] Si natura humana non possit uniri personaliter uni personæ sine altera, hoc esset vel ex habitudine personarum inter se vel ex habitudine earum ad essentiam. Non ex habitudine personarum inter se, quia illa habitudo est distinctionis et oppositionis, quæ magis operatur ad hoc, quod unio possit fieri cum una persona et non cum altera, quam ad oppositum .... Nec ex habitudine personarum ad essentiam divinam, quia intimius unitur persona divina essentiæ divinæ, quam natura assumta uniatur ipsi essentiæ; sed unio quantumcunque intima personæ divinæ cum essentia divina non facit quod, in quocunque sit essentia divina, sit et persona personaliter .... ergo nec naturam assumtam et unitam divinæ essentiæ propter quantumcunque unionem vel habitudinem personarum ad essentiam divinam, quæ est unita, oportet esse personaliter in qualibet persona, sed potest esse in una sine altera. 3 dist. 1, qu. 2, n. 14.

[2] 3 dist. 1, qu. 1.

[3] Pertinet ad imperfectionem substantiæ et ad ejus potentialitatem, quod accidens in ipsa existens eam informet et sit actus ejus; et ideo natura assumta a divina persona ipsam non informat, sed absque informatione in ipsa substantificatur. L. c., n. 10.

[4] Quod autem singularitas propria sit prior propria suppositatione, patet quia est hoc aliquid et unum numero, super hoc autem addit suppositatio esse in se et per se et non in alio; quod autem se habet per additionem ad alterum, posterius est illo. L. c., n. 8.

wenig zwingend nothwendig, als daß umgekehrt ein Accidens durch ein anderes Suppositum getragen sein müsse; im Altarssacramente subsistiren die Accidentien in sich selbst.[1] Die von Seite Gottes und der Menschennatur sich ergebenden Möglichkeitsgründe haben ihre Geltung auch für die Möglichkeit einer hypostatischen Union Gottes mit einer irrationalen Creatur,[2] obschon sich kein angemessener Zweck der Realisirung einer derartigen Möglichkeit ausfindig machen läßt.

Durand vertritt mit anderen Genossen seiner Ordensgemeinschaft das Empfangensein Mariä in der Erbsünde, und begründet dasselbe daraus, daß Maria gleich allen anderen Adamskindern auf dem Wege natürlicher Zeugung in's Dasein getreten war; einzig Christus wurde, weil unmittelbar durch Gott selbst im Schoße der Jungfrau erzeugt, ohne Sünde empfangen. Es wäre allerdings in Gottes Macht gestanden, Maria vom Reate der Erbschuld auszunehmen;[3] es war aber aus dem eben angeführten Grunde nicht angemessen, daß sie davon ausgenommen würde. Im Übrigen gesteht Durand zu, daß Maria auch dann, wenn sie ohne Erbsünde empfangen worden wäre, noch immer als Erlöste Christi zu gelten hätte; auch beschränkt er das Verhaftetsein Mariä an die Erbschuld auf den ersten Moment der Empfängniß, und hält ein längeres Verharren derselben im Stande der Ver-

[1] Causa hujus hinc sumenda est, quia omnis natura actualis et absoluta potest sine contradictione existere sine omni eo quod non est intrinsece de ratione sua, sed solum extrinsece et concomitative .... esse autem in alio non est intrinsece de ratione accidentis, sed extrinsece solum et concomitative, quia secundum cursum naturæ accidens non esset, nisi inesset. L. c., n. 9.

[2] Si Deus non posset assumere creaturam irrationalem, hoc esset vel ex defectu divinæ potentiæ ... aut ex parte naturæ non potentis carere propria subsistentia sui esse. Primum non potest dici propter infinitatem divinæ perfectionis, in qua est ratio subsistentiæ cujuscunque supposititi. Nec secundum similiter, quia quælibet creatura potest carere propria subsistentia; et specialiter hoc patet de creatura irrationali. 3 dist. 2, qu 1, n. 12.

[3] Peccatum originale est solum reatus aut carentia originalis justitiæ cum debito habendi eam ... sed constat, quod Deus gratis posset quemcunque concipiendum excipere ab illa obligatione reatus seu debiti, ut nullo modo imputaretur ei ad culpam. Quemadmodum a principio Deus fecisset, si voluisset, quod Adam peccante illi, qui nati fuissent ab eo, nullum peccatum contraxissent, sicut peccata proximorum parentum non transeunt in filios, ita a generalitate illa, qua nati ab Adam contraxerunt originale, potuisset et adhuc posset de potentia absoluta excipere quem vellet. 3 dist. 3, qu. 1, n. 8.

schuldung für unwahrscheinlich. Absolut gewiß ist, daß sie als Sündenreine geboren wurde, und der Geburt die Heiligung im Mutterschoße vorausgieng. Diese erste Heiligung bestand in einer bloßen Bindung des Fomes peccati, welcher erst durch eine nachfolgende zweite Heiligung hinweggenommen wurde; dieß letztere konnte nicht eher geschehen, als nachdem sie den Erlöser Christus empfangen hatte.[1] Es ist glaublich, daß Maria durch die ihr zu Theil gewordenen Heiligungen lebenslang von jeder actuellen Sünde frei blieb; wirksamer als die erste Heiligung mußte sich aber in dieser Beziehung die zweite Heiligung erweisen, wie denn auch nur unter dieser Bedingung ihr Verhältniß zu Christus ungetrübt bleiben,[2] und sie die mittlere Stelle zwischen Christus über ihr und allen anderen Heiligen unter ihr einnehmen konnte.[3]

Durand's Annahme, daß Maria nur Einen Moment mit der Erbsünde behaftet war, wird von Baconthorp als denkwidrig abgelehnt,[4] was speciell für den Fall zu betonen ist, daß Maria, wie

---

[1] Sicut nullus ante Christum glorificatus est quoad animam, nec plene liberatus est a servitute corruptionis quoad corpus (ipse enim surrexit primitiæ dormientium ad statum perfectæ libertatis), sic nullus ante ipsum liberatus est perfecte a fomite, qui est inobedientia virium sensitivarum ad rationem, cum hæc sit quædam inchoatio beatitudinis corporis, secundum quam corpus erit plene subjectum spiritui; corpus autem Christi non fuit ante a fomite immune, quam conceptum, ergo nec corpus beatæ Virginis antequam concepit Christum, cum qua conceptione concurrit secunda sanctificatio. 3 dist. 3, qu. 3, n. 10.

[2] Si mater unquam actualiter peccasset, ignominia ejus aliquo modo in filium redundasset, quod non decuit. 3 dist. 3, qu. 4, n. 8.

[3] Sicut ipsa fuit media inter filium, qui est sanctus sanctorum, et alios sanctos, ita decuit ut medium gradum sanctitatis teneret; sed filius ejus nullum peccatum contraxit originale nec actuale commisit, alii autem sancti et originale contraxerunt et actuale commiserunt; ergo conveniens fuit, ut mater originale haberet sub Christo, sed præservari debuit ab omni actuali super omnes alios sanctos juxta dictum Anselmi (Concept. virg., c. 18). Ibid.

[4] Deus non potest illud, quod includit contradictionem; sed quod aliqua forma de natura permanentium, et eadem ratione quod aliqua privatio de natura permanentium, cujusmodi est originale peccatum (quia non est subita mutatio) sit producta in esse, et quod sine tempore intermedio sit corrupta corruptione contraria suæ generationi, includit contradictionem; ergo etc. Probo minorem: Commentator dicit 8 Physic. comm. 72: Si posuerimus, quod motus contrarii sint continui (v. g. motus de non albo ad album et de albo ad non album sunt continui) habent, quod in eodem instanti corrum-

gemeinhin behauptet wird, nicht bloß potentiell, sondern actuell mit Erbsünde behaftet gewesen sei.[1] Aureolus schließt sich dieser Polemik an,[2] aber nur, um hieraus einen Stützpunkt für das völlige Freisein der heiligen Jungfrau von der Erbsünde zu gewinnen, welches er zwar nicht als Glaubenssatz, wol aber als fromme Meinung vertheidiget. Durch demonstrative theologische Gründe lasse sich die Sache nicht entscheiden, da für beide einander entgegengesetzte Lehrmeinungen sich heilige und ehrwürdige Auctoritäten anführen lassen.[3] Gegen die Immaculata Conceptio können außer gewissen gemeinhin lautenden Aussprüchen der heiligen Schrift über die Sündhaftigkeit und Verschuldung der Menschen vor Gott die Auctoritäten eines Hieronymus, Leo Magnus, Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux angeführt werden;[4] letztere beide allerdings auch für das Gegentheil, da Anselm in seiner Schrift de conceptu virginali in der heiligen Jungfrau nur unter der Bedingung, daß sie niemals mit der Makel der Erbsünde behaftet war, die Vollbegnadete zu erkennen vermag, und Bernhard die von ihm zeitlebens vertretene Ansicht nach der Angabe eines Mönches, welchem er als bereits Verstorbener erschien,

---

patur non album et fiat album, et sic in eodem instanti erit aliquod ens et non ens, quod est impossibile. Ecce Commentator reducit hoc ad contradictionem, et loquitur de forma permanenti, scil. albedine. 3 dist. 3, qu. 2, art. 4, § 1.

[1] Si peccatum originale duret per solum instans, tunc motus, quo causabitur ipsum, non erat in actu terminatus, sed continuus sine interpolatione temporis cum motu sequente; sed motus, quamdiu est sic, quod non est actu terminatus, est actus entis in potentia, non in actu; ergo si peccatum originale duret per solum instans, peccatum originale erit in potentia, non in actu . . . Commentator 8 Physic. comm. 66 dicit, quod illud, quod movetur, est in potentia. Ex quo sequitur, quod continue movetur, continue est in potentia, et non habet generatum esse in actu. In eodem textu comm. 65 dicit, quod motus non est finis motus, quia dicit: Unus motus non potest terminare alium motum in actu. Sed si aliquid movetur uno motu, et sine interpolatione temporis illud mobile movetur motu contrario primus motus non habet ad quod terminetur nisi alium motum, qui continuatur; sequitur ergo, si motus contrarii sint continui, quod primus motus non habet terminum in actu. Ibid.

[2] 3 dist. 3, art. 2.

[3] 3 dist. 3, art. 4.

[4] Auch eine Glosse des Decretum Gratiani: De consecratione dist. 3, cap.: Illa nativitas celebratur, quia nata sine peccato; ibi Glossa: „sed non concepta". Ibid.

zurückgenommen haben soll.[1] Unbedingt für die Conceptio immaculata stehen ein Augustinus,[2] Richard a St. Victore, Robert von Lincoln. Die Lehre von der unbefleckten Empfängniß als fromme Meinung festzuhalten muß erlaubt sein, weil durch dieselbe keines der drei ausschließlichen Privilegien Christi: allgemeiner Erlöser Aller, der einzige Sündenlose, Eröffner der Himmelpforte zu sein, geschädiget wird.[3] Maria hört dadurch, daß sie von der Bemakelung durch die Erbsünde frei blieb, nicht auf, eine Erlöste Christi zu sein; im Gegentheile erwies sich hiedurch die Macht der Erlösung an ihr im vollkommensten Maße. Die vollkommene Sündelosigkeit Mariä hebt den Unterschied nicht auf, der zwischen ihr und Christus darin bestand, daß von Christus das Non debuit peccare und Non potuit peccare gilt, während von Maria bloß das Erstere gilt; das Non potuit peccare trat für Maria erst in Folge ihrer heiligen Mutterschaft ein.[4] Da endlich Maria, wenn sie vor dem Opfertode Christi gestorben wäre, selbst als Sündelose nicht eher hätte in den Himmel eingehen können, als bis Christus als Erstling der Erstandenen in denselben eingieng, so bleibt Christus trotz der Ausnahme Mariä von der Erbsünde der Eröffner der Himmelspforte für Alle.

Occam reproducirt die Lehre des Aureolus von einer doppelten Heiligung Mariä, deren erste mit dem Momente ihres Empfangenwerdens, die zweite mit dem Momente ihres jungfräulichen Empfangens zusammenfalle, setzt aber im Einklange mit seinen allgemeinen anthropologischen Grundanschauungen die Wirkung beider Heiligungsacte um eine Stufe tiefer an als Aureolus. Während nämlich Aureolus bereits durch die erste Heiligung den Fomes peccati, mit welchem behaftet jedes Adamskind geboren wird, ausgelöscht werden läßt,[5] ist nach

---

[1] Bernardus etiam dicitur illam opinionem retractasse saltem mortuus, unde dicitur, quod apparuit cuidam monacho post mortem cum macula in pectore propter illa, quæ dixerat de conceptione Virginis gloriosæ. Ibid.

[2] Ne natura et gratia, capp. 35 et 36.

[3] 3 dist. 3, art. 4.

[4] 3 dist. 3, art. 7.

[5] Aureolus gibt eine vierfache Wirkung der Sanctificatio prima an: 1. In ordine ad Deum . . . posita fuit tota persona Virginis in esse accepto Dei in instanti conceptionis suæ . . . 2. In ordine ad animam: eminentia virtutum. 3. In ordine ad carnem: in Maria non remansit illa obliquitas vel tyrannus ille vel languor . . . Virgo non peccavit venialiter; sed manente obliquitate impossibile fuisset, quin habuisset primos motus, nisi amotus fuisset stimulus.

Occam dem Willen Mariä durch die erste Heiligung jenes Maß von Gnade verliehen worden, daß er durch keine Bewegungen der sinnlichen Natur zu schweren Versündigungen bewogen werden konnte,[1] während durch die zweite Heiligung selbst die läßlichen Sünden ausgeschlossen wurden, ohne daß jedoch hiemit der Fomes selbst vollständig ausgetilgt worden wäre; daher der heiligen Jungfrau während der Dauer ihres zeitlich irdischen Daseins das Non posse peccare niemals zukommen konnte.[2] Man könnte bei dieser eigenartigen Fassung der Lehre von der Immaculata Conceptio zweifeln, ob Occam mit der formellen Anerkennung derselben auch den Glauben an die innere Wahrheit derselben verbunden habe, wenn nicht seine Anschauung von der Erbsünde jene Fassung vollkommen erklären würde; er konnte durch die Heiligungsgnade von der heiligen Jungfrau nicht mehr hinweggenommen werden lassen, als nach seiner Ansicht im Peccatum originis enthalten war. Der dualistische Charakter seiner Anthropologie, welcher in seiner Beleuchtung der Heiligung der Mutter Christi hervortritt, spricht sich auch in seiner Incarnationstheorie aus. Wenn er insgemein zwischen Materie und Form, und weiter zwischen dem durch die Anima sensitiva informirten menschlichen Sinnesindividuum und der intellectiven Seele des Menschen unterscheidet, so nimmt er auf Grund dieser doppelten Dualität ein dreifaches unmittelbares Fundament der Union der menschlichen Natur Christi mit dem göttlichen Worte, und demzufolge drei zugleich statthabende Unionen derselben

---

4. Fuit potens non peccare. 3 dist. 3, art. 6. — Die entsprechenden Wirkungen der Sanctificatio secunda: 1. Acceptio in summo gradu. 2. Cumulus virtutum summus. 3. Ultima carentia stimuli, quia datum sibi fuit oppositum stimuli vel languoris. 4. Impossibilitas peccandi. 3 dist. 3, art. 7.

[1] In prima sanctificatione fuit iste formes ablatus, puta in ejus conceptione, quando infundebatur ejus anima, ne inclinaret ejus voluntatem ad peccatum mortale, sed non quin potuit inclinare ad peccatum veniale. In secunda sanctificatione scil. in conceptione Salvatoris fuit totaliter liberata a fomite, non quin remansit illa qualitas, sed sic quod non potuit inclinare voluntatem ad aliquem actum peccati mortalis vel venialis. Sentt. III, qu. 2.

[2] Tertio modo potest intelligi simpliciter auferri sic, quod non potest inclinare ad aliquem actum sine omni inobedientia ad rationem et voluntatem et sine omni rebellione; et sic non fuit omnino ablatus, nec in prima sanctificatione nec in secunda, quia talis qualitas inclinat ad sitim, famen, somnum et alia similia, et talia non fuerunt in sua potestate .... sed tamen ipsa exhibuit quantum potuit. Ibid.

mit dem Verbum divinum an.[1] Mit dieſer Unterſcheidung der drei Unionen und den ihnen zu Grunde liegenden Diſtinctionen zwiſchen Materie und Form, menſchlichem Sinnesindividuum und intellectiv beſeelten Menſchenweſen hängt Occam's eigenartige Anſicht vom Antheile der heiligen Jungfrau an der Erzeugung des Gottesſohnes in ihrem Schoße zuſammen. Occam vertritt mit Duns Scotus einen activen Antheil des Weibes am Werke der Zeugung,[2] aber freilich in einer von Scotus abgehenden Weiſe, ſofern er ſich alle irdiſche Materie mit beſonderen Weſenskeimen geſchwängert denkt,[3] die denn als Keime der menſchlichen Weſensform auch in der Stofflichkeit des Menſchenweibes enthalten ſein müſſen. Wenn nun immerhin die Bildung des Leibes Chriſti auf andere Art angeregt wurde und vor ſich gieng, als die Bildung des auf natürlichem Wege erzeugten Menſchenleibes, ſo ſteht doch aus den angebenen Gründen feſt, daß der heilige Geiſt und die heilige Jungfrau in Bezug auf die Induction der natürlichen Subſtanzialform des Leibes Chriſti als Una causa totalis zuſammen-

---

[1] Quot sunt fundamenta verbo divino unita, tot sunt uniones immediatæ; ideo ponendo quod in homine sunt tres res pertinentes ad ejus essentiam, puta materiam primam, formam sensitivam et intellectivam, cum immediate istæ sunt unitæ verbo sicut in triduo mortis Christi, quoniam materia fuit sibi unita et forma sensitiva, etiam intellectiva, quia quod semel assumit, nunquam dimisit, tunc in illa materia ad minus oportet ponere tres uniones, unam fundatam in materia, aliam in forma sensitiva, tertiam in anima intellectiva. Sed licet istæ tres uniones distinguerentur realiter propter disinctionem fundamentorum, tamen habent unum et eundem terminum formalem sive unam rationem terminandi, puta personam filii Dei. Sentt. III, qu. 1.

[2] Mater aliquo modo se habet active respectu prolis, quia quando est generatio univoca, verisimile est quod forma substantialis inducens formam et forma inducta sunt ejusdem rationis; nunc autem generatio hominis est univoca, et forma substantialis viri et mulieris sunt ejusdem rationis; igitur cum in generatione prolis non sit alia forma substantialis ejusdem rationis cum forma generata nisi forma matris, ergo generatio formæ substantialis et ejus inductio est attribuenda matri, et per consequens mater se habet active in generatione prolis. Sentt. III, qu. 3.

[3] Videtur, quod in elementis sit ponenda ratio seminalis, quia Augustinus ponit rationes seminales, ut quodlibet non fiat ex quolibet, sed determinatum ex determinato. Sic ergo elementum requirit determinatum principium, a quo habet esse determinatum elementum, a quo potest generari, ita quod non potest ex alio generari; tunc in elementis erit ratio seminalis, sicut in aliis. Ibid.

wirkten. Darin besteht der active Antheil der heiligen Jungfrau an der Bildung des Leibes Christi, neben dem selbstverständlichen passiven Antheil, der in der Subministration des Stoffes des zu bildenden Leibes stattzufinden hatte. Die Lebendigkeit des Leibes Christi in Kraft der sensitiven Lebensform des Leibes Christi ist auf die Causalität des heiligen Geistes zurückzuführen, die Induction der intellectiven Seele Christi selbstverständlich aus göttlicher Creation abzuleiten. Damit ist sofort das vorerwähnte dreifache Fundament der Union der menschlichen Natur Christi mit dem Verbum divinum eruirt. Die Thatsache des Statthabens einer hypostatischen Union der menschlichen und göttlichen Natur in Christus ist einfach Gegenstand des Glaubens; doch läßt sich dieselbe einigermaßen durch die in den Bereich unsererer natürlichen Erkenntniß fallenden Unionen von Materie und Form, Substanz und Accidens erläutern. Materie und Form bleiben auch in ihrer Einigung distincte Entitäten, und trotzdem wird jede der beiden Entitäten nach den Proprietäten der anderen denominirt. Gleiches gilt von den in Christus geeinigten beiden Naturen,[1] obschon sich dieselben nicht wie Stoff und Form zu einander verhalten, sondern eher, sofern sie gleichsam ein Unum per accidens constituiren, wie Substanz und Accidenz, wiewol auch dieser Vergleich nicht vollkommen zutrifft, da sie nicht Res diversorum generum besagen, sondern beide unter die Substanzkategorie fallen. Die Union beider Naturen in Christus ist denkmöglich unter der Voraussetzung, daß die menschliche Natur als das vom göttlichen Suppositum Getragene gedacht wird; falsch wäre es jedoch, sich dieselbe so zu denken, als ob die menschliche Natur mit der Person Christi Eine Person geworden wäre.[2] Daß Occam hiemit dem Begriffe der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi nicht gerecht zu werden wisse, liegt wol offen da; die menschliche Natur Christi ist zwar an sich nicht persönlich, aber bloß deßhalb nicht, weil sie an der Personhaftigkeit der göttlichen Natur Christi Antheil hat. Occam seinerseits fände, sofern als Terminus ad quem der Union die göttliche Essenz gedacht würde, es als denkbar, daß die menschliche Natur von allen drei göttlichen Personen zugleich

[1] Communicant sibi mutuo proprietates suas per prædicationem in concreto, sicut hæc: Filius Dei est incarnatus, mortuus et passus. Et similiter: Homo creavit stellas. Ibid.

[2] Quod natura humana fiat una persona cum persona Christi et fiat persona Christi, plus sibi repugnat, quam quod fiat asinus. Ibid.

(das heißt doch wol, von keiner derselben) angenommen werde; nimmt man aber — fügt er bei — gemäß der Forderung des kirchlichen Bekenntnisses die Relatio personæ als Terminus primus der Union, so ist die hypostatische Union denknothwendig auf die Verbindung der Menschennatur mit Einer der drei göttlichen Personen beschränkt.[1] Occam schließt sich hier, wie man sieht, der von Baconthorp an Duns Scotus bekämpften Auffassung der hypostatischen Union als einer in die Relationskategorie fallenden Verbindungsweise beider Naturen an, und zwar so, daß die innere Geschiedenheit beider auf das Schärfste betont wird.[2] Diese unvermittelte Dualität, welche Occam's Auffassung der Person Christi durchherrscht und es nicht zur Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi kommen läßt, reflectirt sich weiter auch in seiner Auffassung des eucharistischen Christus, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, und in seiner Auffassung der Kirche, in welcher das innere göttliche Wesen der Kirche und das äußere Kirchenthum eben so unvermittelt auseinander fallen, wie das Göttliche und Menschliche in Christus, das Himmlische und Irdische, Übernatürliche und Natürliche, Geistige und Stoffliche im eucharistischen Sacramente, welches eben darum bei Occam nicht wahrhaft Sacrament zu werden vermag. Der Grund dieses Mangels an innerer Vermittelung des dualistisch Geschiedenen liegt im Ausfall der nach Occam dem natürlichen Denken nicht erreichbaren rein geistigen Wesensform des Menschen, welche als geschöpfliche Nachbildung des urbildlichen göttlichen Seins nach Thomas[3] das Medium der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit der göttlichen abzugeben hat, und das Sinnlich-Leibliche an's Göttliche bindet;

[1] Probatur, quia in omni dependentia essentiali unum non dependet nisi ad unum, quod totaliter terminat ejus dependentiam; patet in dependentia causæ efficientis ad causatum, quia unum causatum non dependet a duabus causis totalibus in eodem genere causæ, quia sic aliquid dependeret ab illo ut causa, quo non existente nihilominus posset esse effectus. Sed in proposito una persona sufficienter et totaliter terminat ejus dependentiam, sicut propria personalitas in propria specie determinaret; ergo nulla alia persona potest esse primus terminus hujus dependentiæ. Ibid.

[2] Unio illa est respectus realis realiter differens ab extremis, et fundatur in natura humana et non divina, quia sola humana est imperfecta et capax illius et non divina. Nec est imaginandum, quod illa unio sit quoddam vinculum ligans humanam naturam cum divina et e converso, sed est illud, quo extrema formaliter et denominative dicuntur unita; sicut aliquid denominatur album ab albedine, ita aliquid dicitur alteri unitum unione. Ibid.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 6, artt. 1 et 2.

erinnern wir uns weiter, daß Occam auch den Gedanken einer creativen Hervorbringung der Materie der Sinnendinge für etwas der natürlichen Vernunft Unerreichbares hält, so ist die seiner christologischen Anschauung anhaftende unvermittelte Dualität hinlänglich aufgeklärt. Seine Definition der Person, welche es mit sich bringt, daß Christus nicht als gottmenschliche Persönlichkeit begriffen, sondern einzig nur als göttliche Person gedacht werden kann,[1] steht hiemit im vollkommenen Einklange; den Satz: Deus est homo, dessen reale Wahrheit Thomas aus dem Subsistiren des menschgewordenen Gottessohnes in der angenommenen Menschennatur erklärt,[2] sucht Occam als logisch wahr dadurch zu retten, daß er ihn als denominative Prädication, diese im weitesten Sinne verstanden, erklärt.[3] Die nähere Erklärung hierüber gibt zu erkennen, daß es sich um ein relatives Gegentheil dessen, woraus Thomas die reale Wahrheit des Satzes begründet, nämlich um das absolute Getragensein der angenommenen Menschennatur durch das Verbum divinum handelt. Die Lehre von den denominativen Prädicationen wird von Occam auf dem Gebiete der Christologie für die ihm eigenthümliche Auffassung der Communicatio idiomatum verwerthet, rücksichtlich welcher er, auf einen allgemeinen Kanon über die Denkmöglichkeit bestimmter affirmativer Aussagen gestützt,[4] den wunderlichsten und frivolsten Behauptungen das Recht logischer Denkbarkeit zu vindi-

[1] Persona est natura intellectualis completa, quæ nec sustentatur ab alio nec est nata facere per se unum cum alio sicut pars. Sentt. III, qu. 1.

[2] Vgl. Thom. 3, qu. 16, art. 6, ad 3 tium.

[3] In prælicamentis est triplex prædicatio, scil. univoca, æquivoca et denominativa; et denominativa distinguitur ulterius, quia potest accipi large, stricte et strictissime. Large accipitur, quando prædicatum importat totaliter rem aliam a subjecto non inhærentem sibi, sed connotat sibi aliquid quod habet esse a subjecto effective vel significat principaliter, ut hæc: Deus est creativus. Alio modo accipitur stricte, quando prædicatum significat partem substantiæ materialem vel formalem, quæ prædicatur de toto in concreto; et illa est prædicatio denominativa, de qua loquitur Philosophus in prædicamentis . . . Tertio modo accipitur strictissime, quando prædicatum importat aliquid realiter distinctum a subjecto et inhærens subjecto. . . . Ad propositum dico, quod hæc: Deus est homo, est prædicatio denominativa . . . . sed largissime sumta. Sentt. III, qu. 9.

[4] Omnis propositio mere affirmativa ex terminis universalibus composita, in qua nulla ponitur negatio, cujus termini supponunt pro aliquo quod non falsificatur pro suppositis divinis sine nova impositione terminorum est possibilis . . . . Deus assumsit sive potuit assumere quamlibet creaturam vel potest; igitur omnis talis propositio est possibilis . . . . Quod ista conse-

ciren beſtrebt iſt. Er meint,[1] daß die Communicatio idiomatum auch auf das Verhältniß des incarnirten Gottesſohnes zu den einzelnen Theilen der angenommenen Menſchennatur, als welche er Kopf, Hand, Fuß bezeichnet, anzuwenden ſei. Denn ſo gut Gott die Menſchennatur in ihrer Ganzheit annahm, konnte er auch einzelne Theile derſelben annehmen; demzufolge muß man, wie man ſagen kann: Deus est homo, auch ſagen können; Deus est caput, Deus est pes u. ſ. w. Daraus ergeben ſich folgerichtig die Sätze: Iste Deus est pes Christi; Iste Deus est caput Christi u. ſ. w. Als weitere Folgerung reſultirt: Caput Christi est pes Christi u. ſ. w. Der nächſte Erklärungsgrund dieſer wahnwitzigen Denkfolgerungen iſt in der denkhölzernen Bezeichnung der einzelnen Theile des menſchlichen Leibes als Theile der Menſchennatur zu ſuchen; daran ſchließt ſich weiter das denkrohe unerleuchtete Hinwegſehen von dem, was das in ſeiner Integrität gefaßte intellective Menſchenweſen ideell zu bedeuten hat, und das in dieſem Hinwegſehen enthaltene Nichtverſtehen der in der Gottesbildlichkeit des Menſchenweſens begründeten Congruität der göttlichen und menſchlichen Natur. Infolge deſſen kann es Occam für erlaubt halten, der auch von anderen nachſcotiſtiſchen Scholaſtikern behaupteten Möglichkeit der Aſſumtion einer irrationalen Creatur durch ein göttliches Suppoſitum den allerroheſten Ausdruck zu geben.[2] Als theologiſche Wunderlichkeit möge ſchließlich noch der in Occam's Centilogium[3] vorkommende Satz erwähnt werden, daß Chriſto das Prädicat Gottesſohn nur inſofern attribuirt werden könne, als in ihm das Verbum divinum mit der angenommenen Menſchennatur vereiniget erſcheint. Von einem Filiationsverhältniß des Verbum divinum an ſich wiſſe die natürliche Menſchenvernunft nichts, die auf ſich ſelbſt angewieſen nur ſagen könnte, daß Gott weder als Zeugender noch als Gezeugter gedacht werden könne.[4]

---

quentia sit bona, patet ex hoc, quia facta assumtione alicujus creaturæ in unitate divini suppositi statim fit communicatio idiomatum sive dictionum. Centilog., concl. 7.

[1] Centilog., concl. 13.

[2] Est articulus fidei, quod Deus assumsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum. Centilog., concl. 6.

[3] Centilog., concl. 62.

[4] Nulla ratione naturali potest probari, esse plures personas in divinis; sed quod sunt plures personæ, quarum una est Pater et alia Filius, et quod Filius vere generatur a Patre, est sola fide tenendum. 1 dist. 9, qu. 1.

Die Lehre von der gottmenschlichen Person Christi betreffend, besteht Aureolus vor Allem auf der Personsidentität des Gottessohnes und Menschensohnes.[1] Er hat nichts dagegen einzuwenden, daß man die menschliche Natur Christi in ein Adoptionsverhältniß zu Gott setze,[2] erklärt sich aber auf das Bestimmteste dagegen, daß Christus selbst Adoptivsohn Gottes genannt werde,[3] und zwar aus demselben Grunde, aus welchem er es für unerlaubt erachtet, daß Christus Creatur genannt werde.[4] Da das Verbum divinum nur eine vollkommene Menschennatur annehmen konnte, die Vollkommenheit der Menschennatur aber in der sittlichen Tugendhaftigkeit besteht, welche ohne Gratia habitualis nicht denkbar ist, so muß die Menschheit Christi mit der Gratia habitudinalis ausgerüstet gedacht werden, deren nothwendig zu postulirender Einfluß nicht durch die hypostatische Union supplirt werden kann.[5] Selbstverständlich muß die moralische Vollkommenheit Christi in solcher Weise aufgefaßt werden, daß die Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur nicht beeinträchtiget wird. Aureolus unterscheidet, den menschlichen Willen Christi betreffend, Affectiones sequentes apprehensionem rationis

---

[1] Pater dedit Filio vitam habere in semetipso (Jo. 5, 26); et sequitur: Potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominus est (Jo. 5, 27); ergo Pater dedit Filio vitam habere in semetipso, et hic est filius hominis; ergo filius hominis habens vitam in semetipso est Filius Dei. 3 dist 4, qu. 1, art. 3.

[2] Über die hierauf bezügliche Ansicht des Duns Scotus vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus S. 439.

[3] Potest concedi quod ibi fuit vera ratio adoptionis scil. naturæ humanæ; sed propter hoc non debet concedi, quod sit filius adoptivus. Probo, quia quando aliquod prædicatum potest inesse simpliciter et secundum quid et secundum partem diminuentem, cum tale prædicatum contigerit actu inesse, utroque modo non debet dici .... Filius naturalis et adoptivus se habent sicut simpliciter et secundum quid, quod dicitur de isto, ille est filius non simpliciter sed adoptivus, quæ est dictio imminuens. Christus autem non solum est filius adoptivus, sed naturalis; ergo licet ratio adoptionis sit in Christo, et hoc ratione humanitatis, non tamen debet concedi, quod sit filius adoptivus. 3 dist. 10, art. 3.

[4] 3 dist. 11.

[5] Duplex est actus virtutum: Primus formalis, ut sua informatione constituit in esse virtuoso, et sic istum divinitas non potest supplere, cum nullius sit formaliter, ut aliquid constituat in esse. Secundus actus virtutis est, ut sic constitutum in tali esse det posse formaliter actum elicere, et istum manifestum est quod divinitas non potest supplere, quia virtus operatur ad potentiam elicientem actum, non sicut agens disparatum, sed sicut informans. 3 dist. 13, qu. 1, art. 1.

und Affectiones sequentes apprehensionem sensus; letztere zerfallen in Affectionen, welche durch die Apprehensionen der Sensus exteriores und das Sensus interior hervorgerufen werden. Daß in Christus einige Passiones appetitus exterioris in Wahrheit vorhanden waren, ist nicht zu zweifeln;[1] dasselbe gilt von bestimmten Leidenheiten des Appetitus interior, die jedoch so vollkommen in seine Macht gegeben waren, daß sie ohne sein rationales Wollen gar nicht vorhanden sein konnten.[2] Die in Christus vorhandenen Passiones sensus exterioris konnten unbeschadet der Heiligkeit seines Wesens dem ihm immanenten göttlichen Willen nicht conform sein.[3] Bezüglich der Passiones sensus interioris hat man zwischen der unmittelbaren Affection des Willens und der nachfolgenden definitiven Willensentschließung zu unterscheiden; die erstere konnte zusammt den mit ihr zusammenhängenden Bewegungen des natürlichen Willens nicht dem göttlichen Willen gemäß sein, ohne daß dieselben deßhalb sündhaft gewesen wären, während der definitive Abschluß derselben nur die absolute Übereinstimmung mit der Voluntas Dei ordinata affirmiren konnte. Das vorausgehend

---

[1] Passiones exterioris appetitus aliquæ vere fuerunt in Christo, ut verus dolor fuit in Christo, eo quod complexio ejus fuit delicatissima et organum appetitus exterioris, quæ est complantatio in carne. Delectationes vero consequentes prædictum appetitum, utrum fuerint in Christo, est distinguendum, quod quædam sunt delectationes naturales, quædam innaturales. Naturalium quædam consequuntur conservationem individui, quædam conservationem speciei. De primis, ut sunt cibus et potus, dico quod plus delectari in cibo, quam . . . . . , tales etiam in Christo non fuerunt. (Der gedruckte Text ist an dieser Stelle, wie sonst nicht selten im zweiten Bande des Sententzenwerkes des Aureolus, verstümmelt und verdorben; der richtige Sinn muß errathen werden). 3 dist. 16, art. 3.

[2] De delectationibus appetitus inferioris dicendum est, quod quædam sunt fomenta malorum, quædam sunt forte bonæ sed supponunt malum, quædam sunt cum voluptate bonæ, quædam vero sunt indifferentes. De primis sunt invidia et hujusmodi, et tales non fuerunt in Christo. De tertio alio modo, ut sunt nemesis et zelus, dico, quod tales fuerunt in Christo; similiter de quarto modo, ut tristitia. Sed hic attende, quod omnes tales passiones, quæ fuerunt in Christo, fuerunt non ut prævenientes rationem, sed ut sequentes, quoniam in potestate sua erat, quibus tangeretur, nec fuerunt illi ut resistentes, sed ut obedientes, ut, quando judicabat bonum, desideraret, tristaretur, gauderet et hujus modi. Ibid.

[3] Appetitus exterior non fuit conformis in Christo voluntati divinæ semper, eo quod ille non est subjectus legi, de quo loquitur Paulus. 3 dist. 18, qu. 1.

Gewollte war mit demjenigen, was Gott hätte wollen und anordnen können, ohne daß er es so wollte und ordnete, im Einklange.

Wie für den menschlichen Willen Christi, postulirt Aureolus auch für den Intellect der Seele Christi eine übernatürliche Ausrüstung und Begnadung, in deren Kraft sie vom Anfang her über die Unvollkommenheit einer bloßen Vermöglichkeit zum Erkennen der Species propriæ rerum hinausgehoben sein mußte. Man kann nicht einwenden, daß sie über eine derartige Unvollkommenheit durch die in Folge der hypostatischen Einigung ihr gewährte Visio beata hinausgehoben wurde.[1] Daß man neben der doppelten Sapientia data auch eine erworbene Erfahrungskenntniß Christi zugeben müsse, ist kirchliche Überlieferung, und wird in den Schulen der Theologen gemeinhin gelehrt; Thomas nahm das in seinem Sentenzenwerke behauptete Gegentheil in seiner später folgenden Summa theologica ausdrücklich zurück. Aureolus eignet sich die Polemik des Scotus[2] gegen die thomistische Begründung der Scientia experimentalis Christi an, bemängelt aber auch verschiedene Punkte der scotistischen Begründung, und namentlich dieß, daß die Erwerbung der Erfahrungskenntniß bloß in der Erwerbung verschiedener Erinnerungen bestanden haben soll.[3] Der Habitus der Erfahrungskenntniß ist etwas von einer bloßen Collection von Erinnerungen specifisch Unterschiedenes;[4] er ist ein Habitus scientiæ, allerdings nicht im strengen Wortsinne, da er nicht aus einem demonstrativ erwiesenen Erkennen erwächst,[5] aber

[1] In beatis cum actu beatifico de Verbo remanet anima in potentia ad notitiam per pura naturalia eo modo, quo potest haberi .... Sequitur ergo, quod hoc posito anima Christi est imperfecta. 3 dist. 14, qu. 2, art. 1.

[2] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 445 ff.

[3] Acquisivisse memoriam non est didicisse quod vult. Sed Christus didicit aliquid universaliter; probo per Apostolum Hebr. 5, 8: „Didicit ex his quæ passus est;" sed ex his didicit obedientiam universaliter. Secundum Lucam 2, 52 Christus proficiebat in sapientia; bruta po[illegible]unt multas memoria acquirere et tamen non proficere in sapientia. Ergo istam notitiam, quæ memoria est rerum, acquirere non dicitur solitarie notitia experimentalis. Ibid.

[4] Memoria in homine est alia ab experimento et e converso . . . Memoria non attingit ad illud quod scitur, experimentum attingit ad illud quod scitur; ergo memoria non est experimentum. Ibid.

[5] Notitia experimentalis nullo modo est habitus scientiæ nec quid nec quia. Omnis talis habitus est causatus ex demonstratione . . . ergo habitus scientalis est discursivus, non intuitivus; sed habitus experimentalis est intuitivus, non discursivus. Ibid.

doch im weiteren Sinne, sofern er auf vernünftiger Gewißheit beruht.[1] Richtig ist nur so viel, daß der Habitus der Erfahrungskenntniß das Vorhandensein der Gedächtnißkraft als absolutes Requisit voraussetzt, weil er auf Recordationsacte gestützt ist. Er ist seinem Wesen nach ein Mittleres zwischen einer rein particulären Erkenntniß und zwischen einer Universalkenntniß; er ruht auf der Wahrnehmung constant sich wiederholender Thatsachen derselben Art ohne Einblick in die verursachenden Gründe der sicheren Beständigkeit des Eintretens jener Thatsachen.[2]

Daß der menschlichen Seele Christi vom Anfang her die mit der Summa gloria gegebene Visio beata zukam, ist Glaubenslehre, und kann nach des Aureolus Dafürhalten schon aus dem Grunde nicht auffällig befunden werden, weil jene Summa gloria nicht etwas so Großes ist als die hypostatische Union, in deren Folge die Summa gloria verliehen wurde.[3] Die Frage sei nur, wie die Möglichkeit der Verleihung dieses göttlichen Donum aufgezeigt werden könne. Einige suchen dieselbe daraus erklärlich zu machen, daß die Seele Christi ihrem geschöpflichen Range nach höher stand als jede andere Creatur. Dieses Argument ist nicht stichhaltig; denn die Seele Christi steht als Menschenseele in ihrem natürlichen Range unter den Engeln, und es ist undenkbar, daß irgend eine einzelne Menschenseele ausnahmsweise ihrer Natur nach den Engelwesen übergeordnet wäre. Andere meinen, daß der menschlichen Seele Christi unbeschadet ihrer natürlichen subordinirten Location eine Erweiterung ihres Fassungsvermögens habe zu Theil werden können, welche sie über alle anderen Creaturen stellte; aber diese Erweiterung kann ja auch einem Engelwesen zu Theil werden, und dieses müßte

---

[1] Bene largo modo dicitur scientificus; nam omnis habitus certificatus potest sic vocari. Tamen de hoc Augustinus (Ep. ad Paulin.): „Scimus multa, quorum demonstrationem non habemus." Et hoc vult dicere Aristoteles 1 Metaph., c. 1: „Melius operatur philosophus expertus sine scientia, quam sciens sine experientia." Ibid.

[2] Experimentum est habitus ortus ex particularibus fundatus super simile, tunc capiendo illam similitudinem capit universale; sed omnes conditiones universalis non potest experiri, ut de tali herba, quod curat talem infirmitatem ex tali causa, unde nunquam sciet dicere, quod laborantibus tali tempore et tali ægritudine et tali causa hæc herba curam efficiet. Si ergo ut sic, non habet universale, cum conditiones universalis non habeat, nec etiam habet mere particularem, sed quasi quoddam implicitum. Ibid.

[3] 3 dist. 13, qu. 2, art. 1.

sodann abermals der Seele Christi übergeordnet erscheinen. Die angebliche Erweiterung des Fassungsvermögens aus der hypostatischen Union ableiten wollen, ist schlechthin unzulässig.[1] Sucht man den erklärenden Möglichkeitsgrund der Erhebung der Seele Christi über alle anderen Creaturen in der Beschaffenheit der Summa gloria selbst, so hat man zu unterscheiden, ob die der Seele Christi verliehene Summa gloria als Causa formalis oder als Elicitivprincip der Acte der beata visio und fruitio verstanden werden solle. Würde das Letztere angenommen, so würde abermals der Engelgeist, falls ihm jene Summa gloria verliehen würde, die menschliche Seele Christi überragen, weil sein geistiges Vermögen von Natur aus das intellective Vermögen der Menschenseele übertrifft. Somit bleibt nur übrig, jene Summa gloria als Informationsprincip der Seele Christi zu fassen.[2] Aureolus faßt dieses übernatürliche Informationsprincip als Lumen elevans, welches Christo im höchsten Maße zu verleihen in Gottes Macht stand, obschon es nicht möglich gewesen wäre, daß Gott es unmittelbar durch sich selbst supplirte.[3] In Kraft jenes Lumen elevans vermochte die Seele Christi geistige Acte zu setzen, welche der Engel, da ihm jenes höchste Maß des Donum gloriæ nicht beschieden ist, trotz seiner natürlichen höheren Vermöglichkeit nicht zu setzen im Stande ist.[4]

---

[1] Contra hoc, quod unio sit ratio applicationis, arguo sic: Aut est ratio effectiva, et patet, quod non, quia unio transit, relatio nil efficit; aut formaliter, et hoc minus potest stare, quod unio non est forma media inter voluntatem et capacitatem. Ibid.

[2] Si formaliter, est sensus, quod visio summa fuerit in anima Christi, quod non sit actio, sed qualitas perficiens potentiam, sicut dico: lignum calet; tunc sic loquendo anima Christi potest summe diligere, videre et frui i. e. perficitur intellectus summa visione et voluntas summa fruitione. Quod autem hoc sit possibile, videtur, quia hoc non est dicere, nisi susceptivum posse capere summum, sicut dicitur de gratia. Ibid.

[3] Virtute istius luminis potuit Christus summam elicere, non quod anima sit ita nobilis in natura sicut angelus, nec ut capacitas amplietur, nec quod Deus suppleat; sed quia Deus, si Deus vult tenere, quod iste habeat actum ejusdem rationis cum aliis, potest dare summum eo, quod habitu mensuratur intensio; sed in summo potest dari talis habitus; ergo sibi potuit dari, quod eliceret summum actum visionis. Ibid

[4] Quando duæ actiones habent duas causas, intensio causæ unius non facit intensionem ejus, cujus non est causa. Sed actus et gradus habent duas causas scil. potentiam et vigorem, ita quod potentia aspicit actum, vigor gradum; ergo intensio naturalium potentiæ non intendit gradum.

Baconthorp bemängelt die Lehre des Aureolus von der Visio beata bezüglich eines Punktes, in dessen Betracht die Präeminenz der seligen Anschauung Christi vor jener aller übrigen intellectiven Creaturen ernstlichst gefährdet sei. Aureolus[1] behauptet nämlich, daß die Gott anschauenden intellectiven Creaturen virtuell alles Andere schauen, obwol in ungeschiedener Einheit, welche sich zur nachfolgenden distincteren Erkenntniß wie die Erkenntniß der Principien zur nachfolgenden distincten Erkenntniß der in denselben enthaltenen Conclusionen verhalte. Baconthorp[2] entgegnet, daß man bloß eine Scientia acquisita, niemals aber eine Scientia data als eine durch Deduction von Conclusionen aus Principien gewonnene Erkenntniß charakterisiren könne, und die Dinge in Gott formaliter wie in einem Spiegel, nicht aber wie die in ihren Principien virtuell enthaltenen Conclusionen sich präsentiren; das natürliche Object dieser Erkenntniß sei jedoch nur der Inhalt der Scientia speculativa Gottes,[3] nicht aber die Scientia dispositiva Gottes, deren Aufschließung vor den Blicken der Seligen einzig vom Ermessen des göttlichen Willens abhängt. Nur auf diesem Wege lasse sich die Präeminenz der Visio beata Christi vor jener aller übrigen Seligen erweisen.[4]

Diese gegen Aureolus gerichteten Bemerkungen Baconthorp's beleuchten den auf erkenntnißtheoretischem Gebiete zwischen Beiden bestehenden Gegensatz, der sich natürlich auch in der Lehre vom Erkennen Christi reflectirt. Baconthorp geht indeß in die Lehre von der Person Christi nicht so weit ein, daß wir diesen Gegensatz auch noch in Bezug auf andere von Aureolus zur Sprache gebrachte Punkte zu verfolgen vermöchten; er bleibt in Bezug auf die Person Christi bei den allge-

---

Tunc: iste vigor fuit summus in Christo . . . ita quod licet angelus habeat meliora naturalia, tamen quia non habet tantum de lumine, non habet actum gloriæ in summo sicut Christus. 3 dist. 13, qu. 3, art. 1.

[1] Vgl. Aureol. Quodlibet 10, art. 3.

[2] 3 dist. 13, qu. 2, art. 3, § 2.

[3] Illa sunt naturalia et distincte repræsentata intellectui beato cognoscenti Deum, quæ repræsentantur necessario et distincte ex natura rei in Deo. 3 dist. 3, qu. 2, art. 4, § 1.

[4] Per hanc distinctionem possunt salvari excellentia Christi, revelationes secretorum et cogitationes cordium, illuminationes et locutiones in angelis superioribus respectu inferiorum, et . . . . quod Christus excellebat omnes Sanctos, quia sibi soli erant revelata omnia, quæ erant in scientia dispositiva Dei. 3 dist. 3, qu. 2, art. 4, § 2.

meinen metaphysischen Bestimmungen stehen, welche wir bereits oben kennen gelernt haben, in eine Auseinandersetzung der besonderen Thätigkeiten der Seele Christi läßt er sich nicht ein. Eingehender äußert sich in dieser Hinsicht Durand, welcher in Bezug auf gewisse allgemeinste, die gottmenschliche Persönlichkeit Christi betreffende Fragen die Sätze des heiligen Thomas reproducirt; so bezüglich der Wahrheit der Propositionen: Deus factus est homo,[1] Homo factus est Deus.[2] Während aber Thomas die Sätze: Christus est Filius Dei prædestinatus, Christus secundum quod homo, prædestinatus est esse Filius Dei, ohne Restriction zuläßt,[3] läßt Durand beide nur in uneigentlichem Sinne gelten,[4] und zwar letzteren in noch minder eigentlichem Sinne als den ersteren, weil das Prädestinirtsein, welches an sich schon nur aus Gnade statthat, nicht auf den Menschen Jesus, sondern auf den menschgewordenen ewigen Gottessohn Christus zu beziehen ist. Der Grund dieser Restrictionen liegt wol in Durand's principieller Ablehnung einer speculativen Auffassung der Incarnationsidee, vermöge dessen er ein relatives Füreinandersein der göttlichen und menschlichen Wesenheit nicht anerkennen mochte. Eben so gibt Durand nicht so schlechthin zu, daß man, wie Thomas es thut,[5] von einer zweifachen Geburt Christi als ewigen Gottessohnes und als Menschensohnes rede.[6] Der Grund dieser Abweichung liegt in der verschiedenen Auffassung des Begriffes der Nativitas. Nach Thomas[7] ist die Person Subject der Nativitas, die Natur aber Terminus derselben; bei Durand fällt zufolge seines grundsätzlichen Singularismus Subject und Terminus der Nativitas zusammen,[8] die Natur wird von ihm nur als Principium quo generationis in's Auge gefaßt. Er trifft aber beziehungsweise mit Thomas[9] wieder zusammen in der Behauptung,

---

[1] 3 dist. 7, qu. 1; vgl. Thom. 3 qu. 16, art. 6.

[2] 3 dist. 7, qu. 2; vgl. Thom. 3 qu. 16, art. 7.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 24, artt. 1 et 2.

[4] 3 dist. 7, qu. 3.

[5] Vgl. Thom. 3, qu. 35, art. 2.

[6] 3 dist. 8, qu. 2.

[7] 3 qu. 35, art. 1.

[8] Generatio est via ad esse; ergo sicut alicui competit esse, ita et generari. Sed suppositum proprie est, natura autem est illud, quo suppositum est. Ergo suppositum est id quod generatur, natura autem illud quo generatur. 3 dist. 8, qu. 1, n. 9.

[9] Vgl. Thom. 3, qu. 35, art. 5.

daß Christo als Person nur Eine Filiation, zufolge seiner doppelten Beziehung hingegen zu seinem göttlichen Vater und seiner menschlichen Mutter eine doppelte Filiation zukomme,[1] obschon er die thomistische Ableitung der doppelten Filiation aus der doppelten Nativität nicht zugibt.[2] Er stellt sich ferner zu Thomas dadurch in Gegensatz, daß er, obschon ihm der aus der Jungfrau geborne Gottessohn auch seiner menschlichen Natur nach Filius Dei naturalis ist,[3] zufolge seiner Lehre von der Prädestination durch Gnade, auch Christo gleich allen anderen Prädestinirten ein Adoptionsverhältniß zu Gott zuerkennt.[4] Augustinus habe dasselbe bloß aus Scheu vor den Irrthümern des Nestorius in Abrede gestellt, wie er auch aus Scheu vor der Gefahr arianischer Irrthümer nicht zugeben wollte, daß Christus Filius per creationem sei.[5]

Durand lehrt in Übereinstimmung mit allen kirchlichen Lehrern und im engsten Anschlusse an Thomas,[6] dessen Beweisführung er reproducirt, daß in Christus die Fülle der Gnade von Anbeginn totaliter et perfecte vorhanden war, sowol intensiv als auch extensiv, d. h. mit Rücksicht auf die Function Christi als Hauptes der Kirche und Vermittlers der Heilsgnade an alle Anderen.[7] Er leitet aus dieser

---

[1] 3 dist. 8, qu. 3.

[2] Duæ nativitates Christi non numerantur per interruptionem mensuræ, quia nec habent nec habere possunt eandem mensuram, non interrumpitur autem nisi quod natum est esse unum. Quare patet, quod Christus propter duplicem nativitatem non potest dici proprie bis natus, sed quia non servamus semper omnimodam proprietatem locutionis, potest large loquendo dici, quod sicut Christus habuit duas nativitates, sic fuit bis natus, et sic loquitur beatus Augustinus. 3 dist. 8, qu. 2.

[3] 3 dist. 10, qu. 3, n. 6.

[4] Christus secundum quod homo non est filius Spiritus Sancti per generationem, et habet secundum humanam naturam gratiam a Spiritu Sancto, per quam fit adoptio filiorum Dei; ergo Christus secundum quod homo potest dici filius Spiritus Sancti per adoptionem. 3 dist. 4, qu. 1, n. 6. — Vgl. dagegen Thom. 3, qu. 23, art. 4: Gratia habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi secundum illud Joann. 1, 14: Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre plenum gratiæ et veritatis.

[5] Vgl. hiezu Thom. 3 qu. 16, artt. 8 et 10, sowie das oben S. 357 von Aureolus hierüber Gesagte.

[6] Vgl. Thom. 3, qu. 7, art. 9.

[7] 3 dist. 13, qq. 1 et 2. Vgl. hiezu auch Thom. 3 qu. 8, art. 1.

Begnadung der menschlichen Natur Christi die absolute Sündelosigkeit Christi ab, glaubt aber doch, von Scotus beeinflußt, die Frage aufwerfen zu sollen, ob Christo auch dann, wenn er die menschliche Natur im Stande der Pura naturalia angenommen hätte, das Non posse peccare zugekommen wäre,[1] und vermag sich mit den für die Bejahung dieser Frage angeführten Argumenten nicht zu befreunden. Das factisch stattfindende Verhältniß des menschlichen Willens Christi zum göttlichen Willen wird von Durand ganz in der Weise wie bei Thomas dargelegt;[2] auch die Angaben über den Modus der Passibilität der Seele Christi[3] sind mit jenen bei Thomas[4] völlig gleichlautend. Die Scientia infusa Christi wird von Durand als Correlat der der menschlichen Seele von Anbeginn eingegossenen Gnadenfülle postulirt,[5] und als Inhalt derselben die Kenntniß aller natürlichen Dinge, aller Mysterien des göttlichen Heiles, aller Thaten und Gedanken der Menschen bezeichnet. Eine Scientia acquisita Christi zuzugeben, ist Durand nicht geneigt.[6] Thomas hatte sie vornehmlich daraus zu erhärten gesucht, das der Intellectus agens in der menschlichen Seele Christi nicht ein unthätiges Vermögen geblieben sein könne;[7] Durand, der das Vorhandensein des Intellectus agens als besonderer Seelenpotenz nicht zugibt, muß selbstverständlich auch eine auf dasselbe gestützte Begründung einer Scientia acquisita Christi verwerfen. Sofern die Scientia infusa und Scientia acquisita ein gemeinsames Object haben, erscheine letztere als ein Pleonasmus; auch dürfte das dem Menschen Christus auf erfahrungsmäßigem Wege zu Gebote stehende sinnliche Erkenntnißmaterial schwerlich ausgereicht haben, um daraus eine seiner würdige, umfassende rationale Erkenntniß der Weltdinge zu gewinnen.[8] Auch auf Joh. 7, 15 beruft sich Durand, um

---

[1] 3 dist. 12, qu. 2.

[2] 3 dist. 17, qu. 1. — vgl. Thom. 3, qu. 18, artt. 5 et 7.

[3] 3 dist. 15, qu. 2.

[4] Vgl. Thom. 3, qu. 15, art. 4.

[5] 3 dist. 14, qu. 3.

[6] 3 dist. 14, qu. 4.

[7] Vgl. Thom. 3, qu. 12, art. 1.

[8] Sensibus Christi valde pauca sensibilia fuerunt præsentia comparatione eorum, quæ nunquam sensu percepit; ergo scientia hoc modo acquisita fuisset in Christo valde imperfecta, quod non est dicendum. Et si dicatur, quod licet corporalibus sensibus Christi non fuerunt omnia corporalia subjecta, ex his tamen quæ subjecta fuerunt, potuit in aliorum notitiam deve-

seine Ansicht zu erhärten; Thomas seinerseits hatte aus dieser Stelle nur die Folgerung gezogen, daß die Scientia acquisita ungleich weniger auf menschlichem Unterricht, als auf selbsteigenem ingeniösen Finden beruhte.[1] Daß Christus in Bezug auf den Vollkommenheitsgrad der Visio beata den Engeln nicht nachstehen mußte, sie vielmehr überragen konnte, begründet Durand daraus, daß zwischen der Cognitio beata der Engel und Menschen ein specifischer Unterschied selbst für den Fall nicht bestünde, daß ein solcher in Bezug auf das natürliche Erkennen beider bestehen sollte. Besteht aber kein solcher Unterschied, so kann der Seele Christi zufolge ihrer hypostatischen Einigung mit dem göttlichen Suppositum ein Vollkommenheitsgrad der Visio beata zukommen, welcher den nicht in die hypostatische Union mit dem Logos aufgenommenen Engelgeistern nicht zukommen kann.[2] Dieser letztere Gedanke findet sich auch bei Thomas;[3] Durand fügt seinerseits noch Einiges bei, was zu seiner oben erwähnten Ansicht von der Adoptivsohnschaft Christi in Beziehung steht.[4] Als Object der Visio beata

---

nire: .... non videtur; quia ex sola visione corporum coelestium nullus potest comprehendere virtutem eorum, sed potius experientia effectuum, loquendo de naturali cognitione hominis, de qua nunc agimus. Et ideo per experientiam habitam in quacunque re non potest haberi scientia de illis rebus, de quibus est experientia, vel de consimilibus secundum speciem. Sic enim ex multis sensibus fit memoria, ex multis memoriis experimentum, ex multis experimentis universale, quod est principium artis et scientiæ, ut dicitur in prooem. Metaph. . . Sic igitur videtur probabiliter, quod in Christo non fuerit aliqua scientia modo humano acquisita. 3 dist. 14, qu. 4, n. 10.

[1] Cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scil. inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est præcipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius .... Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam, præsertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem secundum illud Joel: Lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiæ. 3 qu. 9, art. 4.

[2] 3 dist. 14, qu. 1.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 10, art. 4.

[4] Gratia et gloria, præmium et meritum sibi invicem correspondent. Gratia autem gratum faciens est unius speciei in hominibus et angelis, cum sit gratia per quam tam homines quam angeli adoptantur in filios Dei; similiter meritum ut meritum, cum sit per gratiam et charitatem informantem, est in omnibus unius rationis specificæ, quamvis opera meritoria sint diversarum rationum in genere naturæ. Ergo cum similiter gloria et visio beata,

der Seele Christi bezeichnet Durand die göttlichen Gedanken aller möglichen und wirklichen Dinge.[1] Diese Erkenntniß ist unmittelbar mit dem Anschauen Gottes als der Ursache aller Dinge gegeben; nicht so die Erkenntniß der Existenz der Dinge, rücksichtlich welcher Christus an die Scientia infusa gewiesen war. Wir begreifen nun mehr, weßhalb Durand der Scientia infusa den oben dargelegten weiten Umfang gab, der weit über die Erkenntniß der Naturen der wirklichen Dinge hinausgreift, auf welche sich die Scientia infusa bei Thomas bezieht.[2] Auch seine Ansicht von den Objecten der Visio beata Christi ist durchgreifend von jener des heiligen Thomas unterschieden, und fällt theilweise mit jener des Duns Scotus zusammen,[3] nur daß dieser einzig der Seele Christi, nicht aber den übrigen gottschauenden intellectiven Creaturen die Möglichkeit Alles, was das Verbum divinum schaut, zugleich zu schauen zuerkennt.[4] Durand läßt diesen vom göttlichen Wollen abhängigen Unterschied fallen, ist aber mit Scotus darin gegen Thomas einig, daß er nicht die actuell existenten Dinge, sondern die göttlichen Gedanken aller wirklichen und möglichen Dinge zum Gegenstand der Visio beata macht; daher gleich

---

quæ est hominum et angelorum præmium, sint unius rationis in eis, et cum recipiant magis et minus, possibile est lumen gloriæ et gratiæ et visionem beatam adeo intendi in homine, quod excedat utrumque in quocunque angelo, sicut factum est de Christo propter assumtionem naturæ humanæ ad divinum suppositum. 3 dist. 14, qu. 1, n. 8.

[1] 3 dist. 14, qu. 2.

[2] Thomas weist dasjenige, was Christus als Richter wissen soll, nicht wie Durand der Scientia infusa, sondern der Scientia beata zu. Vgl. Thom. 3, qu. 10, art. 2.

[3] Vgl. Scot. Report. 3 dist. 14, qu. 2, n. 22. 23: Intellectus animæ Christi omnia videt, quæ Verbum videt .... potest intelligi, quod videt omnia habitualiter h. e. in actu primo, sicut habens scientiam reducitur primo de potentia essentiali, et tamen dicitur scire habitualiter, cum est in potentia accidentali ad actum considerare cum vult.

[4] Aliæ animæ videntes Verbum nunc vident hoc, nunc vident illud, secundum quod Verbum vult objicere hoc illi videnti et illud alteri videnti; sed non objicit simul omnia quæ videt cuilibet videnti Verbum. Sed oppositum est de anima Christi, quia essentia divina objicit omnia intellectui animæ Christi, ita quod per conversionem animæ Christi per imperium voluntatis ad quodcunque quod Verbum videt, potest illud videre; ita ratio habet suum objectum primum ut Verbum; ergo simul objiciuntur sibi omnia, sed non intellectui aliarum animarum. L. c., n. 24.

Scotus[1] auch Durand zu zeigen sucht, das Erkennen der menschlichen Seele Christi werde hiemit nicht dem göttlichen Erkennen gleich gemacht.[2]

Bei Occam finden sich keine näheren Erörterungen über das Erkennen und Wollen der menschlichen Seele Christi; einzig die Frage über die übernatürliche Gnadenbegabung derselben beschäftiget seine Aufmerksamkeit. Es handelt sich für ihn nämlich darum, ob das Christo factisch zugewiesene höchste Gnadenmaß ein absolut höchstes gewesen sei, so daß ein dasselbe überschreitendes noch höheres gar nicht denkbar wäre, oder ob das Gegentheil anzunehmen sei.[3] Occam unterscheidet zwischen extensiver und intensiver Mehrung; die extensive Mehrung[4] der substanziellen und auch der accidentellen Formen lasse sich in's Unendliche gehend denken, bei der intensiven Mehrung einer accidentellen Form[5] lasse sich vielleicht ein von Seite des Subjectes bestehendes Hinderniß einer unbegrenzten Mehrung denken. Für diesen Fall hätte man zu sagen, daß das Christo zugetheilte höchste Gnadenmaß ein höchstes nicht de absoluta Dei potentia, sondern de potentia

---

[1] Experimur in nobis, quod quanto plura simul intelligimus, tanto ea indistinctius cognoscimus; ideo cum anima Christi sit ejusdem naturæ cum anima nostra, si infinita simul videt, indistinctissime ea videt. Ibid.

[2] Scientia animæ Christi non æquatur scientiæ divinæ per hoc quod videt omnia quantum ad id quod sunt, neque quantum ad numerum scitorum, neque quantum ad claritatem cognitionis. Non quantum ad numerum scitorum, quia Deus non tantum scit de rebus quid sint secundum naturam speciei et quiditatis, sed scit de unaquaque specie rei, quot individua sunt actualiter vel erunt pro quacunque differentia temporis, quia cognoscit essentiam suam non solum ut potens producere, sed ut est actu volens producere hoc vel illud, numerus autem individuorum excedit numerum quiditatum secundum speciem. Etiam dato quod æquaretur secundum numerum scitorum, non tamen simpliciter, quia quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scitorum, sed etiam secundum claritatem cognitionis; constat autem, quod Deus clarius videt res quam quicunque intellectus creatus. 3 dist. 14, qu. 2, n. 6.

[3] Sentt. III, qq. 6 et 7.

[4] Augmentatio secundum extensionem est, quando augetur forma una tantum in diversis partibus materiæ, sicut quando ignis augetur, sicut est augmentatio et additio formæ ignis, est ibi nova additio novæ materiæ. Sentt. III, qu. 7.

[5] Augmentatio intensiva est, quando augetur forma in eadem parte materiæ, sicut caritas in anima et albedo in eadem parte superficiei. Loquendo de augmentatione intensiva potest forma accidentalis habens plures partes ejusdem rationis quantum est ex se augeri in infinitum, licet forte sit impedimentum a parte subjecti. Ibid.

Dei ordinata gewesen sei. Sollte diese Entscheidung sich mit der der Person Christi schuldigen Ehrfurcht nicht vertragen,[1] so könnte man auch sagen, daß Gott in der übernatürlichen Gnadenausrüstung das Maß der zu verleihenden Gnade absolut erschöpft habe, so daß Christo in Ansehung der begränzten Capacität seiner creatürlichen Seele selbst de potentia Dei absoluta kein höheres Maß habe verliehen werden können.

Alle Theologen lehren, daß Christus in seinem zeitlichen Erdendasein ein Verdienender war. Aureolus entwickelt seine Ansicht über die Vermöglichkeit Christi zu meritorischen Acten mit Beziehung auf die hieher bezüglichen Lehren bei Thomas und Duns Scotus. Thomas[2] definire das Mereri als ein Thun, vermöge dessen der Handelnde sich dasjenige als ein Debitum erwirkt, was ihm nach dem Gebote der Justitia distributiva als Debitum attribuirt werden kann. Der Handelnde erscheint hier in der doppelten Eigenschaft eines Agens und eines Patiens, letzteres zufolge eines Mangels, dessen Deckung von Seite des Executors der Justitia distributiva durch das Wirken des Handelnden erwirkt werden soll. Nur vermöge eines Actes der distributiven Gerechtigkeit könne der erwähnte Mangel gedeckt werden, keineswegs aber vermöge eines Actes der commutativen Gerechtigkeit, da zwischen der zeitlichen verdienstlichen Leistung und der ewigen Glorie,

---

[1] Cui non placet iste modus dicendi propter reverentiam Christi, potest aliter dicere, quod sicut subjectum determinat sibi certas qualitates et passiones, quarum opposita non possunt recipere mediante subjecto, sic quælibet anima et quodlidet subjectum sibi certum determinat gradum, ultra quem non potest alium recipere perfectiorem stante natura subjecti. Et tunc formam habere gradum potest dupliciter accipi: Uno modo in se ita quod sibi repugnat habere gradum ulteriorem; et sic natura habens partes ejusdem rationis non habet gradum summum. Alio modo, quod habet summum in tali subjecto, quia subjectum determinat sibi certum gradum, ultra quem nihil potest recipere; sic potest habere summum ita, quod de potentia sua absoluta non potest in tali subjecto facere gradum ulteriorem, licet potest in alio subjecto. Et sic potest concedi, quod anima Christi habuit tantam gratiam, quantam Deus potuit ei conferre de potentia sua absoluta, quia tantam sibi contulit, quantam recipere potuit; et sic habuit summam possibilem de potentia Dei absoluta et cum hoc scil. quod esset aliquod subjectum capax majoris gratiæ, quin Deus potest sibi majorem conferre. Et credo quod non est aliquod subjectum sic informatum per quodcunque accidens augmentabile, quin Deus potest illud accidens adhuc augere. Ibid.

[2] Vgl. Thom. 3 dist. 18, art. 2.

auf welche durch erstere ein Anspruch erworben werden soll, kein Verhältniß quantitativer Gleichheit, sondern nur ein proportionales Verhältniß bestehen kann. In Christus war ein solches Proportionsverhältniß vorhanden zufolge des ihm eignenden supranaturalen Gnadenhabitus, in dessen Kraft seine Handlungen, welche zudem ungezwungene wahlfreie Handlungen waren, einen Verdienstanspruch auf die ewige Glorie erwirkten. Aureolus[1] bemängelt die allgemeine Begriffsbestimmung des Mereri, die ihm viel zu weit genommen scheint; die bereits in den Himmel aufgenommenen Menschenseelen entbehren des Leibes, dessen Besitz doch auch zu den Gütern der himmlischen Seligkeit gehört, und der angenommenen Definition zufolge Object des Verdienserwerbes sein müßte. Man könne ferner Christo nicht ein solches Dominium actuum suorum attribuiren, daß es in seiner Macht gestanden wäre, diese Acte zu unterlassen; denn dieß hieße ihm ein Posse peccare attribuiren. Endlich kann als Principium merendi nur die Voluntas charitate viæ informata zugelassen werden, während in Christus die Voluntas charitate patriæ formata wirksam war. Nach Duns Scotus[2] — fährt Aureolus weiter — konnte Christus ein Verdienender sein, soferne er in seinem Handeln die Affectio justitiæ gegen die Affectio commodi festhielt, sofern weiter die ihm während seines zeitlichen Erdendaseins fehlende Gloria corporis ein Erwerb seines Handelns sein konnte, und sofern insgeheim die Portio animæ superior in allem seinem Handeln entscheidend und bestimmend durchgriff. Auch diese Darlegung läßt Aureolus unbefriediget. Die Seelen der bereits in die himmlische Seligkeit aufgenommenen Heiligen haben hier auf Erden die Affectio commodi, mit welcher die menschliche Seele den ihr eignenden Leib umfaßt, der Affectio justitæ untergeordnet, ohne daß ihnen die entsprechende Vergeltung dafür zu Theil geworden wäre.[3] Weder Christus, noch die Engel, noch auch die auf ewig Verworfenen sind mehr in statu viæ;

---

[1] 3 dist. 19, art. 1.

[2] 3 dist. 18. — Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 456.

[3] Anima Petri ita affectat corpus suum, sicut Christus impassibilitatem; ergo in regulando istam affectionem potest anima Petri mereri, quod est impossibile. Dicis, quod Petrus non habet actum elicitum, quo anima velit corpus, sed solum est naturalis inclinatio. Contra: Idem dicam de Christo; nam si Christus habuisset actum elicitum ad velle affectionem commodi, peccasset, sed suspendebat actum per actum justitiæ. 3 dist. 19, art. 1.

und doch ist in ihnen die Portio animæ inferior nicht in Bezug auf alle accidentellen Errungenschaften, welche Gegenstand des Mereri oder Demereri[1] sein können, gesättiget. Die Behauptung, daß Christus vermöge der Portio animæ superior in allen Acten seines Zeitdaseins ein Verdienender sein konnte, wird von Scotus selbst nur problematisch asserirt, und ist in der That auch unrichtig,[2] trotzdem daß einige Anhänger des Scotus daran festhalten. Weder Thomas noch Scotus lösen die Frage, wie Christus trotzdem, daß er schon als Viator ein Comprehensor war, dennoch ein Verdienender sein konnte. Weder die Passibilitas animæ, noch die Mortalitas corporis machten ihn formaliter zum Viator. Auch das Non satiatum esse affectione machte ihn nicht dazu, weil wenigstens elicitive eine Satiatio affectionis in der That statthatte. Christus war vielmehr formaliter dadurch in statu viæ, daß er Acte setzen konnte, welche die Richtung auf das höchste Ziel hatten, ohne die actuelle Erreichung desselben zu ihrer ursächlichen Voraussetzung zu haben. Dieß hatte auf eigenartige Weise einzig in Christo statt,[3] und zwar dispensative,[4] d. i. zufolge

[1] Habens affectionem non satiatam potest mereri regulando, sicut demereri non regulando; sed damnati et angeli mali possunt se habere non regulando; ergo possunt continue demereri, et sic posset continue eorum poena essentialis augeri, quod est falsum, quia licet peccent, non cadit in peccatum eorum imputatio. Ibid.

[2] Istud non reputo verum, quia crederem, quod pari ratione Christus posset mereri hodie . . . Ille actus, qui ponit extra statum viæ, non est meritorius ut sic; sed actus beatificus in Christo ut sic ponit extra statum viæ; ergo ut sic non est meritorius . . . Christus fuit viator et comprehensor, et sic una in termino, sed non eodem actu; ergo alio fuit in via et alio actu in termino. Non fuit autem in termino alio actu a beatifico; ergo fuit actu beatifico in termino; sed per illud, per quod aliquid est in termino, per illud est extra viam; ergo per actum beatificum fuit Christus extra viam. Ibid.

[3] Omnis creatura intellectualis aut elicit actum propter finem non adeptum, et tunc est in via . . . secundo, si jam habet finem adeptum, tunc tales actus elicit non propter finem, sed ex fine . . . Tertio modo, quod nunquam fuit nisi in Christo, quod habeat finem adeptum et actus aliquos non eliciat tanquam ex fine sed ad finem. Ibid.

[4] Dico, quod hoc fuit in Christo dispensative. Nam in intellectu Christi potuit esse visio in proprio genere rerum absque hoc, quod oriretur ab ista, quæ est in Verbo; et sic pari ratione potuit in Christo esse dilectio rerum in proprio genere absque hoc quod oriretur a dilectione Verbi. Ibid.

einer besonderen Anordnung Gottes, welche eben nur in Bezug auf die Person Christi statthatte.[1]

Christus war vom ersten Momente seines irdischen Daseins an ein actuell Verdienender, nicht ex puris naturalibus,[2] sondern in Kraft der übernatürlichen Gnadeneinigung mit Gott. In Kraft derselben konnte der Seele Christi im ersten Momente ihres Daseins ein bestimmter verdienstlicher Gedanke eingeflößt werden, welchen der menschliche Wille Christi sofort zu seinem eigenen Wollen machte, und in welchem bereits der Inhalt seines gesammten zeitlichen Wirkens umfaßt war. Es war nämlich der Erlösungswille, welchen die menschliche Seele Christi bereits im ersten Momente ihres Daseins zu ihrem eigenen Willen machte. Christus verdiente für sich und für Andere. Der Actus beatificus fiel ihm gleich der Union mit der Gottheit ohne vorausgehendes Verdienen zu; auch die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit des Leibes ist nicht an sich sondern nur accidentell als Verdiensterwerb Christi anzusehen.[3] Wenn Aureolus in diesem

[1] Aureolus bemerkt dieß gegen den Einwand, daß der Erzengel Gabriel, obschon Comprehensor und der Patria angehörig, in seinem Verhalten gegen Tobias Acte übte, die ihn dem Viator Christus gleichstellen, so daß entweder er gleich Christus dazumal ein Merens gewesen sein müßte, oder Christus gleich ihm kein Merens hätte sein können: Quod dicis, idem posse dici de Gabriele, dico, quod si Deus voluisset, bene verum est; sed hoc fuit regulariter in Christo et dispensative. Isti autem sunt modi oppositi in fine, scil. entis in fine et non in fine; tunc voluit Deus, quod voluntas Christi habuerit duos modos istos ferendi se dispensative, non autem dispensavit cum aliis. Ibid.

[2] Dato quod Deus infuderit omnes species et habitus in anima Christi a primo instanti, utrum potuerit mereri vel elicere actum meritorium ex illis habitibus mediantibus illis speciebus ex puris naturalibus? Dico, quod non, quia primus actus intellectus vel esset actus quo conciperet beatitudinem, et tunc planum est, quod non cadit ratio meriti, quia talis actus non est elicitivus; aut ille actus etiam ex alio principio, et tunc dico, quod ex puris naturalibus non potest a primo instanti mereri illo actu, quia talis actus ex illo principio est cum discursu. 3 dist. 19, art. 2.

[3] Præmium vel adæquat meritum, et isto modo immortalitas corporis, ut est sequela, non est præmium Christi; vel non adæquat sed ordinatur et est sequela ejus quod adæquat, tunc dico, quod sic, sed per accidens, quia solum est sequela ejus, ad quod actus meritorii habebant connexionem tanquam ex natura rei . . . Actus, quos Christus elicuit, ex se merebantur beatitudinem, et quia jam habebat, ideo fuit eis sequela beatitudinis data scil. immortalitas corporis; et quia illud non æquat meritum, ideo et gratia et quicquid datur omni homini christiano, respondet ut præmium illi actui. 3 dist. 19, art. 3.

Punkte gegen Thomas mit Duns Scotus geht, so entfernt er sich vom Letzteren doch wieder sehr weit, sofern er dem Leidensverdienste Christi einen unendlichen Werth zuschreibt, und zwar nicht bloß wegen der Würde der Person Christi,[1] in derer Ansehung Thomas den Verdiensterwerb Christi für einen unendlichen hält,[2] sondern wegen der Beschaffenheit der Verdienstleistung Christi an sich, welche der göttlichen Liebe absolut werth war,[3] daher sie von Gott aus einem doppelten Grunde als eine den Regeln der strengen Justitia commutativa entsprechende Ersatzleistung acceptirt werden mußte. Wenn die Meister der Schule sagen, daß die von Christus vollbrachte Sühnung für eine unendliche Zahl von Welten und Menschen ausgereicht haben würde, so wird ihr hiemit ein unendlicher Werth zuerkannt. Aureolus will einen solchen Werth nicht bloß dem Verdienstleiden Christi in seiner Gesammtheit, sondern auch allen einzelnen Theilen und Acten desselben, so wie allen übrigen meritorischen Acten Christi zuerkannt wissen.[4] Gott hätte die Schuld Adams und ihre Folgen auch ohne Genugthuungsleistung für dieselbe erlassen können; wenn aber eine Genugthuungsleistung statthaben sollte, so mußte sie durch einen Gottmenschen

---

[1] Exemplum ad hoc: Assurrectio regis in adventu tuo esset incomparabiliter acceptior quam socii tui, et imperatoris acceptior quam regis, et majoris major, et infiniti infinita. Sic etiam in proposito, si meretur major persona, est major acceptio, et si infinita persona, est acceptio infinita, quare potuit meritum passionis esse infinitum. 3 dist. 20, qu. 1, art. 1.

[2] 2 dist. 9, art. 8, ad 2^{dum}; 4 dist. 14, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad 4^{tum}. Thomas spricht in beiden Stellen von einem Valor quodammodo infinitus der Genugthuungsleistung Christi, weil sie eben nur in Ansehung der Person des Leistenden einen unendlichen Werth anzusprechen hat.

[3] Quanta est bonitas actus moralis, tanta est ejus acceptabilitas; quantæ autem sunt circumstantiæ, tanta est bonitas; ergo quantæ sunt circumstantiæ, tanta est acceptabilitas; sed circumstantia istius actus erat conditio, per quam est diligibilis in infinitum. 3 dist. 20, qu. 1, art. 1. — Peccata habent odibilitatem infinitam, quia peccata possunt esse infinita. Sicut igitur peccata ex natura rei habent infinitam odibilitatem, sic passio Christi ex natura rei habet infinitam acceptabilitatem. Ibid.

[4] Sed quomodo est possibile, quod dictum est, quia infinito non est majus? Respondeo, non est majus entitative, sed voluntate acceptante .... potest esse magis acceptum. Vel posset dici, quod meritum passionis cum omnibus aliis fuit unum, quia totum ordinatur ad passionem, et ideo talis actus passionis non deberet distingui, quia tota vita Christi fuit una potentia habens rationem unius meriti. Ibid.

gesetzt werden,[1] und der Gottmensch mußte sterben, weil nur in seinem Opfertode die sühnende heilige Liebe in höchster und vollkommenster Actualität sich bewährte.

Baconthorp[2] hält sich in der Lehre vom Verdienen Christi an die in der Summa theologica des heiligen Thomas niedergelegten Gedanken.[3] Christus hat für sich und Andere verdient. Für sich konnte er dasjenige verdienen, was als Verdiensterwerb die Würde seiner Person in's Licht zu stellen geeignet war, während umgekehrt ein Verdiensterwerb, dessen Beschaffenheit der Würde seiner Person abträglich gewesen wäre, nicht zuzugeben ist. So ist es undenkbar, daß Christus Gnade, Wissenschaft, Seligkeit der menschlichen Seele, göttliche Würde seiner Person erst als Erwerb seines Verdienstes erlangt hätte; wohl aber ist es denkbar, daß die äußere Verherrlichung seiner Person durch die Auferstehung, Himmelfahrt, Glorification seines Leibes u. s. w. ihm als Errungenschaft seines Verdienens zufiel. Christus konnte vom ersten Momente seines irdischen Daseins an ein actuell Verdienender sein in Kraft der Scientia infusa, vermöge welcher er die richtige Einsicht und den richtig geleiteten Willen hatte. Bezüglich der Genugthuungsleistung Christi sucht Baconthorp in einer ausschließlich ihm eigenthümlichen Weise darzulegen, daß sie allen Arten der natürlichen Gerechtigkeit gemäß war.[4] Baconthorp unterscheidet sieben Arten der natürlichen Gerechtigkeit: Justitia retributiva, Vindicativa per contrapassum mali, Epikeia, Proportionativa, Refamulativa, Commutativa, Distributiva. Jeder

[1] Mit Anselm's Begründung ist Aureolus nicht vollkommen einverstanden. Ausgehend von der Idee der Satisfactio und Justititia commutativa, ita ut prævaricator reddat debitum, vel alius pro eo, bemerkt Aureolus weiter: Secundum istam viam secundum Anselmum necessarium fuit Deum et hominem pati; solus enim homo hoc facere nequivit, quoniam homo non indiguisset reparatione, si non peccasset. Ista ratio forte non concludit, quia idem dicam de Christo, et ideo non satisfacit (3 dist. 20, qu. 2). Eben so wenig will aber Aureolus die Ablehnung der Lehre Anselm's von der Unzureichendheit einer Genugthuungsleistung, welche nicht jene eines Gottmenschen wäre, gelten lassen: Alia ratio, quod essemus obligati Deo non pro impossibili, et ideo dicit unus doctor, quod sic. Sed ego non capio, quia meritum debuit esse infinitum in valore .... ergo illud dari debuit per aliquod infinitum, modo quo dictum est in priori (Ibid.).

[2] 3 dist. 32, artt. 1—3.

[3] Vgl. Thom. 3 qu. 19, art. 3 u. 3 qu. 34, art. 1.

[4] 4 dist. 1, qu. 6, art. 1.

dieser sieben Arten hat Christus durch seine Satisfactionsleistung Genüge gethan: der Justitia retributiva dadurch, daß er als wahrer Priester des höchsten Gottes das demselben wolgefällige Opfer darbrachte;[1] der Justitia vindicativa dadurch, daß er sich als Sühnopfer für die Schuldigen hingab;[2] der Epikeia dadurch, daß er dieß erwirkte, was nach den Gesetzen der Justitia retributiva und vindicativa nicht zu erwirken gewesen wäre;[3] der Justitia proportionativa durch Umwandlung der uns gebührenden ewigen Verwerfung in ein zeitliches Bußleiden;[4] der Justitia refamulativa durch Verbürgung der Vergeltung aufrichtiger Buße und treuen Dankes;[5] der Justitia commutativa durch Zutheilung nach Verdienst;[6] der Justitia distributiva

---

[1] In Ethic. VIII, 10 dicitur, quod nullus potest retribuere secundum dignitatem, et ideo debet retribuere prout est possibile, scil. offerendo illi dona et sacrificia (Ethic. IV, 5) et oblationes per sacerdotes (Polit. VII, 7). Sed pro peccato parentum non habuit homo sacrificium Deo gratum, nec sacerdotem Deo acceptum ad offerendum pro eo. Deus vero naturam humanam accepit, quam Deo in sacrificium pro nobis offerret tanquam verus sacerdos Dei summi, et sic de facto hominem per legem justitiæ retributivæ reparavit. Ibid.

[2] In Ethic. V, 8 dicitur: Si patiatur quisquis, quæ fecit, vindicta recte fit. Sed si pro peccato primorum parentum fuisset vindicta facta secundum illud quod fecit homo, anima non fuisset Deo reconciliata; anima autem præstitit in statu impeccabili. Ut igitur recte fieret vindicta, placuit Deo animam sanctam ponere pro homine, et sic per legem justitiæ, quæ est per contrapassum vindicativa, nos liberavit. Ibid.

[3] Nec lex sacrificii justitiæ retributivæ, nec lex mortis justitiæ vindicativæ sufficit ad tollendum offensam Dei per quamcunque creaturam, quia fuit infinita propter dignitatem principis læsi. His sic se habentibus sententiavit Deus Pater, quod Filius ejus, qui est æqualis ei in deitate, hominem sibi conciliaret. Sic ergo reparavit nos per justitiam epikeiæ. Ibid.

[4] Proportionativa est, qua aliquid remittitur de juris rigore per mixtionem amicitiæ. Postquam Christus passus fuit mortem pro me, ex amicitia commutavit poenam æternam in temporalem poenitentiam. Ibid.

[5] Oportet ei, quia gratiam fecit, refamulari et gratiarum actiones facere, et sic commanebit civis in civitate cum eo. Christus, postquam recepit hominem ad poenitentiam, si ei refamuletur de peccatis conterendo et gratiarum actiones referendo, commanebit cum eo in civitate coelesti. Ibid.

[6] Commutativa secundum proportionem arithmeticam (Ethic. V, 6) consisit in præmiando et puniendo secundum proportionem simplicem . . . Christus reddit unicuique secundum merita sua, ut qui decem meruit in gratia, decem habebit in gloria, et qui decem meruit in culpa, decem habebit in poena. Ibid.

durch Vergeltung in entsprechendem Maße.[1] Der Einwand, daß die Genugthuungsleistung nicht als eine Leistung nach natürlichem Rechte gelten könne, da diesem das Leiden eines Unschuldigen für die Missethat eines Schuldigen durchaus widerspreche, hätte nur dann eine Berechtigung, wenn gezeigt werden könnte, daß der zum Schuldner Gottes gewordene Mensch aus sich allein eine für Gott annehmbare Satisfaction hätte leisten können. Auch die ewige Belohnung sucht Baconthorp, sofern sie einem Meritum de condigno entspreche, als eine dem Jus naturale gemäße Zutheilung zu erweisen.[2] Daß sie auf ein Meritum de condigno sich gründe, glaubt er mit Thomas[3] annehmen zu dürfen, obschon er gegen dessen Begründung des Meritum de condigno Bedenken hat, da ihm die demselben entsprechende Zutheilung nicht der Vergeltungsweise des Justitia distributiva, welcher sie Thomas zuweist, sondern jener der Justitia commutativa anzugehören scheint.

Durand findet keine Schwierigkeit in der die Möglichkeit eines Verdienens Christi betreffenden Frage.[4] Christus war während seines zeitlichen Erdendaseins in statu viationis, war Herr seiner Handlungen, und mit dem Habitus charitatis ausgerüstet, so daß alle Requisite eines meritorischen Handelns thatsächlich gegeben waren. Ob er vom ersten Momente seines Zeitdaseins an ein actuell Verdienender war, läßt sich zwar nicht mit derselben apodiktischen Bestimmtheit behaupten, aber nicht mit überzeugenden Gründen ablehnen. Man sagt wol, daß Christus als unentwickeltes Kind nicht zu den physischen Actionen vermögend war, die mit der actuellen Bethätigung der

[1] Distributiva secundum proportionem geometricam consistit in puniendo et præmiando secundum proportionalitatem duplicem scil. secundum magis et minus, puta iste meruit secundum dignitatem decimam, iste quintam proportionaliter recipiet. Christus reddet secundum magis et minus cuilibet secundum quod digne vel indigne meruit. Ibid.

[2] Corona gloriæ non redditur solum ex justitia, qua Deus coronat dona sua, sed justitia, quam ego habeo in re et ad rem, scil. in corona gloriæ et ad coronam gloriæ. Nam propter cursum fidei consummatum in præsenti reposita est mihi corona justitiæ futura (2 Tim. 4, 8), et Deus acceptavit illud servare mihi tanquam depositum meum. Sed reddere mihi depositum, quod a me in deposito accepisti, est debitum, quia est obligatio secundum jus naturale (d. 1, ca. Jus naturale) . . . . et rei depositæ redditio est de jure naturli. 4 dist. 1, qu. 6, art. 2.

[3] Vgl. Thom. 2 dist. 27, art. 3.

[4] 3 dist. 18, qu. 2.

Sciencia infusa und experimentalis naturgemäß verbunden sind. Es ist aber andererseits nicht einzusehen, weßhalb Christus nicht einen der Cognitio infusa entsprechenden Willensact schon im ersten Momente des Besitzes derselben hätte setzen sollen können; konnte er ihn aber setzen, so war derselbe ein meritorischer Act. Christus hat für sich und für Andere verdient.[1] Sein persönlicher Verdiensterwerb bestand in der Glorification seines Leibes, in seiner himmlischen Erhöhung und in der Verherrlichung seines Namens auf Erden. Sein Verdienen für uns ist nicht etwa so zu verstehen, als ob sein Verdienst unser Verdienst geworden wäre, was überhaupt gar nicht möglich wäre, sondern in dem Sinne, daß das Verdienst seines Wirkens uns zu Gute kam.[2] Durand glaubt den Begriff des Mereri pro alio in der bezeichneten Weise restringiren zu dürfen, weil er den für Andere verdienenden Christus nicht wie Thomas als Haupt der ihm eingegliederten Gemeinde der Erlösten,[3] sondern als eine von den zu Erlösenden unterschiedene Einzelperson in's Auge faßt. Damit hängt eine andere Abweichung von Thomas in Betreff der Causa efficiens der Erlösung zusammen. Thomas[4] bezeichnet Gott als die Causa efficiens principalis, die Menschheit Christi als Efficiens instrumentalis unserer Erlösung. Durand hingegen unterscheidet eine dreifache Causa efficiens derselben,[5]

---

[1] 3 dist. 18, qu. 3.

[2] Non minus apud Deum potest amicitia charitatis, quam apud homines amicitia civilis; sed apud homines amicitiæ civilis unus potest fructum operis sui in alterum transferre v. g. ut cum aliquis servit diviti ut pauper ei in aliquo obligatus a debito liberetur, vel ut habeat mercedem operis in toto vel in parte, prout placet operanti transferre; ergo apud Deum ratione charitatis mutuæ unus potest alteri fructum sui meriti communicare .... Unus potest pro alio satisfacere, quod non intelligendum est, quod actus satisfacientis sit meritorius alteri quam satisfacienti, sed solum propter fructum meriti. L. c., n. 7.

[3] Vgl. Thom. 3 qu. 48, art. 1: Christo data est gratia non solum sicut singulari personæ, sed inquantum est caput ecclesiæ, ut scil. ab eo redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicunque in gratia constitutus propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem (Matth. 5, 10). Unde Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

[4] Thom. 3 qu. 48, art. 6.

[5] 3 dist. 19, qu. 1, n. 8.

die Causa principalis oder Gott, die Causa disponens und Causa instrumentalis. Causa disponens ist Christus, Causa instrumentalis sind die Sacramente. Der dispositive Einfluß Christi wird hiebei auf ausschließlich moralische Motive reducirt, welche sich dem zu erlösenden Menschen in Anbetracht der Liebesthat Christi suggeriren müssen;[1] der von Thomas betonte reale Lebenszusammenhang zwischen Christus und den Erlösten[2] wird von Durand völlig bei Seite gesetzt. In Bezug auf den durch die Erlösungsthat Christi uns erwirkten Erlaß der Strafe, welche der Sünde gebühren würde, reproducirt Durand unter Voranstellung des Satzes, daß wir durch Christus von aller Strafe der Sünde quoad sufficientiam, aber nicht quoad efficientiam befreit worden sein,[3] so ziemlich genau die in der Summa des heiligen Thomas[4] entwickelten Gedanken, wobei er auch den vorhin bei Seite gesetzten Gedanken von Christus als Haupt der Erlösten nachholt,[5] aber nur zu dem Ende, um zu erweisen, daß Christus nicht quoad efficientiam der Befreier von aller Strafe der Sünde sei. Der Unterschied und Gegensatz zwischen Durand und Thomas reducirt sich darauf, daß Thomas zufolge seiner Idee vom potentiellen Zusammenhange der Person Christi mit der Gesammtheit des zeitlichen Menschengeschlechtes Christum bereits im Acte des Genugthuungsleidens als Haupt der Erlösten denkt, während ihn Durand erst nachträglich durch den Empfang der Erlösungsgnade von Seite der Erlösten dazu

---

[1] Illud disponit hominem ad deletionem culpæ et receptionem gratiæ, quod natum est inclinare voluntatem ad dilectionem Dei et detestationem peccati. Sed passio Christi est hujusmodi, quia Christus ex maxima charitate pro nobis passus est, propter quod maxime tenemur eum diligere, et per passionem liberavit nos a debito mortis æternæ, ratione cujus debiti peccatum est maxime odibile. Ergo passio Christi est causa disponens ad remissionem peccatorum. L. c.

[2] Vgl. Thom. 3 qu. 49, art. 1: Christus, qui ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suæ passionis; sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exercet, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset.

[3] L. c., n. 9.

[4] Vgl. Thom. 3 qu. 49, art. 3.

[5] Christus satisfecit pro nobis tanquam caput pro membris. Ergo illis solum est passio Christi satisfactoria, qui uniuntur ei tanquam membra capiti; hoc autem fit per fidem et charitatem et sacramentorum susceptionem, per quem modum non omnes uniuntur Christo, sed pauci. L. c., n. 10.

werden läßt, daher Durand zwar nicht absolut, aber doch beziehungsweise die Sündenschuld formaliter durch die Gnade ausgelöscht werden läßt.[1] Im Sinne der speculativen Thomistik würde man wol zu sagen haben, daß Christus als lebendige Form des Gnadenlebens der Erlösten, beziehungsweise auch die Causa formalis ihrer Gerechtigkeit vor Gott sei.

Auch in Erörterung der Frage über die Genugthuungsleistung Christi wiederkehrt dieselbe Erscheinung im Verhalten Durand's zu Thomas; er zehrt vom Gedankenerbe desselben, schwächt aber den speculativen Gehalt desselben so weit ab, als es sein dem Nominalismus sich nähernder Standpunkt mit sich bringt. Daß das Satisfactionsleiden Christi nicht schlechthin nothwendig gewesen sei, hatte wol auch Thomas gelehrt,[2] jedoch die wenigstens relative Nothwendigkeit desselben durch eine Reihe eindringlichster Gründe zu erweisen gesucht. Durand hingegen behauptet, eine Nothwendigkeit der Genugthuungsleistung Christi lasse sich nach keiner Seite hin erhärten.[3] Ein Unterbleiben derselben hätte kein Unrecht gegen Gott involvirt, weil es in seiner Macht stand, auf dieselbe zu verzichten; kein Unrecht gegen den Menschen, weil das durch die Genugthuungsleistung zu Erwirkende ohne dieselbe von Gott gespendet werden konnte; kein Unrecht gegen den Teufel, der durch seine Verführungslist unmöglich ein Recht auf den Menschen erworben haben konnte. Man kann selbstverständlich noch weniger sagen, daß Gott etwa dem von ihm geschaffenen Menschen zur Veranstaltung der Genugthuungsleistung Christi verpflichtet gewesen wäre; denn Gott kann zum Menschen niemals in das Verhältniß eines Schuldners treten, vielmehr bleibt umgekehrt der Mensch Gott gegenüber stets im Rückstande, da gleichwerthige Vergeltung des von Gott ihm Gespendeten über sein Vermögen geht. Wenn Gott wirklich eine Genugthuung zu heischen beschloß, so stand es bei ihm, sich auch

[1] Peccatum mortale non opponitur gratiæ per se et directe sicut privatio et habitus, nec per consequens gratia delet culpam formaliter et directe. Si autem ista oppositio intelligatur concomitative, sic veritatem habet commune dictum .... Dicimus culpam dimissam, quando voluntas prius deordinata per malam complacentiam reordinatur per bonam displicentiam, quod fit in contritione. Et quia talem contritionem seu displicentiam concomitatur gratia, ideo culpa dicitur deleri formaliter per gratiam, non per se et directe, quia hoc modo culpa deletur per nihil, sed solum concomitative. L. c., n. 6 et 7.

[2] Vgl. Thom. 3 qu. 1, art. 2.

[3] 3 dist. 20, qu. 1.

mit der Genugthuungsleistung eines Menschen zu begnügen,[1] sei es, daß er sie von dem bereuenden Adam forderte, oder daß er einen vollkommenen Menschen schuf, dessen Genugthuungsleistung als vollgiltig anzusehen in seiner Macht stand. Immerhin sprechen jedoch Congruitätsgründe für die von Gott beschlossene und veranstaltete Genugthuungsweise. Diese schließt einen durch Christus uns erworbenen Verdienstanspruch in sich; es ist aber edler und würdiger, mittelst eines solchen Anspruches, als ohne denselben mit Gott versöhnt und erneuert zu werden. Ein Sühntod war angemessen, weil der Tod virtuell alle Defecte der gefallenen Natur in sich schließt, für welche eine Genugthuungsleistung gesetzt werden sollte. Im heiligen Sühntode Christi sollte sich die Unermeßlichkeit der erbarmungsreichen Liebe Gottes zu uns Menschen aufschließen; im leidenden Christus sollte uns ein Bild der erhabensten und heiligsten Menschentugenden vorgehalten werden; der von ihm für unsere Sünden gezahlte Erlösungspreis sollte zu einem wirksamsten Motive werden, alle Sünde zu meiden.

Eilftes Capitel.

Die Sacramentenlehre der nachscotistischen Scholastik.

Den Begriff des Sacramentes im Allgemeinen anbelangend ist Aureolus der Ansicht, daß, sofern es sich um eine streng metaphysische, d. h. um eine auf Angabe des Wesens der Sache sich beschränkende Definition handelt, die angemessenste Definition jene des Petrus Lombardus sei: Sacramentum est invisibilis gratiæ forma visibilis, ut similitudinem ejus gerat et causa existat. Es lasse sich indeß eine noch vollständigere Definition denken, in welcher außer dem Wesen der Sache auch die Causa efficiens, sowol die Efficiens principalis als auch die Efficiens applicativa zum Ausdrucke komme.[2] Daraus aber, daß die das Wesen der Sache erschöpfende Definition des Lombarden

---

[1] 3 dist. 20, qu. 2. — Vgl. hiezu Thom. 3 qu. 1, art. 2, ad 2^{dum}.

[2] Posset esse una alia magis completa talis: Sacramentum est res sensibilis invisibilis gratiæ signum, tanquam existens ex institutione divina, collata a ministro idoneo, cum intentione debita disposita, ordinata in salutem hominis viatoris. 4 dist. 1, qu. 2, art. 2.

solche Ergänzungen zuläßt, welche zur Vervollständigung des Begriffes des Sacramentes dienen, erhelle, daß eine Definition desselben im stricten Sinne des Wortes nicht möglich sei.[1] Die Sacramente wirken die Gnade per se, nicht bloß per accidens;[2] es ist aber, um diese Wirkungsweise erklärlich zu machen, nicht nöthig, eine den Sacramenten formaliter inhärirende Virtus infusa anzunehmen. Der Virtus infusa wird als Effect die Erzeugung der Empfänglichkeit der Seele des Suscipienten für die Gnade des Sacramentes zugeschrieben; zur Erzielung dieses Effectes reicht es hin, daß Gott das Eintreten desselben bei Spendung des Sacramentes wolle.[3] Dasselbe gilt in Bezug auf den durch bestimmte Sacramente causirten Character oder Ornatus. Aureolus schließt sich in diesen Assertionen augenscheinlich dem Duns Scotus an,[4] wie er denn auch mit demselben die Polemik gegen den thomistischen Begriff des Sacramentes gemein hat, und im Gegensatze zu Thomas die Sacramente nur in uneigentlichem Sinne als Instrumentalursachen der sacramentalen Gnade gelten lassen will.[5] Im Einklange mit Scotus legt Aureolus der alttestamentlichen Beschneidung eine Gnadenwirkung ex opere operato bei,[6] nur daß

[1] Definitio non est aliud quam oratio præcise explicans essentiam rei, nec plus nec minus explicans quam sit in essentia rei .... Illud quod non habet conceptum claudentem essentiam suam nullo addito nulloque remoto, non habet definitionem. 4 dist. 1, qu. 2, art. 1.

[2] 4 dist. 1, qu. 1, art. 4.

[3] 4 dist. 1, qu. 1, art. 2.

[4] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, SS. 134 u. 467. — Daß in Bezug auf den gewissen Sacramenten von den älteren Vertretern des Thomismus attribuirten Ornatus unzulässige Behauptungen geäußert wurden, gesteht auch Capreolus zu, und rügt es an seinen Vormännern Bernhard v. Auvergne und Petrus de Palude. Vgl. meine Gesch. d. Thom. S. 155.

[5] Sacramenta non agunt instrumentaliter ad gratiam eo modo, quo agunt instrumenta artis; illa enim agunt per hoc, quod per motum, quem recipiunt ab agente, propter quamdam repugnantiam et incompossibilitatem causant diversum, sive alium et alium situm partium, ad quem sequitur nova figura per modum sequelæ. Nec agunt instrumentaliter sicut agentia instrumentalia in naturalibus; nam instrumenta naturalia non sunt aliud quam qualitates complexionatæ facientes consimiles qualitates, ad quas sequitur necessario forma substantialis. 4 dist. 1, qu. 1, art. 3. — Über die dießbezügliche Ansicht des Duns Scotus vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 469.

[6] Unter Berufung auf Beda's Erklärung zu Luk. 2, 21. Beda dicit: Illud quod nunc operatur baptismus, operabatur circumcisio. Et de parvulis decedentibus dicit, quod ibant in sinum Abrahæ supernæ patriæ pacem felicem

dieſelbe nicht ſo vollkommen geweſen ſei, wie jene des neuteſtamentlichen Tauſſacramentes iſt. Er ſagt hiemit genau dasſelbe wie Scotus, ſucht jedoch den Unterſchied zwiſchen den altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Sacramenten noch von einer anderen Seite zu beleuchten, um erſichtlich zu machen, daß die Vermöglichkeit zum verdienſtlichen Wirken einzig durch die Sacramente des Neuen Bundes verliehen werde.[1] Die Beſchneidung wirkte wol den Erlaß der an die Erbſünde geknüpften Poena damni, verlieh aber nicht jene Heiligungsgnade, in deren Kraft der erbſündliche Fomes peccati moraliſch unwirkſam gemacht werden kann; dieſe Wirkung der neuteſtamentlichen Sacramente konnte durch die Beſchneidung bloß präfigurirt werden. Damit ſchloß ſie auch einen Hinweis auf Denjenigen in ſich, durch welchen alle Schuld getilgt werden ſollte.[2] Sollte die Beſchneidung ein heilswirkendes Sacrament ſein, ſo mußte ſie vor Allem die von Adam vererbte Schuld hinwegnehmen; dieß that ſie aber nicht, vielmehr konnte den zu beſchneidenden Knäblein nur dadurch Heil widerfahren, daß ihre Eltern den Beſchneidungsritus auf den im Glauben angehofften künftigen Heiland und ſein ſoteriſches Wirken bezogen.[3] Das Heil war vom Anbeginn einzig in der Kraft des Einen Mittlers vorhanden, auf welchen die Fides implicita der Juden und Heiden durch den ſtellvertretenden Glauben ihrer Glaubenspatriarchen Abraham und Job bezogen werden mußte, auf daß die vorchriſtliche Menſchheit nicht vom Heile Chriſti ausgeſchloſſen bliebe.[4]

---

exspectantes. Sed nullus potest habere spem de felici pace supernæ patriæ, nisi mediante gratia . . . ergo in circumcisione infundebatur gratia. 4 dist. 1, qu. 2, art. 4.

[1] In sacramentis novæ legis, quantumcunque modicum infundatur de gratia, in tanto gradu tamen infunditur, quod ipsa potest esse principium debitarum operationum. E contrario vero in sacramentis antiquæ legis, quantumcunque intense infundatur, nusquam tanto gradu præstatur, quod ab ipsa possit effluere aliqua prædictarum operationum. 4 dist. 1, qu. 3, art. 1.

[2] 4 dist. 1, qu. 3, art. 2.

[3] 4 dist. 1, qu. 3, art. 3.

[4] Quid de philosophis? fragt Aureolus bei dieſer Gelegenheit. Forte Plato retulit fidem suam in Christum mediante Jeremia, ad quem audiendum descendit in Aegyptum, unde tenuit, quod mundus et coelum et tempus fuerunt facta, ut dicit Philosophus, et multa similia, quæ narrat Augustinus de eo in diversis locis. Sed de Aristotele quid? Multi multa dicunt, et quod in sepulchro suo reperta fuerit lamina quædam, ubi scriptum erat: Credo in nasciturum de Virgine sub tali imperatore. Tamen Augustinus super Psalmos,

Ähnliche Erörterungen finden sich auch bei Baconthorp, der indeß mit mehr Klarheit und Bestimmtheit als Aureolus im Anschluß an Thomas darauf dringt, daß die alttestamentlichen Sacramente nicht ex opere operato wirkten,[1] sondern in Kraft des Glaubens der Empfänger jener Sacramente an den künftigen Erlöser. Dieser Glaube wurde selbstverständlich durch die göttliche Gnade gewirkt, die als Rechtfertigungsgnade den Erlaß der Schuld wirkte, daher es undenkbar ist, daß der Empfang der Beschneidung bloß einen Erlaß der Strafe und nicht auch einen Erlaß der Schuld zur Folge gehabt haben sollte.[2] Auf die von Scotus beregte Controversfrage bezüglich der nach thomistischer Anschauung den Sacramenten formaliter inhärirenden Virtus infusa geht Baconthorp nicht näher ein; ihn beschäftigen vielmehr die von Aureolus nicht behandelten Lehrstücke von der unmittelbaren Einsetzung der Sacramente des Neuen Bundes durch Christus,[3] und vom Verhältniß derselben zum Opfertode Christi.[4] Es scheint indeß, so viel sich aus seinen oben citirten Worten entnehmen läßt,[5] daß er

exponens illud: Absorpti sunt juncti petræ judices eorum (psalm. 139, 6) videtur damnare Aristotelem, unde dicit: Aristoteles adjunctus petræ. Alii dicunt, quod oportet hanc habere fidem, quam Apostolus exigit: Oportet accedentem credere, quod Deus est remunerator omnium bonorum (Hebr. 11, 6), et qui hoc credebat, credebat implicite, quod Deus provisurus erat omnia, quæ saluti nostræ erant necessaria. Sed nunquam Aristoteles hoc posuit, quod Deus est cunctorum remunerator; et utrum hoc sufficeret an non, salvet ipsum, qui potest. Ibid. Vgl. hiezu: Joh. Duns Scotus, S. 125.

[1] 4 dist. 2, qu. 2, art. 4.

[2] Est sententia Apostoli et Canonis, quod Deus solus in sacramentis veteris legis contulit fidem justificantem; et sacramenta illa tantum erant signacula ostendentia, quod suscipientes illa habuerunt fidem ad justitiam. In sacramentis novæ legis Deus gratiam et fidem confert, ita tamen, quod ipsa sacramenta ex merito passionis Christi in habentibus fidem Christi sunt in gratia Dei, quibus gratiam in eis secrete operatur; a secretis enim virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur. Ibid.

[3] 4 dist. 2, qu. 1, artt. 1—3. Daselbst wird Matth. 19, 13 für die Einsetzung des Firmungssacramentes durch Christus und Mark. 6, 13 für die Einsetzung der letzten Ölung durch Christus als biblische Beweisstelle angeführt.

[4] Secundum Augustinum (Hom. sup. Joann. 120) sacramenta fuerunt instituta in sanguine Christi. Et idem habetur ab Apostolo Gal. 4, 5: Misit Filium suum, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Filii autem adoptionis facti sumus per sacramenta; ergo sacramenta singulariter instituuntur in sanguine Christi. 4 dist. 2, qu. 1, art. 1. — Vgl. hiezu Thom. 3, qu. 62, art. 5.

[5] Vgl. oben Anm. 2.

ſie als Inſtrumente der Heilsthätigkeit Chriſti anſieht, und den von Chriſtus ausgehenden Geiſt der Gnade durch ſie wirkend denkt, ohne geradezu die von Scotus bekämpfte thomiſtiſche Formel vertreten zu wollen.

Durand lehnt dieſelbe ausdrücklich als eine durch Thomas eingeführte Neuerung ab,[1] und will die Sacramente einzig als die gottverordneten Conditiones sine qua non der Gnadenſpendung angeſehen wiſſen.[2] Er definirt das Sacrament gemeinhin als Rei sacræ signum,[3] und lehrt, daß die Sacramente des Alten Bundes bloße Zeichen der Gnade waren, welche dereinſt durch Chriſtus geſpendet werden ſollte, die neuteſtamentlichen Sacramente aber Zeichen der Gnade, die von Chriſtus wirklich Allen quod sufficientiam erwieſen worden iſt und in den Empfängern der Sacramente ſich wirkſam erweiſen ſoll, ſoweit dieſe der gottgewollten Wirkſamkeit der Sacramente kein Hinderniß ſetzen. Die Sacramente des Neuen Bundes haben ihren Namen nicht von dem, was ſie in ſich enthalten,[4] ſondern von dem, was ſie zu wirken beſtimmt ſind.[5] Der Wirkende iſt aber in ihnen einzig Gott,[6] der auch mittelſt einiger Sacramente des Alten Bundes Gnaden ſpendete,[7] wenn ſchon nicht die durch die Sacramente des Alten Bundes vorbedeuteten Gnaden der neuteſtamentlichen Heilsordnung.

---

[1] 4 dist. 1, qu. 4.

[2] Mit Beziehung auf Auguſtin's Ausſpruch: Aqua baptismi corpus tangit, cor abluit (Sup. Joann. tract. 80), bemerkt Durand: Non est intentio B. Augustini, quod in aqua baptismi sit aliqua virtus inhærens, sed est ibi sola divina virtus assistens, sicut ipse dicit in notificatione sacramenti, quod sub tegumento rerum sensibilium virtus divina nostram salutem secretius operatur. L. c., n. 27.

[3] Accipiendo sacramentum secundum generalem notionem nominis, et prout extendit se ad omne illud, quod dicitur sacramentum in lege veteri et nova, sacramentum dicitur rei sacræ signum non quodcunque, sed occultum. 4 dist. 1, qu. 1, n. 8.

[4] Vgl. die hierauf bezügliche Namenserklärung des Sacramentes bei Bacon-thorp vor. Seite, Anm. 2.

[5] Sicut medicamentum dicitur a medicando, sic sacramentum dicitur a sacrando; est enim sacramentum, quo aliquis homo sacratur vel sanctificatur. 4 dist. 1, qu. 1, n. 6.

[6] Res sacramentales nihil faciunt ad productionem cujuscunque effectus spiritualis, sed Deus totum facit. 4 dist. 1, qu. 4, n. 33.

[7] Eorum quæ dicebantur sacramenta in veteri lege, quædam dicebantur large, sicut illa quæ a populo offerebantur ministris . . . alia dicebantur magis

Durand reproducirt die von Thomas[1] in Bezug auf die Einsetzung und Spendung der Sacramente vorgenommene Unterscheidung zwischen der Potestas auctoritatis, excellentiæ, ministerii,[2] um daraus den Satz zu begründen, daß die Wirksamkeit der Sacramente ausschließlich durch göttliche Anordnung festgestellt sei, und die Einsetzung der Sacramente unmittelbar durch Christus selbst stattfinden müßte. Hat Christus unmittelbar selbst alle Sacramente des Neuen Bundes eingesetzt, so ist es selbstverständlich, daß alles Wesentliche an den Sacramenten auf seine Anordnungen zurückzuführen ist und in Kraft derselben unverrückbar feststeht. Christus hat in Bezug auf die von ihm eingesetzten Weihehandlungen weder dem Papste noch sonst irgend Jemanden das Recht zu selbsteigenen Anordnungen eingeräumt, soweit diese auf etwas Anderes als auf den Modus der mit jenen Acten verbundenen Solennitäten sich beziehen sollten.[3] Es gibt allerdings Einige, welche es für rationabel halten, anzunehmen, Christus habe dem Papste als seinem sichtbaren Stellvertreter auf Erden anheimgegeben, Anordnungen zu treffen, welche nicht bloß den Modus jener Solennitäten, sondern weit Wesentlicheres betreffen. So soll es dem Papste freistehen, als Minister des Firmungssacramentes oder der Ordines minores der kirchlichen Weihegrade Solche zu bestellen, welche ohne seine ausdrückliche Gewährung hiezu nicht befähiget wären; dem Papste soll ferner freistehen zu erlauben, daß die Firmung mit einem nicht consecrirten Chrisma, die letzte Ölung mit einem nicht benedicirten Öle

---

proprie sacramenta, quæ ministrabantur populo per sacerdotes, levitas et ministros legis . . . Loquendo de sacramentis large sumtis dicendum est, quod in eis non conferebatur gratia ex opere operato . . . Si autem loquamur de sacramentis strictius sumtis, sic in quibusdam conferebatur gratia, quibusdam non, quia quum sacramenta efficaciam habeant ex institutione divina, illa sacramenta veteris legis, quæ a Deo instituta sunt ad effectum, qui non haberi potest sine gratia, aut ad officium, quod non potest bene exerceri sine gratia, conferebant gratiam ex pactione et ordinatione divina (circumcisio, unctio sacerdotalis). Alia autem sacramenta ordinata ad effectum, propter quem non requirebatur gratia, non conferebant gratiam (v. c. emundatio leprosorum etc.). 4 dist. 1, qu. 5, n. 10 et 11.

[1] 3 qu. 64, art. 3.

[2] Potestas auctoritatis est, qua aliquis propria virtute remittit culpam et confert gratiam. Potestas ministerii est, per quam competit alicui solum sacramenta ministrare. Potestas excellentiæ est media inter illas duas, quia aliquid participat de auctoritatis potestate, sed non plene. 4 dist. 5, qu. 3.

[3] 4 dist. 7, qu. 3.

gespendet werde, indem Christus wol Chrisma und Öl als Materie der beiden Sacramente bestimmt, aber bezüglich der Consecration dieser Materie nichts angeordnet habe. Ebenso könne der Papst von der kirchlichen Anordnung dispensiren, daß die Bischofsweihe durch einen Bischof vollzogen werden müsse; ohnehin sei diese Weihe kein Sacrament, sondern bloß eine Sacramentale, welches kraft päpstlicher Dispensation auch von einem Priester, der nicht Bischof ist, gespendet werden könne. Durand erklärt derlei Annahmen für falsch, präjudicirlich und gefahrvoll. Sie sind falsch, weil sie dem Papste, der bloß Mensch ist, in Bezug auf die Sacramentspendung eine Potestas excellentiæ zuschreiben, die von Gott, bei welchem in Bezug auf die Sacramente die Potestas auctoritatis ist, nur Christo als Menschen zugetheilt werden konnte; den rein menschlichen Organen der sacramentalen Gnadenspendung aber kann nur ein simplex ministerium zukommen.[1] Jene Annahmen sind aber auch präjudicirlich und gefahrdrohend, ja sie lassen die absurdesten Consequenzen zu. So gut, wie bei der Firmung und Bischofsweihe, könnte es auch bei der Taufe, Eucharistie, Buße und letzten Ölung dem Papste anheimgestellt werden, ob der Spender dieser Sacramente ein einfacher Priester, oder ein Bischof sein müsse, da Christus hierüber keine nähere Anordnung hinterlassen habe. Eben so könnte man sagen, Christus habe wol das Wasser als Materie des Taufsacramentes, den Wein als Materie des Sacramentes der Eucharistie angeordnet; wie aber dieses Wasser oder dieser Wein näher beschaffen sein solle, habe er der Anordnung des Papstes anheimgegeben, welchem z. B. zustünde anzuordnen, daß nur rother Wein eine giltige Materie sei u. s. w. Durand steht demzufolge nicht an, die Zulässigkeit der vom Papste in einzelnen Fällen einfachen Priestern gestatteten Spendung des Firmungssacramentes, so wie der den Car-

[1] Triplex est potestas respectu effectus sacramentorum, scil. auctoritatis, excellentiæ et ministerii. Potestas auctoritatis est, qua aliquis propria virtute remittit culpam et confert gratiam. Potestas ministerii est, per quam competit alicui solum sacramenta ministrare. Potestas excellentiæ est media inter istas duas, quia aliquid participat de auctoritatis potestate, licet non plene, aliquid vero de potestate ministerii. Christus secundum quod homo, non habuit potestatem auctoritatis . . . . potestas autem excellentiæ competit Christo inquantum homo. Cujus ratio est, quia instrumento conjuncto competit principalius actio, quam instrumento separato. 4 dist. 5, qu. 3.

dinälen ertheilten Befugniß, die Ordines minores zu ertheilen, in Frage zu stellen.[1]

Bei Occam[2] versteht es sich von selbst, daß er den Begriff des Sacramentes seines speculativen Gehaltes völlig entleert, und in Bezug auf das Wesen des Sacramentes ausschließlich auf die Anordnungen des göttlichen Willens recurrirt. Er erklärt vorerst, daß vom Sacramente sich keine Realdefinition, sondern bloß eine Nominaldefinition geben lasse. Der Nominalbegriff desselben sei die wirksame Anzeigung einer Gnadenwirkung Gottes; de facto restringire sich dieser Begriff auf sinnliche Indicationen, obschon Gott auch spirituelle Indicationen zu Sacramenten hätte machen können. Die Sacramente können weder als natürliche Instrumentalursachen der Gnade gedacht werden, da sie nicht nach Art natürlicher Ursachen wirken, noch kann man ihnen eine durch sie wirkende instrumentale Kraft zutheilen, die nicht nur überflüssig angenommen würde, sondern nebstdem auch zu ihrem natürlichen Träger in kein congruentes Verhältniß sich setzen ließe. Die Sacramente verursachen sonach die mit ihnen verknüpften Gnaden nur deßhalb, weil Gott es so geordnet hat; dadurch unterscheidet sich eben die übernatürliche Ordnung von der natürlichen Ordnung der Dinge, daß es in ersterer Causæ sine quibus non gibt, während es solche in letzterer nicht gibt.[3] Über das Verhältniß der Sacramente des Neuen Bundes zu jenen des alten liegen keine Äußerungen Occam's vor, wie er denn insgemein über die Sacramente sich kurz faßt, und nur drei derselben: Taufe, Buße, Altarssacrament im Besonderen behandelt.

---

[1] Aeque dubium est de minoribus ordinibus sicut de confirmatione; non enim bene claret, quomodo possint a non episcopo conferri, si solus episcopus ex ordinatione Christi sit horum sacramentorum minister. Si vero omnis sacerdos minister est, sed ex ordinatione ecclesiæ reservatur solis episcopis, tunc quilibet sacerdos vere potest confirmare et ordines minores conferre, licet peccet conferendo faciens contra statutum ecclesiæ .... Et si hoc est verum, tunc Gregorius potuit conferre sacerdotibus, quod licite confirmarent ... Si autem non est ita, sed solus episcopus est minister, nescio cur non possit dici, quod Gregorius, cum fuerit homo et non Deus, potuerit errare. 4 dist. 7, qu. 4, n. 20.

[2] Sentt. IV, qu. 1.

[3] In naturalibus non est dare aliquam causam sine qua non nec mediatam nec immediatam respectu alicujus effectus; sed in voluntariis bene potest esse talis causa. L. c.

Die übrigen drei Repräsentanten der nachscotistischen Theologie behandeln wol die gesammte Sacramentenlehre, jedoch nicht in gleichmäßiger Weise, so daß eine comparative Zusammenstellung ihrer Lehranschauungen sich nicht im Einzelnen durchführen läßt. Am nächsten sind sich die Behandlungsweisen der Sacramentenlehre bei Aureolus und Durand verwandt, welche Beide auf die eigentlich scholastischen Lehrfragen allenthalben eingehen, während Baconthorp seinerseits wol eine große Vollständigkeit des Sachinhaltes anstrebt, aber von der Behandlungsweise der vorausgehenden Theile seines Sentenzenwerkes abgehend vorzugsweise nur den kirchlich-positiven Stoff der Sacramentenlehre zusammenstellt, welchen er durch Herbeiziehung der dem kanonischen Rechte und der Moraltheologie angehörigen Materien möglichst zu completiren bestrebt ist.

Eine scholastische Lehrfrage war, ob der durch das Taufsacrament der Seele eingedrückte Charakter etwas Respectives oder Absolutes sei. Duns Scotus [1] hatte im Gegensatze zu Thomas das Erstere behauptet; Aureolus [2] kehrt zu der von Thomas vertretenen Ansicht zurück, und erklärt den Taufcharakter für eine Forma absoluta, welche er jedoch im Unterschiede von Thomas [3] in der Essenz der Seele subjectiren läßt. Seine Gründe für die Absolutheit des Taufcharakters sind hergenommen vom Begriffe des Charakters oder der Impressio, vom Wesen desselben als Unterlage der Conformität der Seele mit Christus, von seiner Bedeutung als Distinctionszeichen der Seele des Getauften (was auch auf den durch die Sacramente der Firmung und Priesterweihe eingedrückten Charakter seine Anwendung leidet), von der Unmöglichkeit, ihn irgend einer bloßen Relationskategorie einzureihen; auch bestreitet Aureolus die Behauptung des Duns Scotus, daß die altchristlichen Lehrer von dem Character indelebilis des Taufsacramentes nichts wüßten, und vertheidiget die von Thomas aus Pseudodionysius, Johannes Damascenus und Augustinus angeführten Stellen gegen die Einwendungen des Duns Scotus. Er will den Taufcharakter in die Essenz der Seele verlegt wissen,[4] weil es sich um Conformation der Seele des Getauften mit der Essenz der Seele

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 472 f.
[2] 4 dist. 4, qu. 1, art. 1.
[3] Vgl. hierüber: Joh. Duns Scotus, S. 474.
[4] 4 dist. 4, qu. 1, art. 4.

Christi handle; er will daher weder mit Thomas den Intellect, noch mit Scotus den Wille zum Träger desselben machen.[1]

Durand[2] schließt sich der Polemik des Duns Scotus gegen Thomas an, sofern letzterer den Tauf- und Ordinationscharakter für eine im Intellecte subjectirende Forma absoluta hält, geht aber noch um einen Schritt weiter als Scotus, sofern er den sogenannten Character für eine bloße Relatio rationis erklärt, welche einfach eine auf göttlicher Anordnung beruhende Befähigung des Getauften zum Empfange der übrigen Sacramente, des Ordinirten zur Spendung der Sacramente bedeute. Als bloße Relatio rationis bedürfe der Character überhaupt keines besonderen realen Trägers, sei es, daß man die Essenz der Seele, oder irgend eine Potenz derselben dafür nehmen wolle, daher auch Scotus im Unrechte sei, wenn er die Voluntas dafür nimmt. Sollte schon irgend eine seelische Potenz Träger des sacramentalen Character sein, so müßte die Potentia executiva als Organ dessen, wozu der Character befähigen soll, für die entsprechende Potenz gelten.[3] Durand unterläßt nicht, den inneren Zusammenhang seiner Ansicht über den sacramentalen Charakter mit seiner oben auseinandergesetzten Anschauung vom Sacramente als accidenteller Conditio sine qua non der Gnadenspendung hervorzuheben.[4]

---

[1] Cum non ponatur qualitas, quæ est principium operationis, nisi moraliter et ethice, non oportet illam ponere in potentia operativa. Ex quo vero est pulchritudo quædam et ornatus, rationabile est, quod ponatur in illo, quod dicitur adornari ac pulchrificari . . . sed essentia est ipsum, quod pulchrificatur, ornatur et assimilatur essentiæ animæ Christi. L. c.

[2] 4 dist. 4, qu. 1.

[3] Illa virtus, quæ non perficit hominem quantum ad cognoscere nec quantum ad appetere, sed solum quantum ad operari, non est ponenda in potentia cognitiva nec appetitiva, sed solum in executiva. Sed character non perficit hominem quantum ad cognoscere vel appetere, sed solum ordinatur ad operari. L. c., n. 9.

[4] Illi qui dicunt, quod in sacramentis sit aliqua virtus subjective, dicunt etiam, quod character in ministro est quædam virtus vel potentia, per quam regenerati in vita spirituali operentur divinas actiones per ministerium . . . . Hæc autem opinio quantum ad id, quod in ministro sit aliqua virtus . . . . nullam habet probabilitatem de charactere baptismi, quia per baptismum non efficitur aliquis minister sacramentorum . . . De charactere autem ordinis, licet major sit probabilitas, tamen instantiam habet etiam supposita prædicta opinione, quia virtus quæ ponitur esse in sacramentis secundum positores hujus opinionis, non est permanens sed transiens; solum

Nach Occam ist der sacramentale Charakter kein Gegenstand philosophischer oder biblischer Nachweisung, selbst die Berufung auf die kirchlichen Canones ist von zweifelhaftem Werthe;[1] es sprechen aber Congruenzgründe dafür, den Seelen der Getauften einen bleibenden distinctiven Charakter zuzuerkennen. Läßt man nun einen solchen Charakter zu, so hat man ihn als Forma absoluta zu nehmen; die von Scotus angenommene Relatio realis ist zwar nicht schlechthin verwerflich, erscheint aber doch aus mehr als einem Grunde minder angemessen.[2] Der als Forma absoluta genommene sacramentale Charakter ist der Essenz der Seele zu attribuiren, schon darum, weil er kein Principium actionis, sondern einfach ein Signum obligatorium der Seele des Getauften ist. Wollte man ihn dennoch als Principium actum connotans nehmen, und die Potenzen der Seele unter sich und vom Wesen der Seele unterscheiden, so hätte man ihn nicht dem Intellecte, sondern dem Willen, welcher Principium merendi ist, zu attribuiren. Der Ansicht des Thomas gegenüber, welcher den sacramentalen Charakter in die Secunda species qualitatis verwiesen hatte,[3] glaubt ihn Occam mit

---

enim ponitur esse in rebus sacramentalibus pro tempore actualis exhibitionis sacramenti, ergo consimiliter virtus quæ ponitur in ministro debet esse transiens et non permanens post exhibitionem sacramenti. L. c., n. 6 et 7.

[1] Videtur innui: Extra, de baptismo et ejus effectu, c. Majores, ubi quæritur de dormientibus et amentibus, utrum baptisentur; videtur ibi dicere, quod aliqui suscipiunt characterem sacramenti, quamvis non rem sacramenti. Sed auctoritas ista non cogit, quia potest exponi, quod intendit per characterem ipsum baptismum, qui est quoddam signum et sacramentum. Sentt. IV, qu. 2.

[2] Prima ratio est, quod nunquam potest talis respectus novus acquiri sine motu locali vel mutatione alterius extremi . . . . Præterea: Quælibet relatio actualis realis habet duo extrema in actu; quæro igitur, quæ sunt extrema istius respectus? Non potest dari nisi anima rationalis et Deus vel aliquod accidens absolutum in anima; quia anima rationalis per hoc quod recipit characterem, non habet respectum novum extra se ad aliquid corporale vel spirituale. Manifestum est, quod excepto Deo non potest poni alterum extremum esse accidens absolutum in anima, quia illud, si poneretur, maxime esset gratia, sicut patet per prædictam decretatem (vor. Anm.). Nec Deus potest esse alterum extremum, quia non videtur, quod sint plures respectus causalitatis in quocunque genere respectu unionis spiritualis, quorum nullus ponitur character. Igitur convenientius potest dici, quod si aliquid tale inprimatur, quod sit absolutum quam respectivum. Ibid.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 63, art. 2. — Über die Ansichten des Alexander Halesius, Bonaventura, Richard von Media Villa bezüglich der Frage, welcher

Aureolus [1] für eine Qualitas primæ speciei nehmen zu müssen, oder auch für eine Qualitas tertiæ speciei.[2] Endlich behauptet er gegenüber der von Thomas [3] declarirten Unzerstörbarkeit des sacramentalen Charakters die Zerstörbarkeit desselben, weil er von der ideellen Motivirung der Unzerstörbarkeit völlig abstrahirend einzig sich an das hält, was Gott möglicher Weise thun könnte.[4]

Mit der Unverlöschbarkeit des sacramentalen Charakters wäre zugleich auch die Unwiederholbarkeit der drei Sacramente in Frage gestellt, welche jenen Charakter ertheilen. In der That weiß Duns Scotus nur den göttlichen Willen als absolut giltigen Grund der Nichtwiederholbarkeit der Taufe anzugeben. Aureolus hingegen begründet die Nichtwiederholbarkeit der genannten drei Sacramente aus der Unzerstörbarkeit des durch sie der Seele eingedrückten Charakters;[5] deßgleichen auch Durand.[6] Baconthorp findet den Grund der Nichtwieder-

---

der vier Species qualitatis der Taufcharakter zuzuweisen sei, siehe meine Gesch. d. Thom., S. 52.

[1] Vgl. Aureol. 4 dist. 4, qu. 1, art. 3.

[2] Character convenientius debet poni in prima vel in tertia specie qualitatis, quam in secunda, quia potentia naturalis, quæ est in secunda specie, dicitur in respectu ad actum active vel passive, quorum neutrum convenit characteri. Non enim dicitur character potentia naturalis activa respectu actuum naturalium, quia ad omnes actus naturales sufficiunt habitus naturales et infusi; nec est potentia naturalis activa respectu actuum supernaturalium, quia tales actus sunt immediate a Deo; nec potest esse potentia passiva, quia anima rationalis est passivum sufficiens respectu omnium actuum. Sentt. IV, qu. 2.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 63, art. 5.

[4] Aut est aliquid absolutum aut respectivum. Si est aliquid absolutum et est posterius subjecto, potest Deus separare subjectum ab illo accidente absoluto et conservare. Hoc patet, quia Deus potest facere subjectum sine charactere, certum est; igitur potest characterem impressum destruere et subjectum conservare, ex quo nullam contradictionem implicat. Si sit respectus, adhuc potest deleri, quia nulla relatio distincta realiter a creatura est simpliciter indelebilis ab ea nisi illa, quæ est creaturæ ad Deum in ratione causæ, si ipse sit indelebilis. Sentt. IV, qu. 2.

[5] Character non est aliud quam species et imago signumque distinctivum Christi familiæ, unde puto quod remanet non solum in beatis, sed etiam in damnatis. Nam et per tale signum cognoscentur in inferno, qui fuerunt de Christi familia, ut sit damnatis occasio majoris poenæ, beatis vero gaudii incrementum. 4 dist. 4, qu. 1, art. 3.

[6] Ista tria sacramenta imprimunt characterem, et per consequens non debent reiterari, ne fiat injuria sacramento, cum character sit effectus sacramenti indelebilis. 4 dist. 7, qu. 2, n. 10.

holbarkeit der genannten drei Sacramente darin, daß sie einen Vollkommenheitsstand des Empfängers begründen,[1] während die übrigen vier Sacramente die zeitliche Unvollendung des Menschen ersichtlich machen.[2] Die Unzerstörbarkeit des sacramentalen Charakters aber erklärt Baconthorp aus seiner Compatibilität mit jedweder sittlichen Beschaffenheit des Empfängers des Sacramentes, während die Permanenz der durch die Sacramente gewirkten Heiligungsgnade durch die Permanenz der sittlich normalen Beschaffenheit des Subjectes bedingt ist.

Duns Scotus bezeichnet als Gnadenwirkung des Taufsacramentes den vollkommenen Erlaß der Schuld und Strafe der dem Empfange des Taufsacramentes vorausgegangenen Sünden, und bringt diese Wirkung des Sacramentes mit dem durch dasselbe der Seele eingedrückten Charakter in Verbindung.[3] Positive Gnaden werden überhaupt durch kein Sacrament als solches gewirkt; demzufolge kann auch das Taufsacrament durch sich selbst nicht die Heiligungsgnade wirken, sondern nur zum Empfange derselben disponiren, die unmittelbar von Gott selber aus Anlaß des Sacramentes in Jenen gewirkt wird, welche derselben kein Hinderniß entgegensetzen. Es hat thatsächlich kein sacramentaler Sündenerlaß statt, ohne daß mit demselben zugleich die

---

[1] Quædam sacramenta concernunt statum hominis perfectum, scil. baptisma, ordo et confirmatio. Per baptismum enim datur, quod morimur peccato ut simul cum Christo resurgamus immortales (Rom. 6, 5). Per confirmationem datur, quod assimilamur statui angelorum; angeli enim boni confirmantur ad debellandos malos (Apoc. 12, 7). Per sacramentum ordinis etiam confirmamur ad robur (De consecr. 5, c. Spiritus Sanctus). Nam secundum Dionysium angeli superiores et inferiores secundum ordines suos ministrant Deo; ergo per ordinem datur, quod assimilantur officiis angelorum. Ordinantur enim clerici, ut in ecclesia Christi deserviant quilibet in gradu et ordine suo sicut angeli. 4 dist. 6, qu. 2, art. 3.

[2] Alia quatuor sacramenta pertinent ad statum hominis imperfectum. Ex imperfectione enim hominis est, quod non potest semper commemorari de Christo, quod pertinet ad sacramentum eucharistiæ; et quod potest in præsenti satisfacere pro peccato et omni ejus reatu, quod pertinet ad poenitentiam; et quod adhuc per generationem non est impletus numerus salvandorum, quod pertinet ad matrimonium; et quod appropinquante morte homo habet timere de infirmitate corporis et animæ, quod pertinet ad extremam unctionem. Ibid.

[3] Baptisma nullo modo haberet effectum suum, qui est plena absolutio a poena et a culpa virtute hujus sacramenti, nisi character inesset. Report. 4 dist. 6, qu. 8, n. 13.

Ertheilung der Heiligungsgnade verbunden wäre; und so wird auch in der Taufe mit dem Sündenerlaß zugleich die Glaubensgnade und Heiligungsgnade gespendet. Wie diese Gnaden den unmündigen Täuflingen zu Theil werden können, ist freilich für unseren Verstand ein Geheimniß; dieß gilt aber gemeinhin von allen übernatürlichen Gnadenhabitus, von deren Vorhandensein wir keine natürliche Gewißheit haben können.[1] Wenn Duns Scotus das Vorhandensein des übernatürlichen Glaubens- und Tugendhabitus als Glaubenswahrheit urgirt, so tritt er Jenen entgegen, welche behaupteten, daß die dem Taufsacramente entsprechenden übernatürlichen Habitus den im unmündigen Alter Getauften erst nachträglich, wenn sie in ein reiferes Alter getreten wären, verliehen würden. Aureolus tritt ihm hierin bei,[2] steigert aber, offenbar im Hinblick auf Thomas,[3] die von Scotus der Taufe attribuirten Wirkungen, wenn er behauptet, daß wie den erwachsenen, so auch den unmündigen Täuflingen mit der Heiligungsgnade zugleich alle Tugenden, nicht bloß die theologischen, die ihnen von Einzigen zugestanden werden, sondern auch die moralischen Tugenden eingegossen würden.[4] Diese Totalitas virtutum ist jedoch nur eine aus den vielen und reichen Wirkungen des Taufsacramentes, deren Aureolus eilf aufzählt, fünf negative, sechs positive Wirkungen. Die fünf negativen Wirkungen sind: Reinigung von der Erbsünde, Befreiung der Erwachsenen von actuellen Sünden, Erlaß der läßlichen Sünden, Erlaß aller Obligatio poenalis und der ewigen Verdammniß in Betreff der actuellen Todsünden, Aufhebung der Poena damni in Betreff der Erbsünde. Die positiven Wirkungen sind der Character indelebilis als Gratia gratis data, die Totalitas virtutum als Gratia gratum faciens, die Befruchtung des sittlichen Willens zum reichen Verdienst-

---

[1] Tantum creditum est et non potest naturali ratione ostendi, parvulum per baptismum recipere gratiam; sicut nec aliqua ratione naturali probari potest, aliquem habitum supranaturalem inesse animæ, nec per effectum generalem nec specialem, quem quis experitur in se vel alius in eo. Report. 4 dist. 4, qu. 3, n. 5.

[2] 4 dist. 4, qu. 2, art. 1.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 69, art. 6.

[4] Illud tenendum est infundi in baptismo, sine quo baptizatus non est gratus et acceptus Deo; sed sine gratia et virtutibus non est acceptus Deo .... In baptismo infunditur gratia, ergo et virtutes; consequentiam probo per Magistrum et Augustinum, qui expresse dicunt, quod gratia non est aliud nisi ipsæ virtutes. 4 dist. 4, qu. 2, art. 1.

erwerbe für das ewige Leben, die Erleuchtung des Intellectes,[1] die Eingliederung in die Kirche als Leib Christi, die Eröffnung der Himmelspforte.

Bacanthorp und Durand lassen in ihren Darlegungen der Wirkungen des Taufsacramentes die mit demselben verbundenen Gnaden der Heiligung außer dem Bereiche ihrer Erörterung;[2] Durand beschränkt sich auf die Äußerung, daß die Gnade der Terminus der Regeneration sei,[3] sieht aber selbstverständlich die Gnade als etwas nicht durch das Sacrament, sondern unmittelbar von Gott Gewirktes an. Occam[4] hingegen geht auf die von Aureolus angeregten Erörterungen über die positiven Wirkungen der Taufe schon deßhalb ein, weil er die sogenannten negativen Wirkungen derselben von der Eingießung der Gnade abhängig macht, obschon er diesen Causationsmodus des Schuld- und Straferlasses nicht als etwas rational Erweisbares ansieht.[5] Die eingegossene Gnade ist ihm mit der Charitas identisch; diese wird also jedenfalls mit der Taufe gespendet. Die beiden anderen theologischen Tugenden: Glaube und Hoffnung, könnten de potentia Dei absoluta auch nicht gespendet werden, da die Charitas unabhängig von denselben besteht. Die moralischen Tugenden sind ihrer Natur nach erworbene Tugenden, und können schon aus diesem Grunde nicht zu den unmittelbaren übernatürlichen Wirkungen der Taufe gerechnet werden; auch würden, falls es eingegossene moralische Tugenden gäbe, die erworbenen als überflüssig wegfallen, so wie umgekehrt die eingegossenen durch die erworbenen Tugenden desselben Namens überflüssig gemacht sind.

Duns Scotus hielt die christlichen Fürsten für berechtiget, die Kinder ihrer jüdischen Unterthanen gegen den Willen der Eltern taufen

---

[1] Effectus ex parte intellectus est illuminatio, et hoc tam interioris oculi quam etiam exterioris; interioris quidem per fidem, exterioris vero ad videndum sacramentorum, maxime eucharistiæ, mysteria. Unde debet infidelibus celari maxime eucharistiæ sacramentum; propter quod in primitiva ecclesia catechumeni in hora consecrationis ab ecclesia emittebantur. Ibid.

[2] Bacanthorp, der überhaupt der Sacramentenlehre vielen kanonischen Stoff einverleibt, gibt statt dessen die eherechtlichen Wirkungen an, welche die Taufe der Erwachsenen nach sich zieht. 4 dist. 5, qu. 3, art. 2.

[3] 4 dist. 4, qu. 2, n. 4.

[4] Sentt. II, qu. 3.

[5] Vgl. oben S. 329.

zu lassen.[1] Aureolus[2] sieht es als ausgemachte Sache an, daß zunächst keine Verpflichtung der christlichen Fürsten zu einem derartigen Handeln vorliege; selbst die Erlaubtheit desselben unterliege den gewichtigsten Bedenken, welchen ohne Zweifel auch der Umstand beizuzählen sei, daß die Päpste, so sehr sie immerhin die Christianisirung der Heiden und Juden wünschen müssen, niemals zu einem zwangsweisen Vorgehen der bezeichneten Art aufgefordert oder ermuntert haben. Baconthorp[3] glaubt im kanonischen Rechte Anhaltspunkte für das von Duns Scotus bevorwortete Vorgehen zu finden, obwol er zugesteht, daß der Sinnn der von ihm angeführten Gesetzesstelle zweifelhaft sei. Er glaubt jedoch aus 1 Mos. 9, 26 ein von Gott angeordnetes Hörigkeitsverhältniß der in christlichen Ländern lebenden Juden ableiten zu können, in Folge dessen den christlichen Fürsten ein Recht freier Verfügung über die Kinder jüdischer Eltern zustehen müsse. So gut der christliche Fürst jüdische Kinder ihren Eltern wegnehmen und als Sclaven verschenken oder verkaufen lassen kann, eben so gut kann er sie christlichen Familien zur Erziehung überweisen und zur Rettung ihrer Seelen taufen lassen. Durand[4] gesteht zu, daß Judenkinder, welche durch Kauf oder Schenkung von Christen erworben worden sind, ohne Rücksicht auf den muthmaßlichen Willen ihrer Eltern getauft werden können; es sei aber nicht erlaubt, jüdischen Sclaven die in legitimer Ehe erzeugten Kinder zu entreißen, um sie gegen den Willen ihrer Eltern taufen zu lassen.

Das Mittel der Tilgung der nach der Taufe begangenen Sünden ist die Buße. Die Scholastiker behandeln die Buße mit Beziehung auf ihren zweifachen Charakter als Tugend und als Sacrament. Als Tugend ist die Buße (Poenitentia) nach Aureolus[5] eine Virtus moralis, welche unter die allgemeine Tugend der Gerechtigkeit zu subsumiren ist, und der Justitia vindicativa am nächsten kommt, indem sie mit derselben das Verhängen einer Strafe gemein hat; der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß der Vindicans die Strafe über einen Anderen verhängt, der Poenitens aber über sich selbst.[6]

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 502.

[2] 4 dist. 4, qu. 2, art. 2.

[3] 4 dist. 5, qu. 1, art. 2.

[4] 4 dist. 4, qu. 6.

[5] 4 dist. 14, art. 2.

[6] Et ex hoc habent — fügt Aureolus bei — differentiam in actu, quia nunquam poenitentia inclinat ad puniendum in se usque ad mortem, justitia

Die Virtus poenitentiæ kann eine Virtus acquisita und eine Virtus infusa sein. Jede Virtus acquisita fügt zu den nothwendigen Requisiten des Actus moralis einige Eigenschaften ex parte agentis hinzu, welche das Wesen eines moralischen Habitus begründen;[1] diese machen demzufolge auch das Wesen der Poenitentia als Virtus acquisita aus, während die Virtus infusa darauf abzweckt, den Actus moralis zu einem möglichst vollkommenen zu machen.[2] Object der Poenitentia ist nicht die Sünde, sondern die Strafe, durch welche die durch die Sünde causirte Inæqualitas zwischen Gott und Menschen auf die gesollte Aequalitas zurückgebracht wird. Mit Rücksicht hierauf kann nun gesagt werden, daß durch die Poenitentia die Tilgung der Schuld (Culpa) gewirkt wird; denn die Poena nimmt vom Menschen das durch die Sünde angemaßte Plus hinweg, um es Gott zu restituiren, und so das auf Gottes Seite entstandene Minus zu decken. Um die Auslöschung der Schuld zu wirken, genügt es, daß der Actus poenitentiæ die gemeinhin nothwendigen Eigenschaften eines Actus moralis an sich habe; er muß wol ein Actus virtuosus sein, braucht aber nicht ein Actus virtuose elicitus zu sein. Der eingegossene Habitus poenitentiæ löscht die Schuld dispositive und formaliter durch sich selbst, effective aber durch den aus ihm hervorgehenden Act aus. Der Act der Tilgung wird in einer Reihe von Momenten complet, in deren Aufeinanderfolge der anfängliche, nur de congruo verdienstliche Actus poenitentiæ sich zu dem de condigno verdienstlichen übernatürlichen Bußacte gestaltet.[3] Die Wirkungen der Poenitentia

---

vero punitiva inclinat ad poenam in alio usque ad poenam mortis quandoque. Ibid.

[1] Ut est agere faciliter, immobiliter, delectabiliter aut promte in actibus repentinis. Ibid.

[2] Requiruntur ad hoc, ut actus sit bene circumstantionatus, specialis motio Spiritus Sancti, saltem habitudinalis, qui impellit ad omnes circumstantias, quas determinat voluntas divina, et hanc voco virtutam infusam. Ibid.

[3] Primo namque peccator habet actum poenitentiæ virtuosum licet non virtuose elicitum, h. e. actum debite circumstantionatum sed non elicitum a virtute; et iste actus de congruo meretur delectionem culpæ, licet tunc non sit adhuc formatus. Postea intenditur; in illo instanti ultimo intentionis infunditur poenitentiæ virtus et gratia, ita quod in illo instanti est formatus a poenitentia et gratia, et tunc sic formatus meretur de condigno remissionem culpæ et dicitur completive delere culpam. 4 dist. 14, art. 4.

sind: Erlaß der Schuld und des Reatus,[1] Tilgung der Reste der Sünde,[2] Wiederherstellung der eingegossenen Tugenden und Resuscitation der durch vorausgegangene meritorische Acte erworbenen, aber durch nachfolgendes Sündigen erstorbenen Verdienstansprüche an die himmlische Seligkeit. Die Tilgung des Reatus der Sünde ist Folge der freiwilligen Büßung, durch welche die im göttlichen Willen begründete unfreiwillige Büßung abgewendet wird. Die freiwillige Büßung heißt Satisfactio, deren Möglichkeit uns durch die göttliche Barmherzigkeit gegönnt ist. Der Satisfactionsact ist zwar nicht an sich, wol aber unter Voraussetzung des Verdienstleidens Christi vollgenügend nach strengem Rechte, und kann es sein, da die Schuld der Sünde, welche durch die satisfactorischen Acte aufgewogen oder überwogen werden soll, keine unendliche ist.[3] Die Satisfactionsleistung kann aber nur insoferne, als sie im Stande der Charitas geübt wird, genügen.

Die Satisfaction gehört eben so wenig als die Zerknirschung zum Wesen des Sacramentes der Buße, dessen integrirende Bestandtheile eben nur Beicht und priesterliche Lossprechung sind.[4] Die Beicht hat allerdings die Virtus poenitentiæ zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, und erscheint als ein durch die Bußtugend involvirter und gebotener Act, während die Absolution etwas vom Willen des Pönitenten völlig Unabhängiges ist. Eben so wenig steht die Satisfaction

---

[1] Aliud est culpa, aliud reatus. Est enim culpa indecentia quædam, sicut virtus per oppositum dicitur quædam decentia in anima, si sit virtus animæ, sive in corpore, si sit virtus corporis. Ex ista autem indecentia concepta in anima in ordine ad deformitatem actus præteriti nascitur obligatio ad poenam ex determinatione voluntatis divinæ. Et aliud est dimittere culpam, aliud dimittere obligationem et reatum. Quando enim Deus non concipit eum sub ista indecentia, tunc remittitur culpa; quando vero non concipit eum sub obligatione, dimittitur reatus. Ibid.

[2] Hoc intellige de poenitentia totali completa, quia non omnia sequuntur statim delectionem culpæ. Ibid.

[3] 4 dist. 15, art. 2.

[4] Illud præcie est sacramentum novæ legis, cui convenit definitio sacramenti novæ legis. Sacramentum est invisibilis gratiæ forma visibilis i. e. signum sensibile, ut ejus similitudinem gerat et causa existat. Ista conveniunt absolutioni et sacramentali confessioni; sunt enim signum sensibile et causa similiter, quia denotatur, quod virtute eorum culpæ, quæ detectæ sunt, remittuntur, ut sic ambo concurrant ad unam causalitatem et significationem respectu remissionis culpæ, confessio per modum detegentis, absolutio per modum remittentis. 4 dist. 16, art. 1.

in einem nothwendigen Connexe mit dem Bußsacramente; sie kann ja dem Pönitenten nach Umständen völlig erlassen werden.[1] Die Zerknirschung steht wol in einem nothwendigen Connexe mit dem Bußsacramente, ist aber an sich gleich der im Sacramente gespendeten Gnade eine vom Sacramente als solchem unterschiedene Res, obschon sie, gleichsam die Seele der Beicht, mit dem Sacramente als solchem enger zusammenhängt, als die im Sacramente gespendete Gnade.[2]

Bacouthorp gibt bereits in den ersten einleitenden Erörterungen über das Bußsacrament seine oben charakterisirte Behandlungsweise der Sacramentenlehre zu erkennen. Er unterscheidet[3] eine dreifache Poenitentia, die Poenitentia solemnis, publica und privata, deren Definitionen aus dem Corpus juris canonici beigebracht werden. Unter der Poenitentia privata versteht er in kanonistischem Sinne die Ohrenbeicht, mit welcher jedoch, um den dogmatischen Begriff der Poenitentia privata zu erschöpfen, Reue und Genugthuung verbunden sein muß. Reue, Bekenntniß und Genugthuung sind das Remedium der dreifachen bösen Qualität, welche der Todsünde anhaftet zufolge ihrer verderbten Begierlichkeit, Unverschämtheit und Kraftbethätigung.[4] Kraft dieser ihrer heilsamen Wirksamkeit erscheint die Poenitentia nicht bloß als Leiden, sondern auch als Tugend,[5] ja als eine Tugend des höchsten Ranges, welche alle Arten der hervorragendsten Tugenden in

---

[1] Papa potest comittere simplici sacerdoti, quod absolvat a poena et culpa; et similiter sacerdos nullam tenetur injungere poenitentiam, tanta posset apparere contritio in poenitente. Sed nullum sacramentum potest esse sine eo, quod est propria materia sacramenti; ergo etc. Ibid.

[2] Sacramentum poenitentiæ est unum integrum sensibile, ad quod concurrit absolutio exterior et confessio sacramentalis. Et intellige, quod in sacramento poenitentiæ aliquid concurrit ut sacramentum et non res, sicut absolutio et exterior confessio; aliquid ut sacramentum et res, sicut interior contritio; aliquid autem ut res et non sacramentum, sicut gratia Dei, quam concomitatur deletio peccatorum. 4 dist. 22, art. 4.

[3] 4 dist. 14, qu. 2, art. 1.

[4] Sicut in peccato mortali tria accidunt: impudentia, delectatio et perpetratio, sic poenitenti triplici remedio opus est, confessione contra impudentiam, amaritudine contra delectationem operis, satisfactione contra perpetrationem. Hoc Joann. de poen. dist. 1, §. Alii contra. — 4 dist. 14, qu. 2, art. 3.

[5] Vgl. Thom. 3 qu. 58, art. 3: Dolor vel tristitia dupliciter dicitur; uno modo secundum quod est passio quædam appetitus sensitivi . . . alio modo, secundum quod consistit in voluntate, et hoc modo est cum quadam electione, quæ quidem, si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis.

sich fasst, und zur Ausrottung aller Laster befähiget;[1] sie ist als heroische Tugend die vornehmste der moralischen Tugenden,[2] als die wahre Weisheit des Lebens die Vollendung aller intellectuellen Tugenden, als Gerechtigkeit die höchste aller affectualen Tugenden. Was die Buße als Sacrament im Unterschiede von der Buße als Tugend sei, wird von Bacouthorp nicht erörtert, sondern einfach vorausgesetzt; desto mehr ist bei ihm von den kanonischen Bußsatzungen und allen übrigen auf die Verwaltung des Bußsacramentes bezüglichen kirchlichen Anordnungen die Rede, von deren Anführung wir hier abzusehen haben.

Vollkommen im Geleise scholastisch-theologischer Lehrerörterungen halten sich Durand's Ausführungen über die sacramentale Buße, und zwar formell im nächsten Anschluße an Thomas Aquinas, aber mit unverkennbarem Hinblicke auf scotistische Sätze. Er unterscheidet zwischen der Poenitentia als Sacrament, als welches sie ein zwischen dem Pönitenten und Absolventen vor sich gehender Actus exterior ist, und zwischen der Poenitentia als Virtus, als welche sie ein Actus oder Habitus interior ist.[3] Das Poenitere ist ein Actus virtutis als ein durch die Ratio recta geregelter Act, der entweder aus einer tugendhaften Stimmung hervorgeht, oder dieselbe zu erzeugen im Stande ist. Er kann nicht einseitig als Act einer theologischen Tugend genommen werden, da er nicht Gott, sondern menschliche Acte, nämlich die vom Pönitenten begangenen Sünden zum Objecte hat; eben so wenig aber einseitig als Act einer Virtus moralis, da dieser in seinen nächsten Zwecken und formgebenden Umständen nicht über das Dictamen rationis naturalis hinausgeht, wie der Actus poenitentiæ, der auf Versöhnung mit Gott durch Satisfactionsleistung abzielt. Die Poenitentia schließt vielmehr von beiden Arten der Tugend etwas in sich, und zwar so, daß sie als eine specifisch moralische Tugend eine besondere Unterart der Gerechtigkeitstugend constituirt, deren Act jedoch als ein durch die theologischen Tugenden hervorgerufener Act erscheint.[4] Dieser

---

[1] Vgl. hiezu Thom. 3 qu. 85, art. 3, ad 4tum.

[2] Vgl. dagegen die restrictiven Bemerkungen bei Thom. 3 qu. 85, art 6.

[3] 14 dist. 4, qu. 1.

[4] Est ergo virtus poenitentiæ ipsamet virtus justitiæ, cujus primus actus est reddere unicuique quod suum est, Deo obedientiam, observando mandata et fugiendo transgressiones eorum; et si contingat transgredi, tunc elicit actum puniendi, propter quem actum sortitur nomen poenitentiæ. 4 dist. 14, qu. 2, n. 7.

Act heißt, sofern durch denselben eine Gott zugefügte Beleidigung gutgemacht werden soll, Satisfactionsact; er zielt aber zugleich auch auf Wiedergewinnung der göttlichen Huld ab.[1] Unter Voraussetzung der Huldgeneigtheit Gottes kann die menschliche Genugthuungsleistung für ausreichend gelten, obschon sie es nach strengem Rechte nicht zu sein vermöchte, selbst nicht auf Grund des Verdienstleidens Christi.[2] Durand folgt hier dem Scotus, wie auch seine weitere Behauptung,[3] daß Contritio, Confessio und Satisfactio nur in uneigentlichem Sinne Theile des Bußsacramentes genannt werden können, aus Scotus entlehnt ist.[4]

Zu welcher veräußerlichenden Auffassung des Sacramentes das Abgehen von den thomistischen Bestimmungen der Partes sacramenti führte, ist aus Occam[5] zu ersehen. Auch er unterscheidet zwischen der Buße als Sacrament und als Act des Pönitenten. Sofern sie als Act des Pönitenten genommen wird, kann sie in dreifachem Sinne verstanden werden: als Poena, welche der Büßende als innerliches Leiden (Tristitia de peccato et Contritio) oder leiblich sinnliches Leiden zu tragen hat; ferner als wirksamer causativer Act einer solchen Poena, welcher abermals entweder ein innerer (Displicentia de peccato commissio) oder äußerer Act (Confessio, Jejunium) sein kann;[6] endlich als freiwillige Übernahme einer Genugthuungsleistung für begangene Sünden (Satisfactio), mag die Leistung eine Poena sein oder nicht.[7] Die im zweiten Sinne verstandene Buße ist Subject des Bußsacramentes, welches lediglich in der priesterlichen Absolution

---

[1] Satisfactio est recompensatio offensæ per emendam ad reconciliandam amicitiam. 4 dist. 15, qu. 1, n. 5.

[2] Nec ipse Christus secundum quod homo potuit Deo reddere pro seipso æquivalens beneficiis acceptis. Cum ergo, quicquid erat in Christo secundum naturam humanam, esset totum obligatum Dei et ei debitum, non potuit esse satisfactio de condigno pro quocunque peccato, considerando naturam operis vel rei, sed solum secundum acceptationem Dei gratuitam. L. c., n. 7.

[3] 4 dist. 17, qu. 1.

[4] Vgl. dagegen Thom. 3 qu. 90, artt. 1 et 2.

[5] Sent. IV, qq. 8 et 9.

[6] Das durch diese wirksamen Acte Causirte sind Reue und Scham. L. c.

[7] Potest enim aliquis voluntarie assumere, ut Deum diligat super omnia, pro satisfactione; et sic aliquid detestabile potest dici poenitentia. Ibid.

bestehen dürfte,[1] und nur eine Nominaldefinition zulässt.[2] Die durch das Sacrament gewirkte Sündentilgung hat lediglich die Bedeutung, daß die Sünde nicht weiter zugerechnet wird;[3] Gott kann auch de potentia ordinata die Sündenschuld ohne jeden inneren oder äußeren Bußact des Sünders erlassen. Soweit aber die Acte des Sünders auf die Erlassung der Schuld Einfluß haben, ist der Actus detestationis peccati[4] wesentlicher als jeder andere innere oder äußere Bußact, und kann durch sich allein den Sündennachlaß und die Eingießung der mit dem Sacramente verbundenen Gnade erwirken.[5]

[1] Secundum magistrum videtur esse actus aliquis punitivus interior vel exterior; secundum alios non est ita, sed sola absolutio sacerdotalis poenitentia, quæ est sacramentum. Ibid.

[2] Poenitentia quæ est sacramentum, non habet quid rei sed tantum quid nominis ejus; et ideo quodlibet, quod ponitur in ejus diffinitione exprimente quid nominis ejus, potest dici pars poenitentiæ, quæ est sacramentum. Nunc autem poenitentia sacramentum sic diffinitur vel discribitur, quod est absolutio hominis poenitentis facta a sacerdote jurisdictionem habente sub certa forma verborum cum debita intentione prolata ex institutione verborum divina efficaciter significantium absolutionem animæ a peccato et sic homo poenitens ponitur in ista descriptione, et multa alia. Ibid.

[3] Peccatum deleri non est aliquam rem absolutam vel relativam a peccatore amoveri vel separari, sed est actum commissum vel omissum ad poenam non imputari, et hoc, sive illud contingat per solam transitionem temporis . . . sive contingat per aliquem actum novum in peccatore, propter quem Deus ordinavit peccatum illud non imputari ad poenam æternam . . . sive contingat per actum novum in alio a peccatore, sicut si remitteret nobis peccata propter opera Christi. Ibid.

[4] In Bezug auf die inneren Bußacte wird von Occam unter Beziehung auf den oben angeführten dreifachen Sinn der Buße als Actes des Pönitenten folgende Ordnung festgestellt: Primo est actus detestandi peccatum commissum vel displicentia; secundo modo sequitur ex illo actu tristitia; tertio modo acceptatio detestationis sive volitionis tristitiæ consequentis. Et sunt duo actus detestatio et acceptatio et distincti, quia possunt ab invicem separari; et post primum actum vel secundum vel tertium ponendo, quod tertius actus sit acceptatio poenæ consequentis displicentiam vel detestationem sequitur actus puniendi exterior. Ibid.

[5] Sicut peccatum sola voluntate committitur, ita ille actus, qui prius et essentialius est in potestate voluntatis, prius inter omnes actus ad deletionem peccati concurrit; hujusmodi autem est actus displicentiæ et non tristitia. Confirmatur, quia Deus potest suspendere causalitatem illius actus respectu tristitiæ, et tunc ibi est displicentia et detestatio sine aliqua tristitia consequente, et tamen talis detestans tunc meretur remissionem culpæ et infusionem gratiæ. Ibid.

Umgekehrt kann derjenige, welcher mit der erforderlichen Intention das Bußsacrament empfängt, ohne Contrition und heilsame innere Bewegung der Wirkungen des Sacramentes theilhaft werden;[1] er braucht bloß den Willen zu haben, das Sacrament zu empfangen. So fallen demnach Bußtugend und Bußsacrament völlig unvermittelt auseinander; die Bußtugend selbst wird auf einen bloßen inneren Willensact reducirt, und von dessen göttlicher Acceptation das Freiwerden von Schuld und Sünde abhängig gemacht.

Im Acte der sacramentalen Absolution übt der lossprechende Priester eine dem kirchlichen Priesterthum anvertraute Gewalt aus, deren auctoritativer Inhaber Gott ist. Man hat nach Aureolus[2] mit Beziehung auf Erlassung der Sündenschuld eine doppelte Gewalt zu unterscheiden, die Potestas principalis, die bei Gott ist, und die an Menschen übertragene Potestas commissionalis. Letztere kommt als Potestas generalis einzig Christo zu,[3] und wird gemeinhin Potestas excellentiæ genannt, während die auf einen bestimmten Modus der Ausübung beschränkte commissionelle Gewalt Potestas commissionis ministerialis heißt, und nur in der Verwaltung des Bußsacramentes ausgeübt werden kann. Sofern der mit dieser ministeriellen Gewalt betraute Priester dem Pönitenten das Himmelreich öffnen und verschließen kann, heißt sie auch Schlüsselgewalt, welche zufolge der doppelten Function des Priesters in der Verwaltung des Bußsacramentes in zwei besondere von einander essentiell unterschiedene Gewalten zerfällt: Potestas inquirendi und Potestas absolvendi; daher man auch von zwei Schlüsseln spricht: Clavis scientiæ und Clavis absolvendi. Inhaber dieser beiden Gewalten ist jeder rechtmäßig ordinirter Priester, soweit er von den Inhabern der Kirchengewalt zur Spendung des Bußsacramentes ermächtiget ist. Den rechtmäßigen Trägern der Kirchengewalt kommt die vom Bußpriester in foro interno ausgeübte Potestas inquirendi et judicandi in Bezug auf das öffentliche Kirchenleben oder pro foro externo zu[4] — nicht bloß dem Papste, sondern auch den Bischöfen;

[1] Et hoc est majoris misericordiæ — fügt Occam bei — scil. duplicem viam instituere, per quam justificatur peccator quam ipsum ad unam coarctare. Ibid.

[2] 4 dist. 18, art. 1.

[3] Virtus et potestas Christi non fuit arctata ad peccatum aliquod vel aliquod sacramentum. L. c.

[4] 4 dist. 18, art. 2.

gewohnheitsmäßig ist nebstdem an bestimmten Orten Archidiakonen und einfachen Priestern eine äußere Jurisdictionsgewalt zugewiesen.

Baconthorp[1] bemängelt an Aureolus die Auseinanderhaltung der beiden Claves des Bußpriesters und die damit zusammenhängende Auffassung des Character sacerdotalis als eines bloßen Respectus ad diversa officia, deren Aureolus drei unterscheidet, und denselben entsprechend drei Potestates des kirchlichen Priesterthums, eine derselben in Beziehung auf das Corpus Christi verum, zu dessen Hervorbringung die Priesterweihe befähiget, zwei andere mit Bezug auf das Corpus Christi mysticum oder die dem Bußgerichte unterworfenen Gläubigen namhaft macht. Baconthorp kehrt die Sache um, und erklärt den Character sacerdotalis als ein Absolutum, durch welches die angegebenen drei Potestates als drei Relationen begründet werden. Gegen Duns Scotus, welcher den realen Unterschied zwischen der Potestas ordinis und Potestas clavium aus den verschiedenen Einsetzungszeiten beider (Luk. 22, 19; Joh. 20, 23) zu beweisen suchte, bemerkt Baconthorp, daß mit der Einsetzung des kirchlichen Priesterthums beim letzten Abendmale auch schon die Potestas clavium eingesetzt wurde, oder wenn sie wirklich erst nach der Auferstehung des Herrn an die Apostel übertragen worden wäre, dieß nur dem Ordnungsverhältniß beider Potestas entspräche.[2] Über die Jurisdictionsgewalt in foro interno, speciell über die Frage, welchen kirchlichen Personen das Excommunicationsrecht zustehe, ergeht sich Baconthorp[3] zufolge seiner schon angedeuteten Behandlungsweise der Sacramentenlehre ungleich ausführlicher als Aureolus.

Auch Durand lehrt,[4] daß die Schlüsselgewalt des Bußpriesters dem Wesen nach Eine sei, obschon ihre Ausübung zwei von einander unterschiedene Acte erfordere. Die priesterliche Lossprechung wirkt per modum ministerii den Nachlaß der Schuld und die Verleihung der

---

[1] 4 dist. 17, qu. 1, art. 3, §. 2.

[2] Nam primo datur potestas ordinis sacerdotalis ad conficiendum corpus Christi verum habito pane frumenticeo, secundo jurisdictionis ligandi et solvendi habito populo subjecto. Quamvis potestas liquefaciendi glaciem et restrigendi lutum sit una virtus absoluta in sole, tamen separatis temporibus liquefacit et constringit propter ordinem, quem importat ad diversos actus inter se ordinatos circa suas materias. 4 dist. 17, qu. 1, art. 3, §. 2.

[3] 4 dist. 17, qu. 2; dist. 18, qq. 1—4.

[4] 4 dist. 18, qu. 1.

Gnade; den Erlaß der ewigen Strafe nur für den Fall, daß derselbe nicht bereits durch die der Absolution vorausgegangene Contrition des Sünders erlangt worden ist.[1] Dem Zerknirschten wird aber auch etwas von der zeitlichen Strafe erlassen, soweit diese nicht zur Correction des Büßers dienlich ist, während in der Taufe mit der ewigen Strafe auch die zeitliche vollkommen erlassen wird. Betreffend die Ermächtigung der Bußpriester zur Ausübung der Schlüsselgewalt war Durand, wie er bekennt, anfänglich der Ansicht, daß die den Graden hierarchischer Unterordnung entsprechende Einschränkung derselben nicht auf göttlicher Anordnung ruhe, sondern im Interesse der Wohlordnung durch das kirchliche Recht geschaffen worden sei. Er nimmt jedoch diese Ansicht in seinem Sentenzenwerke ausdrücklich zurück, und erklärt sich dafür, daß die Schlüsselgewalt schlechthin ein Ausfluß der von Christus dem Apostelfürsten Petrus als oberstem Leiter der Kirche übertragenen Gewalten sei.[2]

Die ministerielle Potestas super verum Christi corpus wird von den Priestern der Kirche in der Hervorbringung des eucharistischen Leibes Christi ausgeübt, und zwar durch Aussprechung der Consecrationsworte, welche, wie Aureolus[3] hervorhebt, eine Pars essentialis des Sacramentum Eucharistiæ sind, weil durch sie die Gegenwart Christi im Sacramente gewirkt wird. De essentia sacramenti ist

---

[1] Virtute clavium non dimittitur aliquid de poena æterna peccato mortali debita, quia in contritione poena æterna peccato mortali debita, quæ est poena gehennæ et carentia visionis divinæ et vermis conscientiæ totaliter remittitur vel commutatur in poenam temporalem. Contritio autem præcedit tempore vel natura absolutionem, quæ fit virtute clavium, nisi quando in absolutione attritio præcedens fit contritio; tunc enim operatur virtus clavium ad commutationem poenæ æternæ in temporalem, sicut operatur ad hoc, quod attritio fiat contritio. De poena autem temporali contritio debita remittitur aliquid virtute clavium. L. c., n. 7.

[2] Christus soli Petro tanquam pastori commisit curam et regimen totius sui gregis, ut habetur Joann. c. ult. Sed potestas clavium ordinis in ligando et absolvendo in foro poenitentiæ et potestas jurisdictionis in ligando et absolvendo in foro contentioso est in ecclesia solum propter curam et regimen ovium Christi i. e. omnium christianorum; ergo ad solum Petrum pertinuit et ad solum successorem Petri pertinet jure suo sibi a Christo collato uti utraque clave in quemlibet christianum, et nulli alii nisi ex commissione Petri vel successoris ejus, vel ex dissimulatione usus quem scit, nec reprobat. L. c., n. 13.

[3] 4 dist. 8, qu. 1, art. 1.

ferner auch die durch die Consecrationsformel bewirkte Consecratio materiæ; das Sacrament selber aber wird nach Aureolus erst durch den eucharistischen Genuß vollständig, so daß dieser selbst auch als eine Pars essentialis des Sacramentes anzusehen wäre.[1] In Bezug auf die Worte, welche die wesentliche Form des Sacramentes zu constituiren haben, ist er derselben Ansicht wie Duns Scotus,[2] wie er denn auch die Bedeutung der einzelnen Worte der Consecrationsformel ähnlich wie Duns Scotus erklärt.[3] Eben so ist er mit Scotus[4] gegen Thomas in der Behauptung einig, daß eine sacramentale Gegenwart Christi bereits vor seiner Incarnation möglich gewesen wäre,[5] obschon selbstverständlich diese Gegenwart nicht jene des später im Schoße der Jungfrau zu bildenden Leibes hätte sein können. Dagegen verwirft er die von Scotus[6] der eucharistischen Präsenz Christi gegebene Auffassung als eines Respectus extrinsecus adveniens;[7] nach ihm sind vielmehr der eucharistische Leib Christi und die quantitativen Dimensionen der Abendmalsgestalten in einem durch das Zusammensein Beider gebildeten Dritten zur untheilbaren Einheit verbunden,

---

[1] De ratione sacramenti est, quod efficiat quod figurat; sed comestio istius sacramenti facit, quod hoc sacramentum efficiat quod figurat; nam sine comestione hoc sacramentum, licet habeat primum effectum et rem sacramenti, puta corpus Christi, non tamen habet effectum secundum, qui est unitas et charitas fidelium. Ibid. — Vgl. dagegen Thom. 3, qu. 73, art. 1 ad 3tium.

[2] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 483 f.

[3] Aliud est significatio dictionis et aliud significatum orationis, sicut aliud est dictio et aliud oratio, quia significatum dictionis est pars significati orationis, sicut dictio est pars orationis. Dictio autem habet significatum suum pro instanti, in quo profertur, oratio vero non est vera nisi in ultimo instanti prolationis. Istud autem pronomen „Hoc" habet suum significatum in instanti in quo profertur, et illud est panis, et ita in instanti prolationis supponit pro pane; sed oratio ista: „Hoc est corpus meum," est vera tantummodo in ultimo instanti prolationis verborum; in illo autem ultimo instanti prolationis verborum panis desinit esse panis, et est conversus in corpus Christi. Et ita istud pronomen „hoc" supponit pro pane in se; sed propositio est vera pro pane converso. 4 dist. 8, qu. 2, art. 2.

[4] Vgl. Scot. Report. 4 dist. 10, qu. 4, n. 8.

[5] 4 dist. 8, qu. 1, art. 4.

[6] Vgl. Joh. Duns Scotus S. 486.

[7] Fide tenemus, quod corpus Christi est hic per hoc, quod panis convertitur in ipsum; ergo corpus Christi virtute istius conversionis acquisivit habitudinem aliquam ad species, quam habuit prius panis. Sed panis ante conversionem nullum habuit respectum extrinsecus advenientem ad species

vermöge welcher der unserem sinnlichen Auge nicht wahrnehmbare eucharistische Leib Christi zu einem Sensibile demonstratum wird. Aureolus will demnach auch nicht, daß man von einer Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente spreche, weil ihm damit das sacramentale Vorhandensein des Leibes Christi zu äußerlich gefaßt erscheint.[1] Er glaubt durch seine Auffassungsweise weiter noch den Vortheil erreicht zu haben, nicht mit Duns Scotus sagen zu müssen, daß außer der Verwandlung der Substanz der Abendmalsgestalten ein besonderer göttlicher Act erfordert werde, mittelst dessen der im Himmel existirende Leib Christi eine neue Ubeität auf Erden erlange.[2] Wir werden die Meinung des Aureolus wol richtig dahin deuten, daß es sich nicht um eine Herabziehung der himmlischen Leiblichkeit Christi auf die Erde, sondern vielmehr um eine Hineinrückung des Subjectes der Verwandlung in das wesenhafte himmlische Sein derselben handle. Der sacramentale Leib Christi hat dieselben Theile und absoluten Proprietäten, wie der himmlische Leib Christi;[3] die Quantität des

illas .... quare nec nunc corpus Christi ... Secundum doctrinam Sanctorum et verba Christi demonstrato eo quod sacerdos tenet in manibus, et facta interrogatione: Quid est hoc? respondetur per se et proprie, non tantum denominative: Corpus Christi; ergo corpus Christi ad illud demonstratum h. e. ad species habet aliam habitudinem, quam respectum præsentialitatis extrinsecus advenientem. 4 dist. 10, qu. 1, art. 1.

[1] Non est præsentia, ut quidam dicunt, sed tantummodo indivisio quædam partium, quæ quidem indivisio importat formaliter negationem, fundamentaliter vero remote dicit ipsas dimensiones determinantes ad situm et qualitates dantes esse sensibile et substantiam dantem terminationem quiditativam; fundamentaliter vero proxime importat ipsum formalem effectum trium prædictorum, esse scilicet hoc aliquid sensibile demonstratum, in quo prædicta tria individuntur. Ibid.

[2] Quando aliqua plura simul, quia indivisa in re una, ad hoc quod talia sunt simul, non oportet, nisi quod fiat res illa, in qua sunt indivisa, quia facta illa eo ipso sunt simul .... Quando aliquid comparatur ad mutationem aliquam non per modum subjecti sed per modum termini, illud non dicitur mutari formaliter per talem mutationem, sed tantum illam terminare. Terminus enim non mutatur, sed tantum illud, quod est subjectum; sed substantia corporis Christi non est subjectum mutationis quæ est transitus panis in corpus Christi. Non enim substantia corporis transit, nec panis transit, sed aliquid tertium scil. esse hoc sensibile demonstratum transit a pane in corpus Christi, ut panis sit terminus a quo, corpus Christi terminus ad quem, illud autem hoc sensibile est subjectum transitus. 4 dist. 10, qu. 2, art. 1.

[3] 4 dist. 10, qu. 3, art. 1.

eucharistischen Leibes Christi ist aber der Kategorie des Ubi entrückt, und um so mehr auch dem Respectus positionis, welchem sie nach Scotus wenigstens beziehungsweise, nämlich rücksichtlich des Verhältnisses der Theile des Leibes Christi zu einander, unterworfen sein soll, obschon er dieselben dem Coexistenzverhältniß zu den Theilen der Hostie entrückt denkt. Nach Aureolus gehört dieses letztere Verhältniß überhaupt nicht der Kategorie der Position, sondern jener des Ubi an;[1] die Positio als Prädicament ist selbst nur eine besondere Qualification und Modification der unter das Ubi fallenden Bestimmtheit. Daß der sacramentale Leib dem Respectus positionis auch in Bezug auf das Verhältniß der einzelnen Theile der Leiblichkeit Christi zu einander entrückt sei, ist zwar wunderbar und unserem Denken unfaßlich, aber nicht denkwidrig, da sich die durch die bestimmte Positio bedingte Qualification des Verhältnisses der Theile des Leibes zu einander von dem Verhältniß als solchem ganz wol abtrennen läßt,[2] und auf das Verhältniß des Locatum zum Locus sich reducirt, über welches ja auch Scotus den eucharistischen Leib Christi hinausgestellt sein läßt. Aureolus lehrt mit Scotus,[3] daß der eucharistische Leib Christi per concomitantiam Subject der Sensationen des im Himmel thronenden Christus sei; er zieht aber aus seiner vorerwähnten Loslösung des eucharistischen Christus von den Beziehungen zu sinnlichen Außenwelt Folgerungen, die den Anschauungen des Duns Scotus widerstreiten.[4]

---

[1] Respectus totius locati ad totum locum est de prædicamento ubi; ergo respectus et coexistentia partium locati ad partes loci est de prædicamento ubi. Totalis respectus totius locati ad locum intregratur ex partialibus respectibus partium ad partes loci; ergo si respectus totius corporis ad locum est de prædicamento ubi, et respectus partium locati ad partes loci erit de prædicamento ubi. 4 dist. 10, qu. 3, art. 3.

[2] Et dubium hic: Utrum si Deus sedet in coelo, eo ipso sedeat, ut est in sacramento. Respondeo: Aliud est figura quam habet sedens, puta curvitas, aliud est ipsa sessio. Figura enim actualis, quam habet sedens, est in quarta specie qualitatis, et ab illa non absolvitur corpus Christi; non tamen sedet, quia sedere illam actuationem dicit modificationem coexistentiæ corporis ad locum. Ibid.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 487.

[4] Christus, ut in sacramento existens est hujusmodi, sic abstrahit ab omni situ et distantia, quod impossibile esset trahi lineam imaginativam ab oculo Christi ad aliquid situatum, sicut ad terminum illius lineæ, puta ad vultum Virginis in coelo. Confirmo hoc, quia secundum regulam perspectivi visio transit super objectum per modum pyramidis, cujus basis est in re visa,

Eben so widerstreiten seine Sätze über die intellectiven Apprehensionen des eucharistischen Christus jenen des Duns Scotus. Während nämlich Scotus behauptet, daß dem eucharistischen Christus primo intellective Apprehensionen zukommen, welche ohne die eucharistische Präsenz im Himmel nicht vorhanden wären, läßt Aureolus alle intellectiven Apprehensionen des eucharistischen Cristus nur per concomitantiam vorhanden sein.[1] Er widerspricht ferner der Behauptung des Duns Scotus,[2] daß der unter den Abendmalsgestalten verborgene Leib Christi bei der Ortsveränderung der Abendmalsgestalten virtute divina gleichfalls von Ort zu Ort bewegt werde;[3] eine derartige göttliche Intervenienz fällt zufolge der oben entwickelten Art der Einigung des eucharistischen Leibes Christi mit den sinnlichen Species des Sacramentes als überflüssig hinweg.[4] In Bezug auf die dem eucharistischen Christus möglichen und nicht möglichen Actionen äußert sich Aureolus[5] in Übereinstimmung mit Duns Scotus.

Aureolus hält dafür, daß seine Auffassung der Einigung des eucharistischen Leibes Christi mit den Abendmalsspecies den Schwierigkeiten in der Denkbarmachung der Transsubstantiation am Besten begegne, oder eigentlich die Transsubstantiation selbst erst denkbar mache.[6] Er läßt diese in einer doppelten Mutation bestehen, welche

---

conus vero est in oculo; sed oculus Christi in sacramento non potest esse terminus coni pyramidalis. 4 dist. 10, qu. 4, art. 1.

[1] Unde videtur secundum hoc esse dicendum, quod si Christus intelligat sacerdotem fundentem ei preces, ut existit in sacramento, quod non magis intelligit eum ut hic quam ut in coelo, nec e converso. Ibid.

[2] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 488.

[3] Verum diceret iste doctor, si translatio esset de præsentia in præsentiam. Nunquam enim ad motum unius per se sequitur motus alterius per accidens, nisi talia sint naturaliter connexa, non solum voluntate; qui enim movet lapidem, non oportet quod moveat angelum præsentem voluntarie lapidi etiam per accidens. 4 dist. 10, qu. 4, art. 2.

[4] Quando aliqua sunt indivisa in aliquo tertio, moto eo in quo sunt indivisa movetur totum. Sed dimensiones et corpus sunt indivisa in esse unum hoc demonstratum; ergo moto illo tertio movetur quicquid in illo cum alio est indivisum. Sed motis dimensionibus movetur illud tertium, et corpus Christi est cum dimensionibus indivisum in illo tertio; ergo motis dimensionibus movetur per accidens corpus Christi. Ibid.

[5] 4 dist. 14, qu. 4, art. 3. — Vgl. Joh. Duns Scotus, S. 489.

[6] Cum corpus Christi per transsubstantiationem non capiat aliud quam habitudinem ad species, si talis habitudo esset habitudo locati ad locum,

in Folge des doppelten Transitus de pane in non panem, de non esse corpus in esse corpus ſtatthabe;[1] dieſe doppelte Mutation vollzieht ſich kraft eines einzigen Actes, der aber nicht, wie Thomas annimmt,[2] in den Abendmalselementen ſubjectirt, ſondern in jenem mehrerwähnten Commune, welches durch das in den Conſecrationsworten vorkommende Demonſtrativpronomen Hoc bedeutet wird.[3] Nach Thomas müßte man im Momente der

non esset aliud transsubstantiatio, quam ubeatio quædam. Sed ego pono, quod habitudo illa non est aliud, quam indivisio quædam in esse unum hoc demonstratum, quod quidem includit determinationem ad situm et terminationem entitatis; primum inest ratione dimensionum, secundum vero ratione substantiæ. Ex ipsis enim dimensionibus derelinquebatur in pane prius esse hic, et postmodum illud idem derelinquitur per dimensiones in corpore Christi; sed substantia panis prius terminabat entitatem dimensionum, quam postea terminat corpus Christi, et sic prius ex substantia panis et ipsis dimensionibus resultabat unum esse hoc demonstratum, et idem postmodum resultat ex dimensionibus et substantia corporis Christi, ut ambo concurrant indivise ad unum esse hoc demonstratum per transsubstantiationem. Ergo corpus Christi non ubeatur, sed indivisio in uno esse tertio cum ipsis dimensionibus communicatur, per quam indivisionem ad situm determinatur. 4 dist. 11, qu. 1, art. 3.

[1] 4 dist. 11, qu. 2, art. 1. — Auch hier ſpricht ſich wieder der Gegenſatz zu Duns Scotus aus, welcher von einer Mutatio circa corpus Christi ſpricht, und dieſe darin beſtehen läßt, daß der Leib Chriſti in Folge der Transſubſtantiation sub speciebus vorhanden iſt, während dieß vor der Transſubſtantiation nicht der Fall iſt. Dieſe Mutation iſt eben der oben erwähnte Respectus extrinsece adveniens. Vgl. Scot. Report. 4 dist. 10, qu. 1, n. 10.

[2] Vgl. Thom. 3, qu. 75, art. 7 ad 1^{mum} und 4 dist. 11, qu. 1, art. 3. Aureolus bemerkt zu dieſen Stellen: Actio non est in pane subjective. Hoc dico propter dictum cujusdam doctoris in quarto et in Summa, quod transsubstantiatio est in instanti et est subjective in pane. Hoc probat, quia transsubstantiatio non videtur esse nisi quidam ordo successionis termini ad terminum. Dictum est autem, quod ordo successionis est in illo, in quo fit mutatio secundum illam successionem; sed in pane est solummodo mutatio, ergo et ordo. Et si arguitur contra eum, quod panis in instanti transsubstantionis non est, respondet, quod panis est in toto tempore præcedente, in ultimo vero instanti non habet esse, quia non est dare ultimum instans, in quo res corrupta habuit esse; est tamen dare ultimum instans, in quo res non habet esse; non oportet autem, quod pro instanti, in quo primo panis non habet esse, transsubstantiatio habeat subjectum, quia pro illo instanti transit. 4 dist. 11, qu. 2, art. 1.

[3] In illo est subjective versio et transsubstantiatio, quod dicitur formaliter transire, sive de hoc in hoc ire; sed nihil transit de hoc in hoc, ut

Transsubstantiation ein eines Trägers völlig entbehrendes Accidens annehmen, nämlich den Transsubstantiationsact, in dessen Moment das Brot nicht mehr ist. Der Conversionsact kann nicht als Annihilationsact genommen werden, da, wie Augustinus lehrt,[1] Gott nicht Ursache des Nichtswerdens irgendwelcher Dinge ist; demgemäß wird die Annahme einer Annihilation des Brotes gemeinhin verworfen, die Verwerfung der Annahme aber am richtigsten durch Duns Scotus begründet.[2] Als Terminus ad quem der Transsubstantiation hat nach Aureolus eine Materie zu gelten, welche durch eine von der Seele Christi verschiedene Form informirt und mit der Corporeitas und Carneitas Christi identisch ist. Er belegt diese seine Ansicht mit kirchlichen Auctoritäten, welchen er jene des Aristoteles zur Seite treten läßt.[3] Die natürliche Wirksamkeit der nach der Transsubstantiation übrig bleibenden Accidenzen wird von Thomas aus einem Nachwirken der nicht mehr vorhandenen natürlichen Substanz erklärt. Scotus verwirft diese Erklärungsweise,[4] und Aureolus mit ihm, indem Beide den Accidenzen eine selbsteigene Wirksamkeit zuschreiben. Aureolus geht aber in dieser Hinsicht weiter als Duns Scotus, und gesteht ihnen nicht bloß alterative, sondern auch generative Wirksamkeiten zu,[5] welche nach Scotus nur durch unmittelbares Eintreten Gottes herbeigeführt werden können. In Betreff der Mutationen, welchen die sinn-

---

primo sit hoc deinde hoc, nisi illud commune, quod significatur per hoc demonstratum. Ibid.

[1] Vgl. Aug. LXXX QQ., qu. 21.

[2] Pono propositionem, quæ est secundum communem opinionem doctorum et est specialiter modus moderni doctoris subtilis, quod non est annihilatus . . . quia non desinit per actionem annihilativam. 4 dist. 11, qu. 3, art. 1.

[3] Quod in animato non sit nisi una forma, est philosophia vere nova. Probo per expressas auctoritates Commentatoris etc. 4 dist. 11, qu. 4, art. 1.

[4] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 493.

[5] Accidentia in sacramento possunt agere ad eductionem formæ substantialis in passo approximato. Quando duæ mutationes concomitantur se ad invicem necessario, ita quod si una sit necessario per concomitantiam, ponitur alia eadem actione et eodem privilegio formali ponitur in esse una et alia. Sed secundum mentem Philosophi generatio et alteratio sunt duæ mutationes, habentes se necessario per concomitantiam; nam impossibile est, quod alteratio sit ultimata quoad terminum, puta quod omnes dispositiones ponantur in ultimo instanti, quin in eodem fiat forma; sicut si caliditas et raritas fiant in summo, necessario per concomitantiam fit forma ignis ut necessaria quædam sequela. Ergo etc. 4 dist. 12, qu. 3, art. 1.

lichen Accidenzen der Eucharistie unterliegen können, hat Aureolus bezüglich der Verdichtung und Verdünnung, sowie bezüglich der Theilbarkeit derselben seine besonderen von Scotus abweichenden Ansichten.[1] Er betrachtet Verdichtung und Verdünnung als Extraction der Accidenzen oder Qualitäten behufs Minderung oder Mehrung der Quantität. Beziehungsweises Subject der Quantität sind die Qualitäten selbst, welche sämmtlich theilbar sind und deßhalb eine Variation der Quantität zulassen.[2] Abzulehnen seien die beiden von Scotus problematisch asserirten Annahmen, daß bei der Verdünnung eine neue Quantität introducirt werde,[3] und daß hiebei unmittelbar Gott selber concurrire.[4]

Baconthorp beschäftiget sich in der Darlegung der Transsubstantiationslehre zunächst mit der Widerlegung der häretischen Abendmalslehre des Dominicaners Johann von Paris,[5] der seine Ansicht durch eine eigenthümliche Exegese der neutestamentlichen Erzählung der Einsetzung des Abendmales zu begründen suchte. Er sagte nämlich, man habe nach den Worten Christi: Accipite et manducate ex hoc omnes, einen Punkt zu setzen; die folgenden Worte Christi: Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, habe man als einen

[1] Über die dießbezüglichen Ansichten des Scotus vgl. Joh. Duns Scotus, S. 494.

[2] Imaginantur homines, quantitatem habere partes et secundum hoc in rarefactione transire de minori partibilitate ad majorem, ex quo sequitur, quod insint multæ partibilitates et inconvenientia multa. Propter quod quantitas magis est illud, quod aliquid formaliter habet partes, quam quod ipsa habeat partes; partes enim resolvuntur in duo, in illud quod sunt, et illud est de alio genere, et in illud, quo partes sunt, et illud est de genere quantitatis. Cum ergo qualitates partes habeant, sequitur, quod sint subjectum quantitatis. 4 dist. 12, qu. 3, art. 2.

[3] Per impossibile habeo, quod virtute naturali accidens sive in facto sive in fieri possit esse sine subjecto. Præterea, tunc tale agens non esset extrahens sed faciens et producens, et sic crearet necessario, nec terminus, a quo tollit ditionem eo, quod nihil est sui. Ibid.

[4] Ista opinio non placet mihi, tum quia causalitas materiæ est extrahi ad actum, hoc Deus non potest supplere; tum quia agens naturale crearet, quia ex nihilo faceret; tum quia causalitas materiæ est eliciendo, et sic materia esset agens, aut per modum possibilis, quia trahitur ad actum, et hoc Deus non supplet. Ibid.

[5] Das Nähere über die Person des Johann von Paris († 1306) und seine um a. 1686 von dem Calviner P. Allix an's Licht gezogene Schrift über das Abendmal in meiner Gesch. d. Thom, S. 111, Anm. 2.

selbstständigen Satz zu fassen, der von etwas Anderem als die vorigen Worte, nämlich nicht vom Abendmalsbrote, sondern von Christi Leibe spreche, der am nächstfolgenden Tage am Kreuze getödtet werden sollte; die Schlußworte endlich: Hæc quotiescunque feceritis, in meam commemorationem facietis, seien wieder auf das vom Leibe Christi unterschiedene Abendmalsbrot und auf die Wiederholung der von Christus eingesetzten Abendmalsfeier zu beziehen. Baconthorp bemüht sich zunächst um eine exegetische Widerlegung dieser Aufstellungen Johann's,[1] und bestreitet sodann weiter auch[2] die lehrhaften Ausführungen, welche Johann an seine Exegese knüpft. Dieser meint nämlich, die Worte: Hoc est corpus meum, blieben, auf den eucharistischen Leib Christi bezogen, auch dann noch wahr, wenn in der Consecration keine Verwandlung der Abendmalsgestalten statthabe, weil zur Hervorbringung des eucharistischen Leibes keine Wesensverwandlung nothwendig sei; so wie nämlich, wenn Jesus vor dem Abendmale auf seinen Leib deutend, die Worte: Hoc est corpus meum, gesprochen hätte, diese Worte ohne Wesensverwandlung wahr gewesen wären, konnten sie auch beim Abendmale ohne Wesensverwandlung des Brotes auf Wahrheit Anspruch haben. Baconthorp findet dieß mit Joh. 6, 32 unvereinbar; er betont ferner, daß die Einsetzungsworte von jeher in der Kirche als Sermo operativus aufgefaßt worden seien, und die Läugnung der Wesensverwandlung von der Kirche in wiederholten Erklärungen ausdrücklich als häretischer Irrthum anathematisirt worden sei. Die Wesensverwandlung werde aus einem dreifachen Grunde Transsubstantiation genannt,[3] erstlich um den in der Philosophie üblichen Sinn des Wortes Verwandlung als Generatio substantialis auszuschließen, ferner um die theologisch falsche Auffassung einer Creation auf Grund einer vorausgegangenen Annihilation abzuweisen, und endlich um das Zurückbleiben der sinnlichen Accidenzen nach der Wesensverwandlung in sprachlich angemessener Weise zu consignificiren. In Bezug auf die Form des Sacramentes stimmt Baconthorp gegen Thomas mit Scotus zusammen. Endlich beschäftigen ihn mit Bezug auf die Irrlehren Berengar's und der Begarden auch noch die Fragen, ob und in welchem Sinne man

[1] 4 dist. 8, qu. 3, artt. 1 et 2.
[2] 4 dist. 8, qu. 5, art. 1.
[3] 4 dist. 8, qu. 5, art. 2.

von einem Brechen und von einem Sehen des eucharistischen Leibes Christi sprechen könne.[1]

Durand bekennt sich mit ausdrücklichen Worten zur Transsubstantiationslehre,[2] hält aber dafür, daß Gott die reale Gegenwart Christi im Sacramente auch ohne Verwandlung der Substanz des Brotes und Weines in das Fleisch und Blut Christi hätte wollen und bewirken können. Es würden, diesen letzteren Präsenzmodus vorausgesetzt, viele Schwierigkeiten hinwegfallen, welche mit der Transsubstantiationslehre verknüpft sind.[3] Man ist allerdings bemüht, das Gegentheil zu erweisen, und zu zeigen, daß der mit der Transsubstantiation gegebene Präsenzmodus sich leichter denkbar machen lasse, als jener ohne Transsubstantiation. Man sagt z. B., zwei Körper können nicht zugleich in einem und demselben Raume sein, was jedoch der Fall wäre, wenn der eucharistische Leib Christi in der unverwandelt gebliebenen Brotsubstanz vorhanden wäre. In diesem Argumente wird übersehen, daß ein Körper einen anderen aus demselben Raume durch seine Quantität ausschließt; die Quantität des Brotes und Weines bleibt aber auch noch nach Vollzug der Transsubstantiation übrig. Man sagt ferner, die Gegenwart Christi im Sacramente lasse sich, da der Leib Christi seinen himmlischen Ort nicht verlasse und keine neue Form recipire oder die vorhandene verliere, nur durch Annahme einer Wesensverwandlung der Abendmalselemente denkbar machen. Dieses Argument beweist eher das Gegentheil dessen, was mittelst desselben gezeigt werden soll. Es ist nicht wahr, daß der Leib Christi zufolge seiner Gegenwart im Sacramente anfange irgendwo zu sein,

[1] Notandum propter decreta et Magistrum sententiarum et Gloss. in Decretis super illud: Ego Berengar., quod corpus Christi frangi vere etc. potest intellige dupliciter: Uno modo, quod frangi et atteri dicat divisionem et partitionem in corpore Christi; et sic negant corpus Christi frangi in forma sua sub speciebus ... Alio modo, quod vere frangitur, sed illa fractio sit tantum, ut continetur sub speciebus, quia totum integre corpus continetur sub qualibet parte fracta .... Et idem per omnia est dicendum, quod totum corpus Christi sub speciebus videtur ratione vere continentiæ, sed non videtur sub speciebus, ut partes corporis videantur, sed ratione specierum. 4 dist. 8, qu. 6, art. 2.

[2] 4 dist. 11, qu. 1.

[3] Dubitatur enim, qualiter ex hoc sacramento potest aliquid nutriri, et quomodo species possunt corrumpi et ex eis aliquid generari; quæ omnia salvarentur naturaliter eo modo, sicut salvarentur, si naturæ panis et vini non assumerentur ad naturam sacramenti. L. c., n. 15.

wo er früher nicht war; er gewinnt im Sacramente kein neues Ubi, weil er daselbst nicht circumscriptive gegenwärtig ist. Gewänne er ein neues Ubi, so würde er eben damit einer Veränderung unterworfen; und doch soll, um diese zu vermeiden, eine Transsubstantiation angenommen werden. Übrigens könnte Gott immerhin bewirken, daß der Leib Christi, ohne eine Veränderung zu erleiden, in den Abendmalselementen gegenwärtig zu sein anfinge, ohne daß auch diese verändert würden; was sich durch nachstehendes Beispiel verdeutlichen läßt: Gott könnte oberhalb der höchsten Himmelssphäre eine neue schaffen, wodurch die bis dahin höchste aufhören würde, die letzte zu sein, somit einen anderen Ort einnähme, ohne daß sie selbst verändert, oder die neu hinzutretende in sie verwandelt würde. Man beruft sich endlich auf die Consecrationsworte: Hoc est corpus meum, welchen für den Fall, daß keine Transsubstantiation statthätte, die Formel substituirt werden müßte: Hic est corpus meum. Auch dieß ist nicht nothwendig; denn das Hoc könnte, sofern es sich um die Realität der Gegenwart Christi handelt, verstanden werden als gleichbedeutend mit Contentum sub hoc. Die Gegenwart Christi im Sacramente ist keine locale, da der Leib Christi seinen Ort nur dort, wo er ratione suæ quantitatis ist, also nur im Himmel haben kann. Sie ist demnach zu denken als ein unmittelbares Verhältniß der Substanz des Leibes Christi zu den Species der transsubstantiirten Abendmalselemente; die in solcher Weise gefaßte Gegenwart bedeutet mehr, als die durch die Quantität vermittelte locale Gegenwart, da sie unmittelbar die Substanz selbst betrifft. Zugleich erklärt sich hieraus auch die Möglichkeit einer simultanen Gegenwart Christi auf vielen Altären.[1] Durch die Ortsveränderungen der consecrirten Hostie wird der eucharistische Leib Christi in keinerlei Weise, auch nicht per accidens afficirt.[2] Auch ist er kein Gegenstand der Anschauung durch ein leibliches

[1] Similis est comparatio substantiæ corporalis ad locum circumscripta quantitate, qualis est comparatio substantiæ spiritualis ad locum. Corpori enim non plus competit situs nec locus, quam spirituali substantiæ, nisi ratione quantitatis, qua amota non aliter comparatur ad locum substantia corporalis quam spiritualis; sed substantia spiritualis (ut angelus) potest esse simul præsens omnibus locis vel corporibus, ad quos vel ad quæ potest habere simul immediatum ordinem; ergo idem censendum de substantia corporali circumscripta quantitate, scil. quod potest præsens esse omni rei ad quam virtus divina daret ei immediatum ordinem. L. c., n. 10.

[2] 4 dist. 10, qu. 3.

Auge, selbst nicht durch jenes Christi; für das durch Gott geklärte Geistesauge der Seligen kann er Gegenstand der Anschauung werden.[1]

Occam lehrt die reale Gegenwart Christi im Sacramente unter den Gestalten des Brotes und Weines, und bekennt sich auch zur Transsubstantiationslehre,[2] jedoch so, daß er gleich Durand die Denkschwierigkeiten der kirchlich orthodoxen Fassung der Abendmalslehre mit besonderem Nachdrucke betont. Gerne gibt er die reale Gegenwart zu; denn er findet nichts Widersprechendes in dem Gedanken eines Enthaltenseins des Leibes Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines. Gleichwie ein Indivisibile (Engel, Menschenseele) in seiner Ganzheit mit etwas räumlich Ausgedehntem coexistiren kann, so muß auch ein Divisibile in seiner Ganzheit (secundum se totum) mit einem anderen Ganzen als Ganzem und mit allen besonderen Theilen desselben coexistiren können. Eine derartige Coexistenz muß insbesondere bei demjenigen Divisibile statthaben können, dessen sämmtliche Theile in Eins zusammenfallen können; ein solches Divisibile ist aber der Leib Christi, welchen wir uns in seiner jetzigen himmlischen Existenz nicht unter den Dimensionen seiner einstmaligen irdischen Existenz, sondern vielmehr allen Dimensionen entrückt zu denken haben. Auch dieß bereitet keine Schwierigkeiten, daß wir uns den Leib Christi zugleich im Himmel und auf dem Altare gegenwärtig denken sollen; kann der Leib Christi als ganzer mit der ganzen Hostie und mit jedem einzelnen Theile derselben coexistiren, so muß er um so mehr an verschiedenen Orten in der Art zugleich gegenwärtig sein können, daß er als ganzer an diesem und zugleich auch an jenem Orte gegenwärtig ist. Das Zusammensein des Leibes Christi mit den Abendmalsgestalten in demselben Raume wird mit Recht Transsubstantiation genannt; und es fragt sich nur, ob diese nothwendig ein Verschwinden der Substanz des Brotes erfordere? Das Verschwinden hat

[1] 4 dist. 10, qu. 4.

[2] Occam's Abendmalslehre findet sich entwickelt in Sentt. IV, qq. 4—7; Quodlibet. IV, qq. 20—24, 34—39 (vgl. hiezu auch noch Quodlibet. II, 19; III, 11; VI, 3), und endlich auch in dem aus 41 Capp. bestehenden Tractatus de Sacramento Altaris. Dem Tractatus sind drei Quästionen vorausgeschickt, in welchen die Occam's Abendmalslehre stützenden ontologischen Grundlehren, speciell seine die Quantitätskategorie betreffenden Hauptsätze entwickelt werden. Diese lauten dahin, daß der Punkt nicht etwas von der Quantität real Unterschiedenes, Linie und Oberfläche nicht etwas vom Körper real Unterschiedenes, die Quantität nicht etwas von der Substanz real Unterschiedenes sei.

man sich entweder als Entweichung an einen anderen Ort, oder als Formberaubung oder endlich als völlige Vernichtung denken. An sich sind alle diese Arten des Verschwindens der Brotsubstanz denkbar; sie sind aber sämmtlich mit der Inconvenienz behaftet, daß die Accidenzen des Brotes ohne ihr Subject zurückbleiben, und eben diese Inconvenienz ist die größte und beirrendste aus allen, die sich bei diesem Sacramente dem Verstande aufdrängen können. Deßhalb schiene es wol am angemessensten, ein Zurückbleiben des Brotes nach der Transsubstantiation anzunehmen, jedoch so, daß nicht die Brotsubstanz, sondern der Leib Christi als der Träger der Accidenzen des Brotes genommen würde, was aus einer hypostatischen Union des Brotes mit dem Leibe Christi zu erklären wäre.[1] Da jedoch die Kirche ausdrücklich erklärt, daß nach der Consecration nur die sinnlichen Accidenzen des Brotes und Weines übrig bleiben, so hat man daran auch festzuhalten; zudem wird durch die Lehre der Kirche dem menschlichen Verstande nicht etwas Denkunmögliches zugemuthet.[2] Wenn Thomas behauptet, daß das Zusammensein der Brotsubstanz mit dem sacramentalen Leibe Christi einen Widerspruch involvire, so thut er, wie Duns Scotus richtig bemerkt, der göttlichen Allmacht Eintrag, welche höher geehrt wird, wenn man von unzulässigen Rationalisirungsversuchen des unergründlichen Glaubensgeheimnisses absteht.[3]

Die Schwierigkeiten, in welche sich Occam dem von ihm gläubig angenommenen Transsubstantiationsdogma gegenüber verwickelt sieht,

---

[1] Potest dici, quod si sit possibile unam creaturam sustinere aliam, ut dicunt aliqui (et credo quod non includit contradictionem, nec potest probari per rationem naturalem), quod corpus Christi possit assumere substantiam panis per unionem. Et tunc natura sustentans erit suppositum, et alia erit sustentata a supposito, et aliquando non, quia utraque potest inniti alicui supposito. Sentt. IV, qu. 6.

[2] Communiter omnes doctores tenent, quod ibi non remanet substantia panis. Ideo etiam teneo, quod non remanet ibi substantia panis, sed illa species, et quod illi coexistat corpus Christi. Et quod hoc sit possibile, patet, quia in ista transsubstantiatione non includitur, nisi quod species ibi realiter maneant, et quod substantia non maneat in se realiter, et quod ibi sit realiter corpus Christi non quantitative; sed quodlibet istorum est possibile, ergo etc. Ibid.

[3] Illa opinio secunda (scil. Scoti) sine præjudicio alicujus videtur mihi probabilior et magis consona theologiæ, quia magis exaltat omnipotentiam Dei, nihil ab ea negando nisi quod evidenter et expresse implicat contradictionem. Tract. de Sacr. Altar., c. 5.

liegen darin, daß seine Sätze über das Verhältniß der Quantität zur Substanz wol geeignet sind, die Präsenz des Leibes Christi innerhalb des von den Abendmalspecies eingenommenen Raumes denkbar zu machen, während sie andererseits zufolge der von ihm angenommenen realen Coincidenz von Substanz und Quantität fast unabweislich zur Assertion des Verbleibens der Brotsubstanz nach der Consecration hindrängen, vorausgesetzt, daß die zurückgebliebene Quantität des Brotes in keinerlei Weise von der Substanz desselben sich sollte abtrennen lassen. Hier hat nun Occam eine eigenthümliche Auskunft in Bereitschaft. Er unterscheidet zwischen einer mit der Substanzialität als solcher gegebenen Quantitativität, und zwischen einer von der Substanz des Dinges real unterschiedenen Quantität. In Folge dieser Unterscheidung kann nun Occam seinerseits von einer Verwandlung, nicht bloß der Brotsubstanz, sondern auch des quantitativen Seins derselben in den Leib Christi sprechen, während andererseits die mit der sinnlichen Erscheinung des Dinges gegebene Quantitativität desselben nach der Consecration zurückbleibt. Man könnte da immerhin fragen, ob nicht das Eine zu verwandelnde Ding in zwei Dinge auseinander gerissen werde, in ein dem grundsätzlich empiristischen Denken Occam's nicht erreichbares unsinnliches Ding, welches Subject der von der Kirche gelehrten Verwandlung ist, und in ein sinnlich faßbares Ding, welches nach wie vor vorhanden bleibt und vom Wandlungsacte nicht berührt wird? So schafft also das gläubige Bewußtsein Occam's einen unvermittelten Dualismus zwischen einer nur dem Glauben zugänglichen Welt übersinnlicher Realitäten und einer dem sinnlich-irdischen Erfahrungsbewußtsein aufgeschlossenen empirischen Daseinswelt, über welche das natürliche Vernunftdenken im eigentlichen Sinne nicht hinauszukommen vermag. Daß die lediglich aus dem Standpunkte des gläubigen Bewußtseins zugelassene übersinnliche Wirklichkeit zu keinem die sinnliche Wirklichkeit umgreifend bewältigenden Wirkungsprincipe zu werden vermöge, zeigte sich bei Occam bereits in seiner Anthropologie und Erkenntnißlehre, es zeigte sich weiter in seiner Gotteslehre, in seiner Christologie und Soteriologie, und ist uns auch schon in seiner allgemeinen Anschauung vom kirchlichen Sacramente entgegengetreten. Hier wären speciell noch seine Äußerungen über das Verhältniß des eucharistischen Christus zur kosmischen Wirklichkeit namhaft zu machen,[1] an welchen sich dieselbe

[1] Centilog., Concluss. 22—25.

Wahrnehmung machen läßt. Abstrahirend von dem ihm fremden Gedanken, daß der himmlisch verklärte Menschensohn das Centrum der kosmischen Wirklichkeit geworden sei, welche von diesem Centrum virtuell umfaßt ist und von demselben aus dereinst mit allen Kräften der Klärung durchdrungen werden soll, spricht er von der Möglichkeit, daß der eucharistische Leib Christi, wie den kleinsten, so auch den größten Raum erfüllen könne, aber nur unter der Bedingung, daß die diesen Raum erfüllende materielle Substanz (z. B. die Luft im Raume zwischen der Feuer- und Wassersphäre) annihilirt werde. Hier erscheint sonach die alldurchdringende Macht göttlicher Klärung, Weihung und Segnung nicht als die Macht der Vollendung sondern als Macht der Vernichtung, und zwar aus dem Grunde, weil Occam die göttliche Macht der Erfüllung nur als Macht der Ausbreitung innerhalb der räumlichen Grenzen des Wirklichen denkt, statt daß er Gott als die allumspannende und allumgreifende überräumliche Wirklichkeit gefaßt hätte, in welcher das von ihr innerlichst und central gefaßte kosmische Sein den absoluten Hort seines Bestandes und seiner absoluten Vollendung hat. Die centrale Fassung der gesammten kosmischen Wirklichkeit ist der himmlisch verklärte Menschensohn als sublimirte in Gott gefaßte Recapitulation des Weltganzen, Heger und Spender aller jener Kräfte der Weihung und Segnung, Heiligung und Klärung, in deren Macht die gottgesetzte Wirklichkeit zum seligen Sein in Gott vollendet werden soll. Daß auch das eucharistische Dogma der Kirche zu der Idee des himmlisch erklärten Gottmenschen als centralen Tenenten der kosmischen Wirklichkeit in's Verhältniß zu setzen sei, ist kein Zweifel; von einer Erörterung dieses Verhältnisses kann indeß nur da die Rede sein, wo es sich um eine speculative Vertiefung in's kirchliche Dogma, nicht aber wie hier bloß um die richtige begriffliche Fassung desselben handelt. Daß indeß letztere bei Occam der Idee der Sache nicht congruirte, dürfte aus dem Gesagten unschwer zu entnehmen sein.

Occam polemisirt gegen Jene, welche wie Thomas und Duns Scotus die zurückbleibende Quantität des in seiner Substanz verwandelten Brotes zu einem Mittleren zwischen dem eucharistischen Leibe Christi und den übrigen sinnlichen Accidenzen als Träger dieser Accidenzen machen wollen, und verwahrt sich seinerseits gegen die Unterstellung, daß er durch die beziehungsweise Identificirung von Substanz und Quantität den Unterschied beider Kategorien beseitigen wolle, so wie gegen die aus jener Unterstellung gezogene Consequenz,

daß er den eucharistischen Leib Christi die Quantität des verwandelten Brotes annehmen lasse.[1] Wolle man in allen jenen Propositionen und Schlußfolgerungen, welche den besprochenen Gegenstand betreffen, statt des Ausdruckes Quantitas die Definition dessen setzen, was durch das Wort Quantitas bezeichnet ist, so werde man unschwer erkennen, welche Propositionen und Schlußfolgerungen zulässig seien, und welche nicht.[2] Die beziehungsweise Identificirung von Quantität und Substanz involvirt keineswegs die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Substanz und Accidenz. Man darf nicht übersehen, was bereits Anselm von Canterbury[3] eindringlich hervorgehoben hat, daß das Wort Accidenz in einem dreifachen Sinne verstanden werden könne, in strictem eigentlichem Sinne, in weitem und weitestem Sinne. Accidenzen in strictem Sinne sind jene, welche real von ihrem Träger unterschieden sind; Accidenzen in weiterem Sinne sind jene, welche, ohne real von ihren Trägern unterschieden zu sein, etwas Zufälliges am Subjecte besagen, an dessen Bestande durch das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein

[1] Sicut enim secundum aliquos non valet: „Quantitas corporis Christi sive corpus existens in loco localiter est in sacramento altaris, igitur corpus Christi est ibi quantum et localiter in localiter in loco," et ita non sequitur: „Quantitas corporis Christi virtute sacramenti incipit esse in sacramento altaris, igitur virtute sacramenti incipit esse ibi localiter"; unde sive illa concedatur: „Quantitas corporis Christi ex vi conversionis incipit esse sub specie panis," sive non concedatur, illa tamen est simpliciter falsa: „Corpus Christi ex vi conversionis est quantum sub specie panis." Et ideo hoc assero quod corpus Christi nec ex vi conversionis nec ex vi sacramenti est quantitas nec quantum, non obstante quod illa sit vera: „Corpus Christi habens partem distantem a parte, puta in coelo, ex vi conversionis est ibi sub specie panis," hæc tamen est simpliciter falsa: „Corpus Christi ex vi conversionis habet partem distantem a parte sub specie panis." Tract. de Secr. Altar., c. 31.

[2] Respondendo ad quamcunque propositionem vel consequentiam, in qua poneretur hoc nomen quantitas, ponendum esset loco illius nominis: „hæc res habens partem distinctam a parte;" et facile videtur, si suppositio vel consequentia esset concedenda vel neganda: „Quantitas convertitur in corpus Christi, sicut illa res habens partem distantem a parte convertitur in corpus Christi." Similiter illa esset concedenda: „Substantia panis convertitur in rem habentem partem distinctam a parte;" quamvis in specie panis non habeat illa res partem distantem a parte, quia non est ibi localiter et circumscriptive in loco, sed alibi . . . . . Ista tamen est omnino falsa: „Panis convertitur in corpus Christi, quod est quantitas sub specie panis." Ibid.

[3] Anselm. Monolog., c. 22. Die bezügliche Stelle des Monologiums in extenso reproducirt bei Occam O. c., c. 32.

jenes Zufälligen nichts geändert wird; Accidens im weiteſten Sinne iſt dasjenige Zufällige, was am Subjecte in Folge von Veränderungen, die im Subjecte ſelber oder außerhalb desſelben vorgehen, vorhanden oder nicht vorhanden ſein kann. So kann denn auch die Quantität als Accidens in mehrfachem Sinne verſtanden werden. Nicht jede Quantität iſt eine von der Subſtanz real unterſchiedene Accidenz; verſteht man unter quantitativer Beſtimmtheit: Habere partem distinctam a parte, ſo erſcheint die Quantität als Accidens in weiterem Sinne, und ſofern das ſubſtanzielle Subject durch eine Veränderung ſeiner ſelbſt dieſes Außereinanderſein ſeiner Theile aufhebt, als Accidens im weiteſten Sinne. Das quantitative Sein des Leibes Chriſti im Himmel iſt ein Accidens im weiteren Sinne, das Aufhören dieſer ſeiner Beſtimmtheit in der Gewinnung eines zweiten neuen Seins im Sacramente erſcheint als Accidentalität im weiteſten Sinne. Vom himmliſchen Leibe Chriſti gilt der Satz: Quantitas est eadem realiter cum substantia; von dem gleichzeitig exiſtirenden ſacramentalen Leibe Chriſti der Satz: Nulla substantia quantitas est. Von dem Leibe Chriſti gemeinhin gilt ſodann der Satz: Illa substantia est substantia habens partem distinctam a parte, et aliquando non, ſo daß das Außereinanderſein der Theile als etwas Zufälliges (accidens), was ſtatthaben oder nicht ſtatthaben kann, erſcheint. Auf dieſe Art wäre gezeigt, wie trotz der behaupteten realen Identität der Quantität mit der Subſtanz doch die Quantität ein Accidens ſein könne, und die Subſtanz trotz ihrer realen Identität mit der Qualität doch auch wieder etwas von der Quantität real Unterſchiedenes ſein könne.[1]

Eine Folge der beziehungsweiſen Identification der Quantität mit der Subſtanz iſt die Beſtreitung der Behauptung, daß die unter die Qualitätskategorie fallenden ſinnlichen Accidenzen der conſecrirten Hoſtie durch die Quantität derſelben getragen würden; ſie ſeien viel-

[1] Ad verificationem talium contradictoriorum non requiritur nisi mutatio localis illius substantiæ et nulla alia; est ideo non oportet, quod omnis quantitas sit alia res absoluta distincta realiter a substantia. Et certe ad omnia talia a non fastidientibus logicam posset breviter et faciliter dici, quod hæc est vera: „Quantitas non est res distincta realiter a substantia," si quantitas supponat significative vel personaliter; sed: „Hæc quantitas est accidens," vera est, si quantitas supponit simpliciter, etiamsi supponat personaliter, quia indefinita verificabilis est pro una singulari. O. c., qu. 33.

mehr ohne Subject,[1] was ausnahmslos von allen nach der Transsubstantiation übrig bleibenden sinnlichen Accidenzen gelte. Es sei kein Grund vorhanden, irgend eine Qualität mehr als eine andere Qualität durch die Quantität getragen sein zu lassen; nun aber habe die Ponderositas ganz bestimmt nicht die Quantität zum Subjecte;[2] dasselbe muß demnach auch von jeder anderen Qualität gelten. Auch ist kein einziger auctoritativer Lehrausspruch ausfindig zu machen, in welchem die Quantität als Subject der Qualitäten bezeichnet würde; im Corpus Juris canonici wird überhaupt die Quantität nur dreimal als eine nach der Transsubstantiation übrig bleibende Qualität erwähnt, aber ohne irgend eine Beziehung auf den angeblichen Subjectscharakter derselben. Die Qualitäten sind weit davon entfernt, durch die Quantität getragen zu sein, vielmehr selber Quanta; und dieser Quantitätscharakter derselben ist die nach der Transsubstantiation zurückbleibende Quantität, während das mit der Substanzialität des Brotes als solcher gegebene Quantitativsein zusammt der Substanzialität des Brotes in Kraft der Transsubstantiation in den Leib Christi verwandelt worden ist.

Occam's Lehre von der relativen Coincidenz der Quantitätskategorie mit der Substanzkategorie sowol, als auch mit der Qualitätskategorie, ruht auf seinen allgemeinen Anschauungen über die Kategorienlehre, für welche er sich auf die Dialektik des Johannes Damascenus beruft.[3] Aus dem Damascener sei zu entnehmen, daß er die Kategorien einfach

---

[1] O. c., c. 21. — Über das Verhältniß des Duns Scotus zu dieser Annahme vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 493.

[2] Si ponderositas esset in aliquo tanquam in subjecto, illud subjectum vere et realiter esset ponderosum sicut omne subjectum, in quo est calor et calidum; sed nihil remanens in sacramento altaris post consecrationem est ponderosum illa ponderositate, quæ remanet in eodem sacramento. Quod plane confirmat quædam glossa de Consecr. dist. 2 sup. illud Capit.: Si per negligentiam: Cum sola accidentia remaneant ibi, etiam accidentia dicuntur cadere, cum non habeat pondus. O. c., c. 21.

[3] O. c., capp. 17 u. 35. — Die Dialektik des Johannes Damascenus bildet unter dem Titel Κεφαλαῖα φιλοσοφικά bekanntlich den ersten Theil seines Πήγη γνώσεως benannten Hauptwerkes. Die von Occam angezogenen Stellen aus der Dialektik sind bei der Beschaffenheit des aus zwei verschiedenen Textrecensionen zusammengestellten gedruckten Textes der Dialektik nicht exact nachzuweisen. So viel ist aber erkennbar, daß Occam namentlich Capp. 48 u. 49 des gedruckten Textes berücksichtiget. Ex professo behandelt wird die Kategorienlehre vorgeführt in Occam's Summa totius logicæ Pars I, capp. 41—62.

nur als verschiedene Arten der Aussagbarkeit nehme, welchen ein und dasselbe Ding unterzogen werden könne; sie seien Signa rerum, wenn schon nicht gleich den Worten der Sprache willkürlich festgestellte Signa, und seien Incomplexa, aus welchen wahre und falsche Complexionen gebildet werden können. Ob die Complexionen wahr oder falsch seien, entscheidet die Logik, mit deren Hilfe demnach auch ermittelt wird, in welchem Sinne Substanz, Quantität und Qualität Dasselbe oder Verschiedenes bedeuten.[1] Der Damascener definire den Ort als Superficies aëris, und identificire sonach Locus und Superficies, während er doch andererseits wieder beide als zwei unterschiedene Species quantitatis fasse. Er unterscheidet auch die Quantitas continua und Quantitas discreta als zwei verschiedene Species der Quantität, und lehrt doch auch zugleich wieder, es gebe kein Ding, welches der Quantitas continua entsprechend nicht zugleich auch der Quantitas discreta entspräche, da jedes Continuum mit einem anderen Continuum zusammen eine Zahl constituire. Es liegt also durchaus nichts Inconvenientes darin, daß zwar einerseits die Quantität als Prädicament von Substanz und Qualität unterschieden sei, und doch andererseits nicht jede Quantität eine von Substanz oder Qualität unterschiedene Res sei. Ganz im Sinne der älteren kirchlichen Lehrauctoritäten äußert sich auch Aristoteles, bei welchem man sich vergeblich um eine Stütze für die entgegengesetzte Ansicht umsehen würde.[2]

Obschon Occam dem eucharistischen Leibe Christi im Gegensatze zu Duns Scotus eine quantitative Extension schlechthin abspricht,

[1] Distinguuntur hæc nomina: substantia, qualitas et quantitas, quamvis res significatæ non sint distinctæ. Nec propter hoc sunt nomina synonyma. Nam hoc nomen quantitas aliquid connotat vel dat intelligere, scil. partem rei situaliter distare a parte, quod nec per hoc nomen substantia, nec per nomen qualitas connotatur vel datur intelligi, propter quod poterit illa esse vera: „Tam substantia quam qualitas est," non obstante, quod hæc sit falsa: „Quantitas est." O. c., c. 35.

[2] Unde nec unquam legi, quod aliquis sanctus vel princeps philosophorum Aristoteles distinctionem fecerit inter quantum et quantitatem; imo habet indifferenter pro eodem quantum et quantitatem. Et hoc dico, quod apud Aristotelem idem esset dicere: „Quantum est substantia vel qualitas," et: „Quantitas est substantia vel qualitas." Et quod communiter dicitur, quod Aristoteles in libro Posteriorum dicat, quod illa negativa est immediata: „Nulla substantia est quantitas," falsum est, quia nec ibi facit aliquam penitus mentionem de substantia vel quantitate vel de prædicamentis. O. c., c. 17.

attribuirt er ihm dennoch Actionen und Leidenheiten, welche demselben von Scotus abgesprochen werden. Es läßt sich nicht erweisen, daß der eucharistische Leib Christi kein Gegenstand des Sehens für das leibliche Auge werden,[1] oder nicht von einem ihm in geeigneter Weise nahegebrachten sinnlichen Objecte Eindrücke empfangen könne. Der eucharistische Leib Christi kann durch geschöpfliche Einwirkung im Raume bewegt werden; daß eine solche Bewegung statthabe, ist der selbsteigene Wille des eucharistischen Christus, welcher dem die Bewegung veranlassenden und disponirenden göttlichen Willen conform ist.[2] Die Seele Christi kann aber auf den eucharistischen Leib Christi jene Bewegungsthätigkeiten nicht ausüben, welche durch die organische Configuration des Menschenleibes bedingt sind; denn der eucharistische Leib ist als unausgedehnte Punctualität kein organisch gegliedertes Quantum. Die Wirksamkeiten der nach der Consecration verbleibenden sinnlichen Accidenzen betreffend, behauptet Occam im Unterschiede von Duns Scotus,[3] daß die Accidenzen unter göttlicher Concurrenz die Partialursachen einer substanziellen Generation und Corruption sein können. Bezüglich der Leidenheiten der sinnlichen Accidenzen behauptet Occam mit Scotus,[4] daß die durch Verdichtung und Verdünnung hervorgebrachte Quantitätsänderung als Hervorbringung einer neuen Quantität zu erachten sei, welche unmittelbar Gott zum Urheber habe. Die qualitativen Veränderungen in den Accidenzen lassen eine verschiedene Auffassung zu, je nachdem die Quantität als etwas von Substanz und Qualität real Unterschiedenes genommen wird oder nicht. Im ersteren Falle ist eine qualitative Steigerung und Nachlassung, so wie auch die Induction einer neuen Qualität unter Zerstörung einer anderen auf natürlichem Wege denkbar;[5] im letzteren Falle kann nur durch göttliche

---

[1] Experientia, quam nunc habemus de corpore Christi de facto, non concludit, quia Deus suspendit actionem istarum qualitatum non coagendo cum illis ut agant; sed si coageret, videretur, nec est auctoritas in scriptura aliqua, nec ratio est ad hoc, sed magis ad oppositum. Sentt. IV, qu. 5.

[2] Si quæras, quodsi anima Christi suspendat actum voluntatis suæ, moveturne corpus Christi ad motum hostiæ? Dico quod sic, et hoc posito tunc solum moveretur a Deo; et sic forte potest intelligi Johannes in hac parte. Ibid.

[3] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 493.

[4] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 494.

[5] Dieß unter der von Occam gebilligten Voraussetzung, daß der Creatur ein Vermögen des Annihilirens zukomme: Concedo, quod creatura potest anni-

Wirksamkeit eine Qualität gesteigert oder eine neue Qualität erzeugt werden.

Wir wollen schließlich die Ansichten und Äußerungen der nachscotistischen Theologen über das Ehesacrament in's Auge fassen. Durand[1] hielt es für eine dogmatisch offene Frage, ob die Ehe gleich den übrigen Sacramenten des Neuen Bundes ein ex opere operato wirksames Sacrament sei. Mehrere Ausleger und Glossatoren des kanonischen Rechtes, darunter auch solche, welche dem Cardinalscollegium angehörten (Gaufridus, Ostiensis), verneinten dieß; einer ihrer Hauptgründe war, daß für die Spendung des Ehesacramentes Geldtaxen erlegt werden, die den Reat der Simonie causiren würden, wenn das Ehesacrament ein ex opere operatum wirksames Sacrament wäre. Auch Petrus Lombardus scheine dem Ehesacramente eine Spendung der heiligmachenden Gnade abzusprechen, und ihm nur die Bedeutung eines Heilmittels zuzuerkennen. Übrigens gesteht Durand zu, daß die Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts gemeinhin das Gegentheil lehren.[2] Er hält jedoch dafür, daß es ihnen nicht gelungen sei, die Univocität der Sacramentalität der Ehe mit jener der übrigen neutestamentlichen Sacramente zu erweisen. Das Ehesacrament hat zwar mit allen übrigen Sacramenten gemein, ein Signum rei sacræ zu sein; aber die Res sacra wird im Ehesacramente bloß significirt, ohne daß sie im Sacramente selbst enthalten wäre. Denn die durch das Ehesacrament significirte Verbindung Christi mit der Kirche ist etwas dem Ehesacramente Äußerliches. Bei allen übrigen Sacramenten deutet das sichtbare Zeichen etwas Übernatürliches an; die mit der solennen Eheschließung verbundenen sichtbaren Acte hingegen drücken etwas der natürlichen Menschenvernunft Verständliches aus, nämlich den einstimmigen Willen der Nupturienten einander als Gatten anzugehören. Ferner genügen zur Vollziehung des Ehesacramentes die Worte, mittelst welcher die Nupturienten ihren einstimmigen Willen declariren, während bei allen anderen Sacramenten etwas Anderes hinzutritt, was den Empfängern des Sacramentes applicirt wird. Statt der Erhebung

---

hilare, licet non creare ... Non tenendo, quod creatura potest annihilare, tunc potest illa qualitas corrumpi et remitti per agens naturale, et alia induci solum per creationem. Sentt. IV, qu. 7.

[1] 4 dist. 26, qu. 3.

[2] Petrus Johannes de Oliva, welcher bei der Ansicht Abälard's und des Lombarden beharrte, mußte Widerruf leisten. Vgl. Argentrée Coll. judic. I, p. 230.

in den Stand der Heiligung oder statt der Mehrung dieses Standes wird den Ehepaciscenten durch das Sacrament die Ermächtigung zum Verzichte auf den Stand der Virginität zu Theil, also das Herabsteigen von einem sittlich höheren Stande zu einem Stande von minderer Dignität indulgirt. Während der Empfang aller anderen Sacramente, welche nach der Taufe empfangen werden, den Empfang der Taufe voraussetzt, kann schon vor Empfang der Taufe eine wirkliche Ehe eingegangen werden.

Die Antwort auf diese und noch andere Beanstandungen der Univocität des sacramentalen Charakters der Ehe und der übrigen Sacramente findet sich bei Aureolus,[1] welcher den Grund jener Beanstandungen darin findet, daß man unterläßt zu unterscheiden zwischen einer doppelten Habitudo, welche mit den Sacramenten des Neuen Bundes verknüpft ist: Habitudo signi und Habitudo causæ. Zu der durch die Ehe nachgebildeten Vereinigung zwischen Christus und der Kirche verhält sich das Ehesacrament allerdings nur als Signum; zu der in diesem Sacramente sich verwirklichenden Einigung der Seele mit Christus aber verhält sich dasselbe nicht bloß als Signum, sondern auch als Causa. Ein ähnlicher Unterschied tritt auch im Altarssacramente zu Tage; die Species desselben sind nicht Ursache alles dessen, was sie significiren, d. i. des Leibes Christi und der Einigung der Gläubigen, sie sind aber die Ursache der Gnade, welche die Res secunda dieses Sacramentes ist. Die Univocität der Sacramentalität der Ehe mit jener der übrigen Sacramente läßt sich nicht bestreiten, wenn es wahr ist, daß das Ehesacrament eben so wie die übrigen Sacramente die unsichtbare Gnade, welche es in sinnefälliger Weise significirt, in der That auch causire. Gegen Durand's Bemerkung, daß das sichtbare Zeichen des Ehesacramentes ein naturrechtliches Object sei, während es in den übrigen Sacramenten auf positiver Anordnung beruhe, erwidert Aureolus, daß auch das Taufwasser der natürlichen Wirklichkeit angehöre, die mit demselben verbundene Signification der übernatürlichen Gnade aber auf göttlicher Institution beruhe; eben so verhalte es sich mit der Materia sensibilis des Ehesacramentes. Die Thatsächlichkeit der mit dem Ehesacramente verbundenen Gnade ex opere operato verbiete, mit Durand u. A. den Eintritt in den Stand der Ehe einfach als sittliche Degradation an-

[1] 4 dist. 26, qu. 1.

zusehen; es wird den Empfängern des Sacramentes ex opere operato eine Gnade zu Theil, welche die Eheloſen opere operantis erlangen müſſen, um wirkliche Continentes zu ſein; und nur als wahrhafte Continentes ſtehen die im Stande der Eheloſigkeit Verharrenden wirklich über keuſchen Ehegatten. Durand hatte auch das päpſtliche Beſtimmungsrecht in Eheſachen als ein Kennzeichen des Unterſchiedes des Eheſacramentes von den übrigen, in allem Weſentlichen ausſchließlich durch poſitive göttliche Anordnung normirten Sacramenten urgirt. Aureolus erklärt dieſen Unterſchied aus der ſpecifiſchen Natur der Ehe als eines Rechtsverhältniſſes, welches als ſolches jurisdictionellen Normen unterſtellt ſei. Das jurisdictionelle Moment komme indeß auch bei anderen Sacramenten, namentlich beim Bußſacramente zur Geltung, unterliege jedoch, wie in dieſem, ſo auch im Eheſacramente beſtimmten Einſchränkungen, die mit der Unterordnung des kirchlich jurisdictionellen Elementes unter das auf unmittelbar göttlicher Anordnung ruhende Weſen des Sacramentes von ſelbſt gegeben ſind.[1]

Die vom ſacramentalen Charakter unabhängig beſtehende naturrechtliche Seite der Ehe veranlaßt Aureolus[2] zur Erörterung der Frage, ob die mit der ſacramentalen kirchlichen Ehe unzertrennlich verknüpften Beſtimmtheiten der Monogamie und Unauflöslichkeit auch unabhängig von der Sacramentalität der chriſtlichen Ehe nothwendige Geltung haben. Er bejaht dieſe Frage rückſichtlich der Unauflöslichkeit, die ihm aus Rückſicht auf die ſittlichen Zwecke der ehelichen Verbindung ſchon naturrechtlich geboten erſcheint, während er die naturrechtliche Nothwendigkeit des monogamen Charakters der Ehe in Abrede ſtellt. Bacouthorp[3] geht rückſichtlich des letzteren Punktes etwas ſchärfer vor; er gibt zu, daß, ſoweit es ſich um den bloßen Naturzweck der

[1] Non plus papa dispensat in materia hujus sacramenti, quam aliarum. Ante enim conjunctionem concedo, quod papa possit illegitimare personam, ut non esset amplius apta ad contrahendum, sed post contractum non posset. Et recte sic est de sacramento poenitentiæ; non posset illegitimare aliquem, ne posset absolvere quemquam, ut faciendo quod nullus possit absolvi a Martino. Similiter non potest illegitimare quemquam ad matrimonium sine culpa, potest tamen illegitimare secundum quid; potest enim illegitimare respectu istius personæ vel illius, non potest tamen illegitimare simpliciter, quin possit contrahere quandoque cum alia. Ibid.

[2] 4 dist. 27, qu. 1.

[3] 4 dist. 27, art. 2.

Ehe handle, der auf Fortpflanzung und Vervielfältigung des menschlichen Geschlechtes gerichtet sei, die monogame Form nicht als naturrechtliche Nothwendigkeit erwiesen werden könne, wol aber, sofern die eheliche Verbindung als ein specifisch menschliches Verhältniß ethischen Charakters in's Auge gefaßt werde. Er beruft sich hiebei auch auf Aristoteles,[1] der sich eben so gegen die Weibergemeinschaft, wie gegen die Gütergemeinschaft erkläre. Nach Durand's Dafürhalten[2] läßt sich die naturrechtliche Nothwendigkeit der Monogamie nicht strenge erweisen; auch käme man bei Behauptung derselben in Conflict mit der Thatsache, daß die Patriarchen des Hebräervolkes in polygamen Ehen lebten, und solche Ehen den Hebräern durch das mosaische Gesetz nicht verwehrt waren. Wollte man die Polygamie der alttestamentlichen Patriarchen und des alttestamentlichen Judenvolkes als eine durch göttliche Dispensation legitimirte Einrichtung erklären, so würde man sich einer Unbilligkeit gegen die Heidenvölker schuldig machen, die man, weil ihnen eine derartige Dispensation nicht ertheilt worden ist, der sündhaften Übertretung naturrechtlicher Normen zeihen müßte. Man wird also wol thun, die naturrechtliche Seite der Frage auf sich beruhen zu lassen, und sich mit der Auskunft zu begnügen, daß durch das Gesetz Christi, der die Ehe auf ihre ursprüngliche göttlich eingesetzte Form zurückführte, innerhalb der christlichen Gemeinschaft die Polygamie schlechthin verpönt sei, so daß auch der höchste kirchliche Gesetzgeber, der Papst, sie nicht einmal ausnahmsweise gestatten könnte, während er allerdings aus zureichenden Gründen ausnahmsweise vom Gelübde der Ehelosigkeit dispensiren kann, weil eine derartige Dispensation gegen kein positives göttliches Gesetz verstößt.

---

[1] Aristot. Polit. II, c. 2.

[2] 4 dist. 33, qu. 1.

Zwölftes Capitel.

Recht und Gesetz der christlichen Gemeinschaft in der Auffassung der nachscotistischen Scholastik.

Über die Stellung der Vertreter der nachscotistischen Scholastik zur kirchlichen Ordnung und Auctorität sind bereits im ersten einleitenden Abschnitte dieses Buches einige charakteristische Andeutungen gegeben worden. Sie halten sich mit Ausnahme Occam's, der als Vorkämpfer der Franciscaner-Zelanten bis zur offenen Auflehnung gegen das Papstthum sich fortdrängen ließ, strenge innerhalb der durch das kirchliche Recht normirten Ordnung, und erkennen im Papstthum die lebendige Verkörperung der kirchlichen Machtfülle und die persönliche Repräsentation der von Christus der Kirche übertragenen Vollmachten und Gewalten; das päpstliche Recht ist ihnen Regel der kirchlichen Lebensordnung, der Papst der gottberufene Hüter und Executor dieses Rechtes. Durand behielt sich wol über persönliche Anschauungen und Maßnahmen des Papstes das Recht einer selbsteigenen Meinung vor, und betont überdieß, wie wir im vorausgehenden Abschnitte sahen, den Unterschied zwischen dem unmittelbar göttlichen Rechte, auf welches die Kirche und ihre Ordnung gegründet ist, und zwischen den Normen der auf dieser Grundlage entwickelten kirchlichen Legislation; er steht aber, wo es sich um Wahrung der Rechte der Kirche gegenüber den Ansprüchen der staatlichen Gewalt handelt, auf Seite des Papstes und der Kirche, wie wir weiter unten des Näheren sehen werden. Aureolus läßt sich auf Fragen des kirchlichen Rechtes gemeinhin nur so weit ein, als es die Erörterung bestimmter Materien der kirchlichen Glaubenslehre nothwendig mit sich bringt. Desto ausführlicher ergeht sich Baconthorp in Auseinandersetzung kirchlicher Rechtsfragen, deren Erörterung ihm als ein integrirender Theil der Functionen einer wissenschaftlichen Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre gilt. Er schickt speciell dem Liber quartus seines Sententzenwerkes, dessen Inhalt am meisten die Herbeiziehung kanonistischer

Fragen nahelegt, eine Erörterung über die Machtstellung des Papstes in geistlichen und zeitlichen Dingen voraus, um dieselbe als jene des gottbestellten höchsten Gewalthabers auf Erden zu erweisen.[1] Der Papst ist Stellvertreter Christi auf Erden und Haupt aller Kirchen. Die dem Papste in der Leitung der allgemeinen Kirche zur Seite stehenden Cardinäle stehen als Organe der päpstlichen Kirchenleitung über allen Bischöfen, Erzbischöfen und Patriarchen, indem diese sämmtlich der Jurisdiction des Papstes unterstehen. Der Papst ist indeß in seinen universalkirchlichen Anordnungen keineswegs an die Zustimmung der Cardinäle gebunden; man versteht die Damnationssentenz Johann's XXII über die häretischen Irrthümer des Marsilius von Padua und Johannes de Jandino nicht richtig, wenn man in derselben nur so viel ausgesprochen findet, daß der Papst als Haupt der Bischöfe in der Ausübung seiner universalkirchlichen Befugnisse nicht durch die Bischöfe eingeschränkt sein könne. Aus Matth. 16, 19 geht klar und unzweideutig hervor, daß der Papst Alles, was er in Übereinstimmung mit den Cardinälen beschließt und anordnet, auch für sich allein beschließen und anordnen kann. Die entgegengesetzte Annahme streitet gegen das natürliche Recht, welches die Unterlage alles göttlichen und menschlichen Rechtes ist; nach dem Gesetze der natürlichen Vernunft soll nicht Vielherrschaft, sondern Einherrschaft bestehen.[2] Wie könnte der Papst Stellvertreter Gottes auf Erden sein, wenn er nicht im wahren und vollen Sinne des Wortes Monarch wäre? Die Oberherrschaft des Papstes in allen zeitlichen Dingen ergibt sich aus den Worten Christi an Petrus: Quodcunque ligaveris super terram etc.; quodcunque solveris super terram etc. Das Recht ihrer Übung tritt so oft in Kraft, als ein Anlaß dazu vorhanden ist (ubi causa subest). Der Papst ist die oberste Instanz in zweifelhaften Rechtssachen privater Natur; er ist die oberste völkerrechtliche Instanz, und ist befugt zu verlangen, daß ihm die weltlichen Fürsten in allen erlaubten Dingen und mit Bezug auf Gegenstände aller Arten des Rechtes, des natürlichen, göttlichen, kanonischen und bürgerlichen Rechtes, Gehorsam leisten. Er hat das Recht, sie über sündhafte Handlungen zur Verantwortung zu ziehen; er hat das Recht, untaugliche Herrscher ihres Amtes zu entsetzen, wie Papst Zacharias den letzten Merovinger entsetzte; er hat das

[1] 4 dist., Prolog., qu. 10.

[2] Vgl. Aristot. Metaph. XI, p. 1076. a, lin. 3: Τὰ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

Recht, über widerspänstige Herrscher die Excommunication zu verhängen, wie Johann XXII Ludwig den Baier mit dem Banne belegte. Selbstverständlich steht Baconthorp auch auf Seite des Papstes Johann XXII bezüglich der von diesem erlassenen Constitution über den Eigenbesitz Christi und der Apostel, welche die Franciscaner-Zelanten zur förmlichen Auflehnung gegen den Papst gestachelt hatte. Die Zelanten behaupteten, der Papst könne nicht dasjenige zurücknehmen, was seine Vorgänger vermöge der Clavis scientiæ festgestellt hätten. Baconthorp[1] hält ihnen die Erwiderung Johann's XXII entgegen, welcher ihnen bemerklich gemacht hatte, daß sie für jeden Fall im Irrthum wären, sei es, daß, wie Einige annehmen, die Scientia gar keine Clavis sei,[2] sei es, daß es zwei Claves des priesterlichen Ordo gebe, indem keiner dieser beiden Claves in der betreffenden Angelegenheit in Frage komme[3]; hätten sie aber die dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern verliehenen Claves gemeint, so wäre ihre Unterscheidung zwischen der Clavis scientiæ und Clavis potestatis abermals übel angebracht,[4] da es sich in der betreffenden Angelegenheit einfach um einen Act päpstlicher Machtvollkommenheit handelte,[5] der die Aufrechthaltung der kirchlichen Wohlordnung be-

[1] Quodlibet. III, qu. 17. — Vgl. auch 4 dist. 17, qu. 1.

[2] Quia tunc sequitur: Sola potestas est clavis; igitur nulla est distinctio istorum, qui distinguunt duplicem clavem. Quodlibet. III, qu. 17, art. 1.

[3] Quia hoc ponentes dicunt clavem scientiæ esse auctoritatem discernendi inter lepram et lepram, et potestatem dicunt fore clavem ligandi et solvendi; et in hoc supponunt quod per hujusmodi claves circa ea, quæ fidei sunt, in ecclesia possunt aliqua per eos statui et diffiniri. Sed ad talia non se extendunt claves in sacerdotali ordine collatæ, quia circa præmissa non possunt. Ibid.

[4] Utramque clavem oportet concurrere in statuendo; et sic aliqua statuere vel diffinire non pertinet ad clavem scientiæ et alia ad clavem potestatis; et sic distinctio nulla. Per clavem enim scientiæ seu per auctoritatem discernendi seu cognoscendi inter lepram et lepram nihil tribuitur, si eam dixerimus clavem, nisi auctoritas cognoscendi; sed ei, cui tribuitur auctoritas de re aliqua cognoscendi, potestas de illa diffiniendi non intelligitur esse data; igitur ad statuendum et diffiniendum utraque concurrit, vel sola potestas sufficit. Ibid.

[5] Quod sola potestas sit clavis, confirmat Dominus Joannes per exemplum: Sicut lumen materiale clavigerum in usu clavis dirigit materialis, sic scientia clavigerum spiritualis clavis in ejus usu dirigit; et sic quantum ad hoc attinet, scientia vicem lucis gerit. Confirmat per promissionem clavium,

zweckte. Hiebei setzt Papst Johann als selbstverständlich voraus, und Baconthorp mit ihm, daß ein derartiges Decret niemals etwas Glaubenswidriges enthalten könne. Baconthorp prüft seinerseits eingehend die Behauptung: „Kein Papst dürfe das von einem seiner Vorgänger mittelst der Clavis scientiæ in Glaubenssachen festgestellte zurücknehmen." Er meint, daß eine dem Evangelium und der apostolischen Lehre gemäße Glaubensdefinition allerdings irrevocabel sei; wenn aber umgekehrt das Unmögliche geschähe, daß ein Papst oder ein allgemeines Concil etwas Glaubenswidriges definirte, so könnte und müßte ein nachfolgender Papst eine derartige Definition außer Kraft setzen. Jeder Papst hat ferner das unbestreitbare Recht, nach Umständen sogar die Pflicht, dunkel gebliebene oder streitig gewordene Materien genauer zu bestimmen; die Auslegung des Evangeliums steht ihm doch sicher zu. Daß Johann XXII eine Glaubensentscheidung des Papstes Nikolaus III umgestoßen, ist einfach eine Unwahrheit, da Letzterer die dogmatische Seite jener Sache, in welcher er eine praktische Anordnung traf, der nachfolgenden Entscheidung der Kirche anheimstellte.

Die Überzeugung, daß der Papst in autoritativen Lehrentscheidungen keine häretischen Irrthümer lehren könne, war im kirchlichen Bewußtsein der damaligen Zeit so lebendig, daß man das Gegentheil bloß als logische Möglichkeit zur Sprache brachte behufs der Erörterung, ob der Papst Constitutionen und Erlässe irgend eines seiner Vorgänger revociren könne. Die Solidarität zwischen dem Papstthum und allen übrigen Gliedern der kirchlichen Hierarchie trat auch thatsächlich in den durch die Franciscaner-Zelanten veranlaßten Wirren so entschieden hervor, daß Occam in seiner Bestreitung der Unantastbarkeit der päpstlichen Lehrauctorität unwillkürlich dahin gedrängt wurde, auch die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien in Frage zu stellen.[1] Die im kirchlichen Bewußtsein der damaligen Zeit vorhandene Überzeugung von der solidarischen Einheit der im Papste culminirenden hierarchischen Ordnung der Kirche ließ es zu einer distincten Auseinanderhaltung der Lehrauctorität des Papstes und des allgemeinen Concils gar nicht kommen; die in's kirchliche Corpus Juris aufgenommenen Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlungen wurden

quia post promissionem Salvator subjunxit, quodcunque ligaveris in terra erit ligatum, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis. Sed hic de scientia nulla facta est mentio. Ibid.

[1] Vgl. meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 530.

als päpstliche Decrete citirt, weil sie Nomine et auctoritate Pontificis zu Stande gekommen angesehen wurden. Daraus erklärt sich, daß in jenem Zeitalter das Bedürfniß nach einer solennen Declaration und Definition der Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehrauctorität gar nicht vorhanden war; galt doch der Papst als lebendige Verkörperung des Auctoritätsprincipes, so daß mit seiner Person alle Auctorität in der christlichen Gemeinschaft stand und fiel.[1] Überdieß sah jenes Zeitalter die gesammte kirchliche Ordnung, wie sie bis dahin sich ausgestaltet hatte, nicht bloß in ihren wesentlichen Grundzügen, sondern in allen ihren Einzelheiten so ziemlich als etwas vom Anfang her Gegebenes an,[2] so daß die Entscheidungen des Papstes nur auf Grund von etwas in vollständiger Fertigkeit Gegebenem zu beruhen scheinen mußten; darum konnte Johann XXII die zur Erlassung solcher Entscheidungen angeblich nothwendige Clavis scientiæ für eine unnöthige Fiction der Zelanten halten, und auf Grund des thatsächlich in fertiger Vollständigkeit Gegebenen die Clavis potestatis für ausreichend erklären. Anders stellte sich die Sache, nachdem eine ausgebildetere Kenntniß des geschichtlichen Entwickelungsganges der Kirche, des Entwickelungsprocesses ihrer Institutionen und Lehren Platz gegriffen und die Nothwendigkeit herbeigeführt hatte, den constitutiven Antheil der obersten Kirchenleitung an dieser Entwickelung genauer zu bestimmen und distincter festzustellen, um ihn gegen die aus der geschichtlichen Kunde vom Entwickelungsprocesse der Kirche geschöpften Anstreitungen und Vereinungen sicher zu stellen und als etwas mit dem gottgestifteten Wesen der Kirche grundhaft Gegebenes zu erhärten. Der gottgefügte Moment hiezu war da, als das Papstthum der materiellen Unterlage seiner geistlichen Machtbethätigung verlustig gehen sollte;

[1] Vgl. Bacouthorp 4 dist. Prolog., qu. 11, art. 4: Locus, quem elegit Dominus, est sedes Petri et apostolica, ubi est summum sacerdotium. Ergo in omni causa tam civili quam ecclesiastica est ad Papam recurrendum, si quid dubium fuerit. Sed non esset ad Papam recurrendum in omnibus dubiis et in omni causa tanquam ad superiorem et ultimum judicem in terris, nisi eum superiorem in omni causa haberet.

[2] Vgl. Bacouthorp 4 dist., Prolog., qu. 10, art. 4: Quia tales collaterales (scil. cardinales) oportet papam lateri suo semper habere assistentes pro causis ecclesiæ emergentibus, ideo constituerunt Apostoli post Judam et Silam quosdam primates et patriarchas ad audiendas causas et appellationes, ne quis sub episcopis periclitaretur, et postmodum ordinaverunt metropolitanos seu archiepiscopos per provincias, ut causæ citius definirentur etc.

es sollte nunmehr in seiner, durch keine verhüllenden Zuthaten versetzten reinsten Eigenheit als das geistige Machtcentrum der katholischen Einheit an's Licht treten, einzig nur durch die unmittelbare Schützermacht Gottes gehalten, und in der gläubigen Treue der über das gesammte Erdenrund verbreiteten Gläubigen als seinem natürlichen Boden fußend. Es liegt in der natürlichen Logik der Dinge, daß erst in diesem Momente die geistige Allgewalt des Machtcentrums der Kirche vollkommen zu Tage trat; es vollzog sich hiemit der Endabschluß eines vielhundertjährigen Entwickelungsprocesses, der darauf abzielte, in der Macht der siegreich durchgedrungenen kirchlichen Primatialidee eine neue höhere Entwickelungsform der kirchlichen Theologie einzuleiten, welcher durch die in den jüngsten vaticanischen Decreten verlebendigte und vertiefte Fassung des kirchlichen Traditionsprincipes die entsprechende Unterlage geboten ist. Schon in der nachtridentinischen Theologie brachte sich die Unterscheidung zwischen der todten und lebendigen Glaubensregel der katholischen Wahrheit zur Geltung;[1] es trat aber in Folge dieser Unterscheidung auch ein Gegensatz der Richtungen hervor, deren eine vorwiegend die sogenannte todte Glaubensregel, d. i. die in den überkommenen Documenten des Glaubens der Väterzeiten niedergelegten Traditionen betonte, während die andere auf die in den persönlichen Vertretern der kirchlichen Leitgewalt repräsentirte lebendige Glaubensregel hinzuweisen liebte. Zweifelsohne integriren und involviren sich beide Richtungen gegenseitig; bei dem Umstande aber, daß die auf das Gewicht der altkirchlichen Überlieferung sich stützende Lehrrichtung bereits in den Zeiten des sogenannten Gallicanismus in ein mehr oder minder gespanntes Verhältniß zur kirchlichen Primatialgewalt trat, und die relative Opposition gegen dieselbe mit allen Mitteln historischer Gelehrsamkeit aufrecht zu halten suchte, konnte es nicht fehlen, daß im Namen und Interesse der kirchlichen Einheitsidee die entgegengesetzte Richtung zum siegreichen Durchbruche gelangte, womit die von gallicanischen, jansenistischen, febronianischen Bestrebungen durchsetzte Entwickelungsphase des neueren nachtridentinischen Katholicismus ein für allemal abgeschlossen war. Der geistige Gewinn dieses Abschlusses ist die Einsicht, daß an die Stelle des starren Traditionalismus, der die minder entwickelten Verhältnisse einer entlegenen Vergangenheit zum absoluten Richtmaß der später

[1] Vgl. meine Schrift: Fr. Suarez u. s. w., Bd. I, S. 159 f.

entwickelten Formen machen wollte, eine geistig verlebendigte Fassung des Traditionsprincipes zu treten habe, in welcher die Idee der lebendigen Entwickelung zur vollen Anerkennung gelangt, und unter Verzicht auf einen in nicht wenigen Fällen kaum lückenlos und absolut herzustellenden geschichtlich empirischen Nachweis des Semper et ubique creditum die im lebendigem geschichtlichen Progresse nach den mannigfaltigsten Richtungen und Beziehungen stets bestimmter und distincter sich gestaltende katholische Idee zum Hauptgegenstande der Betrachtung gemacht wird. Unter der katholischen Idee verstehen wir den göttlichen Wahrheitsgeist als immanentes Princip der kirchlichen Lebensentwickelung, der, wenn auch nicht der einzige, doch sicher der die kirchliche Lebensentwickelung absolut beherrschende principale Factor ist, dem alle anderen Factoren derselben als instrumentale Agentien dienstbar sind. Alle Härten und Incongruenzen, die dem Auge des bloß empirischen Betrachters in der von Gottes Macht durchherrschten Entwickelung der katholischen Idee entgegentreten, gehen auf Rechnung jener instrumentalen Agentien; sie gehen auf Rechnung der Unvollkommenheit alles Menschlichen in der Zeit, während die in den zeitlich menschlichen Verhältnissen sich auswirkende Wahrheit über alle Trübungen hoch erhaben immerdar im reinen ungetrübten Glanze leuchtet. Dieser hat seinen Widerschein im erleuchteten Glaubensleben der Frommen aller Zeiten, und das in diesen Glanz getauchte Innenleben des frommen Menschengemüthes ist jene höhere überirdische Wirklichkeit, in deren Präsenz das zeitliche Erdendasein in die himmlische Vollendungswelt hineingerückt erscheint. Die in der frommen Glaubensinnerlichkeit beruhende überirdische Wirklichkeit ist jenes mit der Macht des christlichen Geistes als solchen gegebene übergeschichtliche stetige Sein, welches das ungeschichtliche Mittelalter in den erst allmälig herausgebildeten Formen des mittelalterlichen Kirchenwesens schon vom Anfang her als unwandelbar Gegebenes in's menschliche Zeitleben gesetzt erachtete.

Wir haben an einem anderen Orte[1] die durch Johann's XXII Äußerungen über die beatio visio der Heiligen hervorgerufenen Anschuldigungen gegen seine Person und die Urtheile der kirchlich gesinnten Theologen jenes Zeitalters über die den bezüglichen Punkt betreffende persönliche Meinung des Papstes besprochen. Wir ergänzen unsere daselbst gegebene Relation durch Anführung dessen, was Baconthorp[2] in dieser

[1] Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 524 ff.

[2] 4 dist. 48, artt. 1 et 2.

Angelegenheit zu bemerken sich veranlaßt fand. Er will nämlich aufklären, woher Papst Johann seine anstößig befundene Ansicht schöpfte, und bezeichnet als Quelle derselben die drei Reden Bernhard's von Clairvaux de omnibus Sanctis. Bernhard nimmt in diesen Reden auf Offenb. 6, 9 Bezug, woselbst von den schuldlosen Seelen der wegen ihres Haltens an Christus Hingewürgten die Rede ist, welche im Vorhofe des himmlischen Allerheiligsten unter dem Opferaltare sich befinden. Er bezeichnet ihren Zustand als einen Mittelzustand zwischen ihrem Sein auf Erden und zwischen dem Sein in himmlischer Glorie nach der Auferstehung, zugleich aber als einen Stand der Ruhe und des hoffnungsvollen Harrens auf die himmlische Glorie. Sie genießen in diesem Mittelstande allerdings schon gewisse Seligkeiten, aber noch nicht die volle himmlische Seligkeit, da sie noch nicht zu der von ihnen ersehnten Anschauung Gottes gelangt sind; der Altar, unter welchem sie sich befinden, bedeutet die Menschheit Christi, in welcher sie vorläufig selig ruhen, ehe sie unmittelbar in Gott selbst ruhen. Man könne es dem Papste Johann nicht verargen, daß er durch die Auctorität eines so gefeierten Lehrers, wie Bernhard von Clairvaux ist, sich zu jenen so laut bemängelten Äußerungen bestimmen ließ, deren Tadel eigentlich den heiligen Bernhard treffen würde, wenn dieser selbst nicht ausdrücklich im Beginne der letzten der genannten drei Reden erklärt hätte, daß er mit seiner Ansicht nicht einer richtigeren, auf göttliche Offenbarung gegründeten Darlegung der Sache vorgreifen wolle. In der That habe die Kirche später auf dem Lyoner Concil (1274) anders entschieden, und die Griechen schwuren daselbst feierlich die Meinung ab, daß die Seelen der Verstorbenen erst nach der allgemeinen Auferstehung in das Himmelreich eingehen oder in den Infernus hinabgestoßen werden könnten. Auch ist es nach Baconthorp's Dafürhalten nicht schwer, die exegetische Unzulässigkeit der Auffassungsweise Bernhard's darzuthun; es werde in der Apokalypse von den Seelen der wegen Christus Getödteten gesagt, daß sie vor dem Throne Gottes seien und in seinem Heiligthume dienen (Offenb. 7, 15); die Menschheit Christi, in welcher sie nach dem heiligen Bernhard geborgen sind, könne gleichfalls nicht außerhalb des Himmels seiend gedacht werden.

Neben den innerkirchlichen Verhältnissen finden wir bei Baconthorp und Durand auch die Beziehungen der geistlichen zur weltlichen Gewalt erörtert. Für Durand ergab sich ein specieller Anlaß hiezu zufolge seiner Betheiligung an den Verhandlungen, welche gegen Ende des Jahres

1329 (vom 15. December 1329 bis 7. Jänner 1330) in Gegenwart des Königs Philipp VI zwischen seinen Beamten und den französischen Bischöfen statthatten. Pierre de Cugnieres, welcher als Anwalt der Rechte und Befugnisse der weltlichen Gewalt sprach, führte Beschwerde über usuelle unbefugte Eingriffe und Übergriffe der geistlichen Machthaber in das Machtgebiet der säculären Gewalt, und erklärte es für principiell unthunlich, daß geistliche und weltliche Machtbefugnisse in einer und derselben Person vereiniget sein sollten. Als Übergriffe der geistlichen Gewalthaber in die weltliche civilrechtliche Sphäre machte er namhaft die Annahme weltlicher Klagesachen bei geistlichen Gerichten und Citationen der in solchen Angelegenheiten verklagten Laienpersonen vor das geistliche Forum, Annahme von Apellationen der in rein weltlichen Dingen von weltlichen Gerichten verurtheilten Kleriker an's geistliche Gericht, Aufsetzung von Vertragsinstrumenten rein weltlichen und civilrechtlichen Inhaltes durch geistliche Notare, das Ansichziehen von Verlassenschaftsangelegenheiten, die unter dem Titel einer geistlichen Tutel beanspruchte Jurisdiction über Hospitäler oder in Sachen der Witwen und Waisen, die Ertheilung der Tonsur an unzählige Personen, um dieselben vermöge des ihnen hiemit ertheilten geistlichen Charakters der bischöflichen Gerichtsbarkeit zu unterwerfen, die unnöthige Vervielfältigung von gerichtlichen Aburtheilungen über Vergehen wider die kirchliche Disciplin und sittliche Ehrbarkeit, die mißbräuchliche Häufung kirchlicher Censuren, das in eine drückende Belästigung des Laienstandes entartete geistliche Sportelwesen u. s. w. Als Vertheidiger der geistlichen Gerechtsame antworteten auf die von Cugnieres in 66 Artikeln formulirten Beschwerdepunkte Pierre Roger, dazumal erwählter Erzbischof von Sens (nachmaliger Papst Clemens VI) und Pierre Bertrandi, Bischof von Autun (später Cardinal, durch welchen Kaiser Karl IV zu Rom gekrönt wurde), welche auf Verlangen des Königs ihre Erwiderungen zu Papier brachten, und unter Erklärung der vollen Bereitwilligkeit zur Beseitigung von Mißbräuchen in Ausübung des geistlichen Rechtes die im christlichen Frankenreiche von Alters hergebrachten, durch Gesetz und Gewohnheit geheiligten Normen und Gepflogenheiten der kirchlichen Jurisdiction und Verwaltung dem königlichen Schutze empfahlen. Ihnen schloß sich als Dritter Durand, dazumal Bischof von Meaux, mit einer Schrift de jurisdictione ecclesiastica an.[1] Dieselbe zerfällt in

[1] Mit anderen Schriften ähnlichen Inhaltes in einen zu Paris 1506 gedruckten Sammelband aufgenommen.

drei Abschnitte, in deren zwei ersten vom Ursprunge und Wesen der weltlichen und der geistlichen Gewalt gehandelt wird, während der dritte auf die von Cugnieres beregten Gravamina eingeht. Durand anerkennt, daß die weltliche Gewalt von Gott eingesetzt sei, obschon sie nicht selten durch Usurpation erlangt und von ihren Inhabern mißbraucht werde. Das Recht der geistlichen Gewalt leitet er aus den von Christus dem Petrus und den übrigen Aposteln verliehenen Gewalt zu binden und zu lösen ab. Die Behauptung des Pierre de Cugnieres, daß geistliche und weltliche Gewalt nicht in Einer Person vereiniget sein können, widerlegt er durch Beispiele aus der alttestamentlichen Geschichte und durch Hinweis auf die gemeinübliche Gepflogenheit der Kirche, welche keinem kirchlichen Prälaten es verwehrt, eine weltliche Herrschaft zu besitzen, und keinen zur bischöflichen Würde Erhobenen verpflichtet, auf seine bis dahin besessenen weltlichen Würden und Rechte zu verzichten. Die Annahme weltlicher Klagesachen bei geistlichen Gerichten erscheint Durand als berechtiget, weil die Laien als Christen der geistlichen Gerichtsbarkeit unterworfen, und die geistlichen Richter auch in weltlichen Klagesachen, soweit dieselben unter den christlich-moralischen Gesichtspunkt fallen, competent seien. Die geistlichen Gerichte üben hiemit keine andere Wirksamkeit aus als jene, welche ihnen durch das hochherzige Vertrauen der französischen Könige zuerkannt worden sei; als solche Könige bezeichnet er Ludwig den Heiligen, Philipp den Kühnen, Philipp den Schönen und dessen Söhne. Er erklärt seine Mißbilligung der Meinung Einiger, welche in mißverstandenem kirchlichen Eifer die weltlichen Herrscher als Lehensträger der Kirche ansehen; daß aber thatsächlich eine engere Beziehung des weltlichen Herrscherthums zur Kirche bestehe, erhelle aus dem Rechte, welches der Papst in der Bestätigung der von den Churfürsten erwählten römischen Könige ausübe.[1]

[1] Die Verhandlungen vom J. 1329 nahmen einen für die französischen Bischöfe günstigen Ausgang. Pierre de Cugnieres war selbstverständlich in geistlichen Kreisen keine beliebte Persönlichkeit; sein Andenken wurde sogar dem Spotte preisgegeben. On l'appelait — erzählt der französische Historiker Scipio Dupleix († 1661) — maître Pierre de Coignet par dérision; le peuple donnant le même sobriquet à une petite statue de marmouset qu'on montre aujourd'hui en un coin sur le devant du chœur de Notre-Dame de Paris, au nez duquel on éteint les cierges qui servent à l'autel prochain. Diese Spottfigur verschwand später, wie Berthier, der Fortsetzer der französischen Kirchengeschichte Longueval's ad a. 1330, bemerkt, in Folge der Beseitigung der alten Sculpturen und Ersetzung derselben durch moderne Verzierungen.

Das Correlat der geistlichen Befugnisse in weltlichen Angelegenheiten sind die kirchlichen Immunitäten, über welche, so wie über das kirchliche Asylrecht, bei dem kanonistisch geschulten Baconthorp[1] eingehende Erörterungen sich finden.

Dreizehntes Capitel.

Die thomistische Censur der nachscotistischen Scholastik.

Die nachscotistische Scholastik stellt den geistigen Entwickelungsgang dar, welcher in der Scholastik des späteren Mittelalters in Folge des durch Duns Scotus eingeleiteten Bruches mit der speculativen Morphologie des thomistischen Lehrsystems sich vollzog. Dieser machte sich zunächst auf anthropologischem Gebiete bemerkbar in Betreff der allgemeinen Anschauung vom Menschenwesen; Duns Scotus substituirte der in der Macht des speculativen Formbegriffes vermittelten einheitlichen Auffassung des Menschenwesens eine unvermittelt dualistische, welche Aureolus und Baconthorp speculativ zu gestalten suchten, indem sie im Anschluß an Averroes den Gedanken der an sich leblosen Körperlichkeit in jenen der sinnlichen Naturlebendigkeit umsetzten. Dieß zog seine Consequenzen auf erkenntnißtheoretischem Gebiete nach sich; der menschliche Intellect erschien in Folge der Dualisirung des Menschenwesens vom Gebiete der sinnlichen Erfahrungswirklichkeit weit mehr abgezogen als in der thomistischen Speculation, und demzufolge mußte der Ausfall einer auf dem Wege abstractiver Intellection nicht zu gewinnenden Wesenserkenntniß durch Apperceptionen eines speculativen Vernunftsinnes gedeckt werden. Diese Apperceptionen sind sowol bei Aureolus als auch bei Baconthorp wesentlich passivistischer Natur, mit dem Unterschiede jedoch, daß sie bei Aureolus ein vorwiegend idealistisches Gepräge an sich tragen, bei Baconthorp hingegen, der auf das Universale in re zurückgreift, einen empiristisch-realistischen Charakter annehmen, daher er auch mehrfach wieder der thomistischen Lehre sich

[1] 4 distt. 12 et 13.

nähern zu können glaubt. Durand wirft seinerseits von der thomistischen Doctrin gerade dasjenige ab, worin Bacconthorp sich derselben genähert zu haben glaubt; sein vorwiegend intellectualistisches Denken vermag sich mit einer universalisirenden Ideologie weder in Bacconthorp's, noch in des Aureolus Sinne zu befreunden, das Abgehen von Thomas bezeichnet bei ihm den Übergang zur nominalisirenden Anschauung der Dinge. Diese schafft sich ihr volles Genügen bei Occam, welcher dem bereits bei Durand seines speculativen Gehaltes beraubten Formbegriffe überhaupt nicht mehr einen real metaphysischen Inhalt zuzuerkennen vermag.

Wie verhalten sich gegenüber dieser in der späteren Scholastik sich vollziehenden Entwickelung die Vertreter der thomistischen Anschauungen? Bekanntlich tritt der Thomismus als eine innerlich vollkommen consolidirte Doctrin erst im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts hervor; die Dominicanerschulen des vierzehnten Jahrhunderts wurden theilweise selber in den allgemeinen Bewegungsproceß der Scholastik ihres Jahrhunderts hineingezogen, und selbst Jene, welche grundsätzlich an den Lehranschauungen ihres großen Ordenstheologen Thomas festhielten, vermochten sich von gewissen Schwankungen und Unsicherheiten in principiellen Punkten der thomistischen Lehre nicht ganz frei zu erhalten.[1] Erst als der Entwickelungsverlauf der nachthomistischen Scholastik zu einem gewissen Abschlusse gelangt war, und die Ergebnisse desselben sich im Ganzen und Großen überschauen ließen, wurde es auch den Vertretern der thomistischen Doctrin möglich, zu den mannigfachen Abweichungen von derselben bestimmt und entschieden Stellung zu nehmen; und derjenige, von dessen Seite dieß zuerst in erfolgreicher Weise geschah, ist der berühmte Dominicaner Johannes Capreolus († 1444), Princeps Thomistarum zubenannt, der nach einer glänzenden Wirksamkeit an der Pariser Universität sich in das Ordenshaus zu Toulouse zurückzog, um daselbst seine Libros defensionum auszuarbeiten, deren letzte und beste Druckausgabe von seinem späteren Ordensgenossen Mathias Aquarius veranstaltet worden ist.[2] Dieser lieferte eine nachträgliche Ergänzung zum Werke des Capreolus,

[1] Vgl. meine Gesch. des Thomismus SS. 104 u. 150. Siehe auch Prantl, Gesch. d. Log. III, SS. 264 ff., 311 ff.

[2] In libros sententiarum amplissimæ quæstiones pro tutela doctrinæ S. Thomæ ad scholasticum certamen egregie disputatæ. Nuper castigatæ et corroboratæ auctoritatibus S. Scripturæ, Conciliorum et SS. Patrum, atque

ſoferne er demſelben eine eingehende Berückſichtigung der Lehren des von Capreolus nicht erwähnten Baconthorp als Zugabe beifügte.[1] Die Polemik gegen den Occamismus tritt bei Capreolus in den Hintergrund, und auch Aquarius kommt in ſeinen Zugaben zu dem Werke des Capreolus auf denſelben nicht zu ſprechen; der Grund deſſen wird wol darin liegen, daß der Occamismus zufolge wiederholter Cenſuren, die an der Pariſer Hochſchule im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts gegen ihn erlaſſen worden waren,[2] bereits dem Capreolus, und um ſo mehr ſpäter dem Aquarius als abgethan galt.

Den Grundgehalt der thomiſtiſchen Anthropologie formulirt Capreolus[3] in folgenden drei Sätzen: Im Menſchen iſt außer der rationalen Seele keine andere vorhanden; auch die Elementarformen der Materie haben in dem von der rationalen Seele informirten Menſchenkörper kein actuelles Sein mehr; die intellective Seele iſt das einzige und ausſchließliche Actuations- und Formprincip des Menſchenweſens. Der erſte dieſer drei Sätze iſt gegen Occam, der zweite gegen Aureolus gerichtet; der dritte fällt der Sache nach mit dem erſten zuſammen. Capreolus bezieht ſich in der Erhärtung und Vertheidigung der erwähnten drei Sätze durchgängig auf den Auguſtiner Gregor von Rimini zurück, welchem er das Lob ertheilt, in Bezug auf die Lehre vom Weſen des Menſchen durchgängig auf Seite der thomiſtiſchen Lehre zu ſtehen, daher Occam's Aufſtellungen am Beſten durch Gregor's Entgegnungen abgewieſen würden. Occam hatte bemerkt, daß die einander widerſtreitenden Acte des rationalen und ſinnlichen Begehrens zwei von einander verſchiedene Subjecte vorausſetzen. Gregor erwidert, daß die Manichäer zur Begründung ihres Dualismus dieſes Argumentes ſich bedient hätten, welches verfehlt ſei, weil in einem und demſelben Subjecte zwei diverſe Potenzen vorhanden ſein können. Eben ſo wenig findet Gregor die weiteren Argumente concludent, welche davon hergenommen ſind, daß der Menſch nicht ſelten etwas wolle und doch zugleich nicht wolle, daß er dasſelbe Object einerſeits

illustratæ quam plurimis aliis opinionibus theologorum tum antiquorum tum neotericorum, auctore harum additionum F. Matthia Aquario dominicano, regio atque publico metaphysico in almo studio Neapolitano. Venedig, 1589. 4 Voll. fol.

[1] Vgl. hierüber Geſch. d. Thom. SS. 245—251.

[2] Vgl. Geſch. d. Thom. SS. 125 f.

[3] 2 dist. 15, qu. 1.

aus natürlichem Drange, andererseits aber mit freiem Willen begehre; Gregor sieht nicht ein, weßhalb die Seele nicht rücksichtlich desselben Objectes ein doppeltes Begehren sollte haben können, deren eines durch den unmittelbaren sinnlichen Eindruck hervorgerufen, das andere aber ein spontan elicirtes sei.[1] Eben so verwirft Gregor die Annahme Occam's, daß die sensitive Seele als ausgedehnt, die intellective Seele aber als eine davon unterschiedene unausgedehnte Form gedacht werden müsse; da die sensitive Seele mit der intellectiven substanziell identisch sei, so gebe es keine ausgedehnte Sinnenseele des Menschen. Dieses Argument Gregor's wird von Capreolus näher dahin erläutert, daß die aus der Zeugung stammende Sinnenseele des Menschen einfach nur die Disposition des materiellen Menschengebildes zur Reception der Anima intellectiva zu bedeuten habe. Die Berufung Occam's auf die Thatsache, daß der Mensch im Acte der Zeugung die sensitive Seele des zu zeugenden Menschen hervorbringe, während die intellective Seele dem Gezeugten durch einen göttlichen Creationsact infundirt werde, entkräftet Gregor mit der Bemerkung, daß die aus der Zeugung stammende sinnliche Seele durch Infusion der intellectiven Seele corrumpirt werde, indem letztere sich an die Stelle der ersteren setze. Capreolus bemängelt seinerseits nur auch noch dieß, daß Occam die Sensationen in der Anima sensitiva subjectiren lassen wolle, während doch nur das aus Materie und Form, Leib und Sele zusammengesetzte Menschenwesen Subject der sensitiven Potenz sei.

Die Kraft des Zeugungssamens causirt nach Capreolus nicht bloß die Disposition des erzeugten Körpergebildes zur Reception der intellectiven Seele, sondern auch jene Dispositionen des belebten Körpers, welche das schon in das Körpergebilde eingetretene Intellectivprincip concomitiren. Dieß scheint dem Herväus von Nedellec[2] in der Art denkbar, daß die durch den Zeugungssamen causirten Dispositionen als etwas nach dem Eintritte der intellectiven Seele Fortdauerndes gedacht würden. Capreolus erblickt hierin eine Abweichung vom Geiste des echten Thomismus, welcher fordere, daß die intellective Substanzialform des

---

[1] S. Thomas diceret — fügt Capreolus bei — quod argumentum prius concluderet, quod in homine sunt duæ potentiæ appetitivæ non autem duæ animæ .... et ad alterum diceret similiter. L. c.

[2] Capreolus bezieht sich hierin auf eine Schrift des Herväus de pluralitate formarum. Vgl. bezüglich dieser Schrift und ihres Titels Prantl III, S. 264, Anm. 393.

Menschenwesens als Causa efficiens jener Dispositionen gedacht werde. Nach Thomas müsse, wie jede andere Substanzialform, so auch die Menschenseele als ein Princip gedacht werden, welches der Materie und allen Appertinenzen derselben das Esse actu verleihe. Es sei sonach unzulässig, jene Dispositionen mit Herväus in das Verhältniß einer Causa subjectiva und Causa materialis zur Substanzialform des Menschenwesens zu stellen.

Eine vorbehaltlose Zustimmung läßt aber Capreolus dem Herväus rücksichtlich der Ansicht desselben über das Enthaltensein der Elementarformen im Corpus mixtum angedeihen. Herväus und noch mehr Gregor von Rimini werden als erfolgreiche Bestreiter der oben erwähnten Ansicht des Aureolus herbeigezogen, welcher gemäß die Formen der Elementarkörper im Corpus mixtum wenigstens bis auf einen gewissen Grad zurückbleiben sollen. Den Beweis hiefür findet Aureolus in der Erfahrung; ein Stück Holz wird durch Verbrennung in vier elementare Bestandttheile aufgelöst, in Feuer, Rauch oder Luft, wässerige Bestandttheile, Asche (Erdhaftes), welche somit vor ihrer Auseinanderscheidung im Corpus mixtum vereiniget gewesen sein müssen. Gregor entgegnet, daß diese Bestandttheile keineswegs mit den reinen Elementarkörpern Feuer, Luft, Wasser, Erde identisch seien. Herväus macht bemerklich, daß die Formen der Elementarkörper im Corpus mixtum nur virtuell zurückbleiben, und demzufolge nur durch einen besonderen Generationsproceß aus den einem Corruptionsproceß unterworfenen zusammengesetzten Körpern hervorgebracht werden können. Aureolus wendet ein, daß von einer virtuellen Continenz wol in Bezug auf das in der Anima intellectiva enthaltene Sensitivum oder Vegetativum die Rede sein könne, aber eben deßhalb nicht von einem virtuellen Enthaltensein der Elementarformen im Corpus mixtum, indem dieses sich in Elementarbestandtheile auflösen lasse, nicht so aber das Intellectivum in ein Vegetativum und Sensitivum. Dieser Einwand erlediget sich durch Unterscheidung zwischen einer doppelten Art des virtuellen Enthaltenseins; die Intellectiva continirt das Sensitivum und Vegetativum in activer Virtualität, während das Corpus mixtum die Elementarformen in einer gleichsam passiven Continenz enthält. Eben darum kann die im Corpus mixtum restirende Virtualität der Elementarformen nur in Folge einer alterativen Einwirkung auf das Corpus mixtum aus ihrer Gebundenheit befreit werden, und vermag sich eben erst in Folge dieses Freiwerdens als

generatives Princip zu bethätigen. Mithin ist die Vorstellungsweise des Aureolus von einem einfachen Auseinandertreten des der Corruption unterworfenen Körpers in die Formen des Elementarbestandes der Materie unrichtig, und beruht auf Nichtbeachtung der Momente, mittelst welcher sich der Auflösungsproceß des Corpus mixtum vermittelt. Es handelt sich nach der sehr richtigen Bemerkung Gregor's darum, daß man über den Begriff der Mischung und die verschiedenen Arten derselben sich verständige. Es gibt drei Arten der Mischung, eine erste, in welcher die gemischten Objecte außer und neben einander verharren, eine andere, in welcher das Vereinigte in Folge wechselseitiger Alteration ein Continuum bildet, und endlich eine dritte Mischungsart, in welcher durch Corruption eine völlig neue Substanz erzeugt wird. Daß in einer Mischung dieser letzteren Art die elementaren Körper schlechthin nicht mehr formaliter vorhanden sein können, liegt offen da.

So wenig Capreolus ein Zurückbleiben der Wesensformen der Elementarkörper im Corpus mixtum zugibt, eben so wenig gibt er zu, daß dem ein Corpus mixtum darstellenden Menschengebilde eine von der intellectiven Seele unterschiedene Wesensform eigne, sei es, daß man die Anima sensitiva dafür nehme, oder doch wenigstens auf einer von der Seele unterschiedenen Forma corporeitatis beruhe. Zwar dringen die Vertreter der ersteren Alternative auf Unterscheidung dessen, was dem Menschen mit anderen Sinnenwesen gemein ist, von demjenigen, was ihm zufolge seines Menschseins zukomme, indem sonst Alles, was dem Menschen zufolge seiner Wesensform zukommt, auch jedem sinnlichen Lebewesen als solchem zukommen müßte. Aber bereits Gregor sah einen fehlerhaften Schluß in der Folgerung, daß Alles, was dem Menschen als Sinnenwesen zukomme, ihm insoweit zukomme, als er reines Sinnenwesen ist; der Mensch ist eben nicht reines Sinnenwesen, und ist nur infolge der ihn informirenden intellectiven Seele lebendiges Sinnenwesen. Man sagt ferner, die Forma generis könne nach Corruption der Forma speciei zurückbleiben, wie daraus erhelle, daß verschiedene Accidentien bei der Generation und Corruption einer Sache als numerisch dieselbige verharren; denn damit sei constatirt, daß eine von der Forma speciei unterschiedene Substanzialform verharre, welche eben die Forma generis ist. Dieses Argument stützt sich auf eine unwahre Annahme; kein Accidens verharrt in den Processen der Generation und Corruption als ein

numerisch dieselbiges. Es geht nicht an, sich hierin auf den Ausspruch des Averroes zu berufen, daß die Quantität im Corruptum und Generatum als eine numerisch dieselbige verharre; denn die Ansicht des Averroes über die Dimensiones interminatæ erweist sich gerade in dem Punkte, um welchen es sich hier handelt, als unrichtig. Wenn man zur Erhärtung des Gegentheiles anführt, daß ein Thier in dem Momente, in welchem es getödtet wird, genau dieselbe Quantität habe, wie im letzten Momente seines Lebens, so antworten darauf Herväus und Andere, daß hiebei der Grund übersehen werde, weßhalb aus einem lebendigen Körper plötzlich ein Cadaver als ein ganz anderer Körper generirt werden könne, während zur Generation, d. i. zur völligen Ausbildung eines lebendigen Körpers eine längere Zeit erforderlich sei; der Grund liege darin, daß der zu generirende lebendige Körper aus einem ungleich geringeren materialen Quantum erzeugt werde, als das Quantum des vollständig ausgewachsenen Körpers sei.

Die Streitfrage, ob der Cadaver ein mit dem früher vorhanden gewesenen lebendigen Körper numerisch identischer Körper sei, ist in Bezug auf das Verhältniß zwischen Thomisten und Antithomisten lehrreich genug, um ihre Verhandlung in voller Ausführlichkeit zu reproduciren. Die Vertheidiger der Identität weisen darauf hin, daß der sinnliche Augenschein im Cadaver einen Körper derselben Qantität und mit ähnlichen Accidenzen, wie jene des früher vorhanden gewesenen lebendigen Körpers vorweise. Sollten die dem sinnlichen Augenschein nach ähnlichen Accidenzen von jenen des lebendig gewesenen Leibes numerisch verschieden sein, so wäre zu fragen, woher der Cadaver jene ähnlichen Accidenzen erhalte; er müßte sie entweder in Kraft der Natur der Materia prima oder der früher vorhanden gewesenen Accidenzen des lebendigen Leibes, oder durch himmlische Influenz oder durch ein im lebendigen Körper vorhanden gewesenes Agens particulare, oder infolge eines natürlichen Ordnungsverhältnisses der früheren Form zur späteren Form, oder aus allen diesen Ursachen zugleich erlangt haben; aber nichts von allem diesem sei denkbar. Capreolus erwidert, daß allerdings nicht die dem lebendigen und todten Körper gemeinsame Materie die Ursache der neuen Accidenzen sei, wol aber die nicht mehr vorhandene Form des lebendig gewesenen Leibes als Erklärungsgrund der Form des Cadavers anzuerkennen sei, nicht als ob sie diese neue Form gewirkt hätte, sondern insofern es in der Natur der Sache lag, daß ihr diese neue Form succediren

müsse. Als Prädeterminationsprincip dieser neuen Form können nur die früher vorhanden gewesenen Accidenzen des lebendig gewesenen Leibes gedacht werden. Wenn die Gegner einwenden, daß dieselben doch nicht eine dem Leben widerstreitende Form, wie die des Cadavers, prädeterminiren können, so muß man zwischen einer effectiven Prädetermination und zwischen einem Determinare ordinabiliter unterscheiden. Eben so ist der Einwand nicht begründet, daß mit der neuen Form, die der früheren entgegengesetzt sei, auch entgegengesetzte Accidenzen introducirt werden müßten. Allerdings können die Accidenzen des neuen todten Körpers jenen des gewesenen lebendigen Körpers nicht vollkommen ähnlich sein; aber die Accidenzen des einen und des anderen Körpers stehen einander nahe und weichen nicht viel von einander ab, daher sie in Kraft der ersten und der nachfolgenden Form vorhanden sein können. Der Antheil der himmlischen Influenz an der Generirung der neuen Accidenzen läßt sich nicht in Abrede stellen; und da neben der himmlischen Influenz auch irdische particuläre Agentien bei dieser Generirung thätig sind, so erklärt sich, weßhalb der entseelte Körper nicht genau dieselben Accidenzen habe, wie der an gleichem Orte vollkommen unter dieselben himmlischen Einflüsse gestellte lebendige Körper. Die Gegner stellen den Mitantheil der particulären Agentien als undenkbar dar; sie meinen, die particulären Agentien könnten nur insofern, als sie zugleich von dem Passum, auf welches sie wirken, Eindrücke in sich aufnehmen, sich denselben assimiliren und so neue Accidenzen induciren, welche jenen des der Corruption anheimfallenden Körpers ähnlich sind; die vorausgesetzte Contrapassion der particulären Agentien sei jedoch aus verschiedenen Gründen nicht anzunehmen. Als erster Grund wird angeführt, ein Violenter corrumpens, z. B. ein Schlachtmesser könne keine Contrapassion von den Qualitäten des zu tödtenden Thieres recipiren; hiebei wird indeß übersehen, daß außer dem Messer noch ein anderes Corrumpens vorhanden ist, nämlich die Lebenswärme, die allerdings eine Contrapassion erleidet. Als weiterer Grund wird geltend gemacht, daß das Agens eine Contrapassion von demjenigen erleidet, auf welches es vermöge seiner activen Qualitäten wirkt; für diesen Fall aber müßte der Cadaver warm und feucht sein, während er doch im Gegentheile kalt und trocken ist. Hierauf ist zu erwidern, daß die activen Qualitäten nicht bloß active, sondern auch passive Qualitäten causiren können, wie z. B. die Wärme Ursache der Trockenheit sein kann; das Überwiegen

der passiven Qualitäten im Cadaver erklärt sich daraus, daß die activen Qualitäten mehr auf Rechnung der Form, die passiven vorwiegend auf Rechnung der Materie gehen, und eben diese allein im Cadaver vom früheren lebendigen Leibe zurückbleibt. Übrigens ist es unrichtig, den Gegensatz zwischen lebendigem und entseeltem Körper einfach nur als Gegensatz zwischen Calidum und Frigidum, Humidum und Siccum zu fassen. Damit entfällt zum Theile auch schon der weitere Einwand, daß die particulären Agentien die absolut entgegengesetzten Qualitäten des lebendigen Körpers hervorbringen müßten; der Gegensatz zwischen den beiderseitigen Qualitäten ist vielmehr nur ein Gegensatz zwischen Intensum und Remissum, daher im lebendigen Leibe mehr Wärme und Feuchtigkeit, im Cadaver mehr Kälte und Trockenheit ist, ohne daß beiderseits die entgegengesetzten Qualitäten völlig ausgeschlossen wären. Auch den Lebensgeistern muß ein Antheil an der Hervorbringung der neuen Accidentien vindicirt werden. Die Gegner sagen unter Berufung auf die Schrift de differentia spiritus et animæ (des arabischen Neuplatonikers Costa ben Luca), daß die Lebensgeister mit dem sterbenden Körper zu Grunde gehen, also in dem Momente, wo der Cadaver als angeblich neuer Körper hervorgebracht werden soll, gar nicht mehr vorhanden sind. Aber auf das angezogene Buch ist nicht viel zu geben; und überdieß ist es eine Frage, ob die bezügliche Äußerung desselben sich auf die Lebensgeister und nicht vielmehr auf die Sinnenseele beziehe. Wenn ferner eingewendet wird, daß die Lebensgeister als natürlich wirkende Agentien nicht ein gewaltsam hervorgebrachtes Accidens des lebendigen Leibes, z. B. eine Narbe reproduciren könnten, so ist dieser Einwurf eben so roh, wie die weitere Bemerkung, daß die Lebensgeister nur auf Induction einer Form, deren Thätigkeiten vitale Operationen sind, hinwirken könnten, nicht aber auf die Induction der Wesensform eines Cadavers und der mit dieser Form gegebenen Accidenzen. Denn die nach Heilung der Wunde zurückbleibende Narbe ist nicht ein gewaltsam causirtes, sondern ein natürliches Gebilde, und zur Hervorbringung der Form des Cadavers concurriren die Lebensgeister nicht als actives Princip, nicht als Instrumentalursache, sondern einfach nur als Miturſache.

Für die numerische Identität des Cadavers mit dem früher vorhanden gewesenen lebendigen Körper wird auch noch folgendes Argument beigebracht: Gesetzt, ein von einem hohen Orte in die Tiefe stürzendes

lebendiges Wesen stürbe während des Falles, so daß es, ehe es den Boden erreicht, zum Cadaver geworden wäre, so würde, da durch die Entseelung des Körpers keine Unterbrechung in die Bewegung des Fallens gebracht wird, nur Eine Bewegung vorhanden sein, trotzdem daß das Subject der Bewegung am Anfang derselben ein lebendes, zu Ende derselben aber ein todter Körper wäre. Von der numerischen Identität der Accidenz, nämlich des Moveri, muß auf die numerische Identität des Motum, d. i. des fallenden Körpers, und in weiterer Consequenz auf die numerische Identität der Substanzialform des fallenden Körpers geschlossen werden. Dagegen besteht nun Capreolus darauf, daß die Zahl der Bewegungen nach der Zahl der Körper bestimmt werden müsse; da der Körper am Anfang des Falles ein anderer sei, als der Körper am Ende des Falles, so seien auch zwei von einander unterschiedene Bewegungen vorhanden. Wie zwei von einander unterschiedene Körper, die im Raume einander berühren, zwei Discontinua bleiben, so sind auch jene beiden Bewegungen, deren erste den lebendigen Körper, die zweite den Cadaver zum Subjecte hat, zwei Motus discontinui, trotzdem daß sie durch keinen Zeitintervall einer Ruhepause getrennt sind. Aristoteles sagt,[1] daß die Reflexbewegung eines abprallenden geworfenen Körpers auch dann eine von der früheren directen Bewegung desselben verschiedene zweite Bewegung ist, wenn sie nicht einmal durch einen geringsten Zeitintervall, den der Anprall ausfüllen möchte, von der früheren unterschieden wäre. Die Bewegung des fallenden lebendigen Körpers hat ein Ende in dem Momente, in welchem er entseelt wird; in demselben Momente beginnt die Bewegung des an die Stelle des lebendigen Körpers getretenen Cadavers.

Gregor von Rimini — fügt Capreolus bei — glaubt der im Vorausgehenden vorgeführten umständlichen Erklärung des Vorhandenseins der Accidenzen des lebenden Körpers in dem von demselben verschiedenen Cadaver nicht zu bedürfen, weil er annimmt, daß die Materia prima das unmittelbare Subject aller körperlichen Accidenzen sei. Da jedoch nach Thomas nicht die Materie, sondern das Compositum aus Materie und Form Subject der Accidenzen ist, so muß Gregor's Vertheidigungsweise der numerischen Unterschiedenheit des Cadavers

---

[1] Siehe Aristot. Physic. VIII, p. 265. a, lin. 20: ἡ (φορὰ, ἡ) ἐπὶ τῆς πεπερασμένης εὐθείας ἀνακάμπτουσα μὲν συνθετὴ καὶ δύο κινήσεις.

vom lebenden Körper als unzureichend abgelehnt werden. Eben so gibt Capreolus auch in Bezug auf zwei andere Argumente, welche zu Gunsten einer von der intellectiven Seele unterschiedenen zweiten Wesensform des Menschen vorgebracht werden, den Beantwortungen von Seite des Herväus den Vorzug vor jenen Gregor's, obschon ihm auch erstere, um vollkommen zu genügen, noch einer exacteren Fassung zu bedürfen scheinen.

Der Sachverhalt ist nämlich dieser: Die Vertheidiger zweier (oder mehrerer) Wesensformen im Menschen berufen sich auf zwei aristotelische Stellen, in deren einer[1] gesagt wird, daß den von einander unterschiedenen Theilen der Definition: Genus und Differenz, auch unterschiedene Theile der definirten Sache entsprechen müssen; in der zweiten Stelle[2] sucht Aristoteles zu beweisen, daß es in den Causis formalibus keinen Processus in infinitum gebe, weil die Prædicationes in quid keinen solchen Processus zulassen, womit angedeutet zu sein scheint, daß der Verschiedenheit solcher Prädicationen auch eine Unterschiedenheit der Formen in einem und demselben Individuum entsprechen müsse. Gregor bemerkt, durch die letztere der beiden Stellen wolle bloß gesagt werden, daß wenn ein Object unendlich viele Formen hätte, auch die Definition unendlich viele Theile haben müßte; der in ersterer Stelle enthaltene Ausspruch des Aristoteles beziehe sich auf eine in Terminis obliquis abgefaßte Definition (z. B.: Homo est compositus ex corpore et anima vivente), leide aber keine Anwendung auf eine in Terminis rectis abgefaßte Definition (z. B. Homo est animal rationale). Capreolus stimmt dieser Auslegung zu, wünscht aber doch eine bestimmte Antwort auf die Frage, ob nicht dem Ordnungsverhältniß der Prädicabilien in einer bestimmten Kategorie (z. B. in der Substanzkategorie die Prädicabilien: Corpus, Animal, Rationale) auch ein sachlicher Unterschied der einer bestimmten Kategorie angehörigen Formen entsprechen müsse. Herväus glaubt die sachliche Wahrheit der Unterscheidung der mehreren Prädicabilien ohne Annahme einer Mehrheit der ihnen entsprechenden Formen dadurch wahren zu können, daß er zwischen einem unmittelbaren und mittelbaren Fundament des Ordo prædicabilis unterscheidet. Unmittelbares Fundament ist das Sein, welches das Object in der Seele hat,

[1] Vgl. Aristot. Metaph. VI, p. 1034. b, lin. 20.

[2] Metaph. I, ᾱ, p. 994. a, lin. 1 ff.

mittelbares Fundament das Sein des Objectes außerhalb der Seele. Die Mehrheit der Prädicabilien setzt sich an dem in die Seele hineingenommenen Object durch die demselben applicirte Thätigkeit des Objectes heraus, ist aber darum doch nicht eine bloße Fiction des Intellectes, da sie ein mittelbares Fundament in dem außer der Seele seienden Dinge hat. Ohne daß also das Eine Ding mehrere Formen hätte, kann deßungeachtet eine Mehrheit von Prädicabilien desselben sachlich begründete Wahrheit haben. Capreolus billiget die Unterscheidung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Fundamente des Ordo prædicamentalis, hält es jedoch für angemessen, auf bestimmtere Darlegung des Sinnes jener Unterscheidung zu dringen. Die Behauptung, die Prädicabilien Substantia, Corpus, Animal seien nicht unmittelbar im Dinge außer der Seele begründet, könnte allenfalls auch besagen, das diesen Prädicabilien Entsprechende sei nicht unmittelbar und formaliter am äußeren Objecte vorhanden — oder den mit den Ausdrücken Substantia, Corpus, Animal zu verbindenden Begriffen entspreche kein Wirkliches unmittelbar, sondern nur mittelbar; beide Erklärungsweisen wären falsch, da die erwähnten Unterscheidungen nicht bloße Gebilde des Intellectes und die ihnen entsprechenden sachlichen Unterschiede nicht erst in Folge des intellectiven Denkens vorhanden sind. Der wahre Sinn der von Herväus gemachten Unterscheidung ist dieser, daß den Intentionen Genus, Differentia, Species, welche der Intellect den Wesenheiten der Dinge attribuirt, keine Wesenheit unmittelbar, sondern nur mittelbar, sofern sie in's intellective Denken aufgenommen ist, entspricht.[1]

Die Erörterungen über die Frage, ob eine oder mehrere Wesensformen im Menschen anzunehmen seien, griffen, wie in das Gebiet der Ontologie und allgemeinen Weltlehre, so auch in jenes der Theologie, speciell der Christologie hinüber. Hätte die menschliche Leiblichkeit nicht eine von der intellectiven Seele unterschiedene Wesensform — sagen die Vertheidiger einer doppelten Wesensform — so wäre der im Grabe ruhende Leichnam Christi niemals ein wesentlicher Theil der menschlichen Natur Christi gewesen. Die Identität zwischen dem lebendigen und entseelten Leibe Christi wäre aufgehoben, und der göttliche Logos hätte den im Grabe ruhenden Leib nur in Kraft einer

[1] Capreolus citirt hiefür Thom. Sentt. 1 dist. 2, qu. 1, art. 3; Spirit. creat., qu. 1, ad 24tum; 1 qu. 76, art. 3 ad 4tum; 1 qu. 50, art. 2 ad 1mum.

neuen Assumtion an sich nehmen können. Capreolus stimmt der Ansicht des Herväus zu, daß der lebendige und der entseelte Leib Christi nicht wegen der numerischen Einheit der Form beider, sondern wegen der numerischen Identität der Materie,[1] eigentlichst aber wegen der Identität des Suppositums beider numerisch identisch gewesen sei. Eine neue Assumtion fand bei der Auferstehung aus dem Grabe allerdings statt, aber nicht in Bezug auf beide Wesenstheile des Leibes: Materie und Form, sondern nur in Bezug auf die Substanzialform des Leibes Christi. Die Gegner bestehen auf dem Vorhandensein einer dem Leibe Christi eignenden besonderen Forma corporeitatis, welche in dem Momente habe vorhanden sein müssen, als der heilige Geist den Leib Christi im Schoße der Jungfrau bildete, und weder in diesem Momente, noch in einem nachfolgenden Momente habe verschwinden können; der Moment der Bildung des Leibes coincidirte mit dem Momente der Eingießung der Seele, in welchem sonach die Forma corporeitatis gewiß vorhanden war, daher dieselbe auch später vorhanden sein konnte, ja mußte. Herväus erwidert, daß die vom heiligen Geiste causirte Forma corporeitatis Christi eben nur die intellective Seele Christi sei. Die Gegner repliciren, Christus habe nach der Lehre der Kirche seinen Leib aus der Jungfrau, die Seele aber von Gott empfangen; wie hätte er den von der Seele unterschiedenen Leib als einen der Form entbehrenden haben können? Capreolus antwortet, daß der aus der Jungfrau genommene Stoff des Leibes Christi zum geformten Leibe sich verhielt, wie das Mehl zu dem aus demselben zu bereitenden Brote; der aus der Jungfrau genommene Stoff war an sich bloß potentiell, nicht aber actuell Christi Leib. Ein anderes Argument wird von der Transsubstantiation des eucharistischen Brotes hergenommen; dieses werde in den Leib Christi verwandelt, könne aber nicht in die Seele Christi verwandelt werden, mithin müsse der Leib Christi eine Wesenheit für sich constituiren, die nicht ohne besondere selbsteigene Wesensform gedacht werden könne. Capreolus erwidert, daß die Seele Christi in Kraft des Sacramentes als Formprincip des Leibes, d. i. als Verleiherin des Esse corporeum gegenwärtig sei. Sie ist allerdings nicht, sofern sie Seele ist, wol aber als Forma corporeitatis der Terminus der Brotverwandlung. Bei

[1] Corpus Christi in sepulchro existens fuit pars essentialis naturæ humanæ in Christo per synecdochen, quia scil. pars illius corporis scil. materia prima fuit pars naturæ humanæ in Christo. L. c.

Duns Scotus[1] findet sich die Bemerkung, daß, wenn der am Tage der Einsetzung des Abendmals consecrirte Leib Christi während des darauf folgenden Triduum in einem Gefäße aufbewahrt geblieben wäre, er während dieser Zeit als dasjenige, in was das Brot zuerst verwandelt worden war, verblieben sein würde, nämlich als ein Compositum aus Materie und Substanzialform; da aber während jenes Triduums der Leib Christi von der Seele getrennt war, so hätte er auch in der zu jener Zeit aufbewahrten Hostie nicht als beseelter Leib vorhanden sein können, daher während des Triduum nur die Forma corporeitatis Wesensform des transsubstantiirten Brotes hätte sein können. Capreolus bestreitet die Voraussetzung des Scotus, daß das am Tage des letzten Abendmals in der consecrirten Hostie Enthaltene so schlechthin als Dasselbe während des Triduum verharrt sein würde, obschon das Primo contentum als ein numerisch Dieselbes verharrt sein würde, sofern nämlich derselbe Leib Christi zuerst als beseelter, dann als getödteter vorhanden gewesen wäre. Scotus behauptet weiter, daß die Brotverwandlung einen Terminus realis haben müsse, der aber in der intellectiven Seele als Verleiherin des Esse corporeum nicht gegeben sei, weil dieses Verleihen als solches keine Res, sondern nach selbsteigener thomistischer Lehre bloß etwas durch intellective Denkthätigkeit Abstrahirtes sei. Capreolus erwidert, daß diese durch intellective Abstraction erkannte Vermöglichkeit der intellectiven Seele so real sei wie sie selbst, weil es in ihrem Begriffe liegt, diese Vermöglichkeit zu haben. Auch ist nicht das durch intellective Denkthätigkeit Abstrahirte, wie Scotus der thomistischen Doctrin unterlegt, sondern das Compositum aus Materie und aus der das Esse corporeum verleihenden Form der Terminus conversionis. Scotus sucht aus den Einsetzungsworten des Abendmales zu erweisen, daß nur der Leib Christi als solcher ohne Rücksicht auf die Seele jenes Leibes Terminus conversionis sein könne. Christus sagte: Hoc est corpus meum. Der Ausdruck Corpus schließt alle Theile des Primo animabile: Fleisch, Knochen u. s. w. in sich; wenn nun in den Locutionen: Hoc est caro, Hoc est os, nicht die Materie sub modo quantitativo oder ohne Substanzialform als Terminus conversionis genommen werden könnte, um wie viel weniger könne dasselbe bezüglich der Locution: Hoc est corpus, angenommen werden. Dazu kommt noch

[1] Siehe Scot. 4 dist. 11, qu. 3, art. 2.

die Rücksicht auf die Worte: Hic est sanguis meus; das Blut bezeichnet eine aus der verdauten Nahrung erzeugte Substanz, welche zunächst daran ist, in Fleisch verwandelt zu werden, und eben nur als Substanz Subject der Erzeugung und Verwandlung werden kann. Capreolus erwidert, daß in den Worten: Hoc est corpus meum der Ausdruck Corpus primär und per se nicht das Fleisch oder die Knochen oder andere somatische Theile als solche bedeute, obschon es dieselben auch nicht ausschließe; jedenfalls aber sind Fleisch und Knochen das, was sie sind, nur in Kraft der informirenden Seele, und können ihre Benennungen im eigentlichen Sinne nur als Theile des beseelten Leibes führen, außerdem bloß æquivoce. Dasselbe gilt in seiner Weise auch vom Blute, dessen Erzeugung und Verwandlung in Fleisch einen von der Seele informirten Menschenleib voraussetzt.

Wir haben oben im dritten Abschnitte die eigenthümliche zwiespältige Stellung kennen gelernt, welche Aureolus zur Lehre von der Anima als Forma corporis einnimmt. Capreolus berücksichtiget ihn von Seite seines Eintretens für die dualistische Auffassung des Menschenwesens, welche obschon nicht die kirchlich richtige, doch die dem philosophischen Denken näher liegende sein soll. Aureolus geht davon aus, daß während die intellective Seele unmittelbar von Gott geschaffen werde, der Mensch als leibliches Wesen von seinen Eltern abstamme. Dieses Esse ex traduce secundum carnem kann nicht bloß materialiter verstanden werden, weil, wenn bloß die Materie des Leibes ex traduce wäre, der Mensch leiblich auch von den Thieren stammen würde, deren Fleisch seine Eltern verzehren; es kann ferner nicht bloß secundum esse accidentale verstanden werden, weil die Accidenzen der Caro, die nach Thomas nicht unmittelbar in der Materie als solcher subjectiren sollen, durch den Eintritt der intellectiven Seele, welche die nach Thomas die Accidenzen tragende Form zerstört, subjectlos sein müßten. Es ist also nur noch ein dritter Modus des Esse ex traduce secundum carnem möglich, nämlich dieser, daß der traducirten Caro eine bleibende Form eigen sei, welche jedoch nicht die Anima intellectiva sein kann, weil für diesen Fall die Caro nicht ex traduce wäre; also muß es eine von der Anima intellectiva verschiedene Form sein. Capreolus erwidert, die Caro humana sei darum ex traduce, weil sie durch die Kraft und Action des Zeugungssamens ein Esse substantiale erlange; die Anima rationalis ist allerdings nicht ex traduce, aber der Generationsact hat zur

Folge, daß sie mit dem Producte der Zeugung als dessen Wesensform sich einiget, und kraft dessen ist sodann der Mensch als Esse carneum vorhanden.[1] Aureolus urgirt, daß das Verhältniß von Materie und Form, welches zwischen Leib und Seele besteht, eine distinctere Auseinanderhaltung letzterer involvire, da Materie und Form zwei von einander unterschiedene Realitäten seien. Capreolus erwidert, daß das Verhältniß von Leib und Seele nicht in eigentlichem Sinne ein Verhältniß von Materie und Form, sondern demselben nur analog sei, insofern nämlich der Leib sich als Potentiale zu der durch die Seele zu erlangende Perfectio ultima verhält, die darin besteht, ein Esse animatum zu sein. In diesem Esse verhält sich die Körperlichkeit zur Animation, wie das Genus zur Differenz, welche beide bekanntlich nicht zwei distincte Qualitäten constituiren.[2] Wenn Aureolus weiter bemerkt, es sei undenkbar, daß die Seele das Esse corporeum verleihe und unmittelbar mit der Materia prima sich einige, weil sie damit zum Actus einer Substantia in pura potentia gemacht würde, so entgegnet Capreolus, daß man zwischen der Seele als Seele und als Forma corporeitatis zu unterscheiden habe; als Seele ist sie die Form eines Ens actu, als Forma corporeitatis schließt sie die ihr subordinirten Formen (Sensitiva, Vegetativa) in sich, und ist in Folge dessen Form eines Ens in potentia. Mit Unrecht zieht Aureolus eine Stelle aus Aristoteles de Anima[3] herbei, in welcher die Meinung des Empedokles verworfen wird, daß

---

[1] Caro humana est ex traduce — bemerkt Capreolus l. c. — quia per virtutem seminis desisi a parentibus generata est mediate vel immediate, et non quod habeat eandem formam substantialem, quam habebat in patre vel matre. Zum Belege hiefür wird Thom. 2 dist. 18, qu. 2, art. 1 und art 3 ad 4^{tum} citirt.

[2] Capreolus citirt bei diesem Anlasse eine Stelle aus der gegen Heinrich von Gent gerichteten Schrift seines älteren Ordensgenossen Bernhard von Auvergne (Bernardus de Gannaco): Propria materia animæ rationalis dicitur corpus, quia anima secundum quod dat esse corporeum, origine et ratione præcedit seipsam inquantum dat esse rationale, sicut et corpus prius est quam rationale. Et ideo, secundum quod anima, inquantum habet virtutem formæ corporeitatis et dat esse corporeum, disponit materiam suam ut sit organizata et propria ejusdem, inquantum est rationalis, et secundum hoc proprie homo dicitur compositus ex anima et corpore, non quod corpus habeat esse nisi per animam modo prædicto. L. c.

[3] Vgl. Aristot. Anim. I, c. 4.

die Seele gleich anderen Formen eine temperirende Ausgleichung der Formen der Elementarkörper sei, um daraus zu deduciren, daß Fleisch, Knochen u. s. w. die Resultate solcher Ausgleichungen seien; diese Deduction ist eben falsch, und die Auctorität des Averroes, auf welche Aureolus sich stützt, in diesem Punkte zu verwerfen. Nichts bewegt sich selbst — bemerkt Aureolus — die Seele aber würde sich selbst bewegen, wenn sie als Forma corporeitatis die Organe des Leibes in Bewegung setzen würde. Darauf hat bereits Thomas geantwortet, daß die Seele nicht als Wesensform des Leibes, sondern kraft der ihr eignenden Potentia motiva den Leib bewege.[1] Aureolus behauptet weiter, daß die rationale Seele, wenn sie nicht eine von der Realität des Körpers unterschiedene Realität wäre, ausgedehnt sein müßte, daß Fuß und Auge, weil nicht differirend, substantialiter idem sein müßten; daß ferner Esse animatum und Esse corporeum oder Esse carneum dasselbe zu bedeuten hätten und somit die Caro hominis ein Totum in toto et qualibet parte totius wäre. Capreolus entgegnet, daß Fuß und Auge substantialiter und essentialiter verschieden sind, zwar nicht in der ihnen beiden gemeinsamen Substanzialform, wol aber in der Materie, die in jedem Theile des Körpers eine andere ist; sie differiren ferner in der Quantität, in der Complexion und in ihren besonderen Proprietäten. Und obschon sie nicht in forma substantiali verschieden sind, sind sie doch per formam substantialem verschieden, weil die Seele als Wesensform eine organische Diversität des ihr eignenden Körpergebildes heischt. Die von Aureolus gezogene Folgerung: Esse animatum und Esse corporeum hätten dasselbe zu bedeuten, ist wahr oder falsch, je nachdem unter dem Esse das Esse existentiæ oder Esse essentiæ gemeint ist.[2] Wenn die Seele die einzige Form des Menschenwesens ist, was hat man — fragt Aureolus — als Subject der Quantität zu denken? Doch nicht einzig die Materie, weil für diesen Fall im Menschen nichts ausgedehnt wäre als die Materie, und so ein Ens in pura potentia zum Subjecte eines Accidens gemacht würde und zum Subjecte einer Quantitas terminata, wovon das Erstere die Thomisten, Letzteres Aristoteles und Averroes für unzukömmlich halten. Auch das Compositum aus Materie und Form kann nicht Subject der Quantität sein, weil

[1] Capreolus verweist hierüber des Näheren auf Thom. Quæstt. de Anima, qu. 9, ad 6tum.

[2] Capreolus verweist hierüber auf Thom. 3 qu. 17, art. 2.

damit die Seele zu einem ausgedehnten Wesen gemacht würde. Somit bliebe nur die Materie mit einer bestimmten Substanzialform als Subject der Quantität übrig, was eben die Thomisten nicht zugeben wollen. Capreolus erwidert, für denjenigen, welcher die menschliche Seele wahrhaft als Formprincip des Leibes begreift, könne es nicht zweifelhaft sein, daß das Compositum aus Seele und Materie Subject der Quantität sein müsse; der Einwand des Aureolus, daß damit die Seele zu einem ausgedehnten Wesen gemacht würde, ist aus Averroes geschöpft, der überhaupt nicht zugeben wollte, daß die intellective Seele Wesensform eines ausgedehnten Stoffgebildes sein könne. Ein letzter Einwand des Aureolus ist von der Ernährung des menschlichen Leibes hergenommen, die ihm schlechthin undenkbar ist, wofern es nicht eine von der intellectiven Seele unterschiedene Wesensform des Leibes gibt. Capreolus besteht seinerseits wiederum darauf, daß das Compositum aus Materie und Seele Subject der Ernährung sei, woraus keineswegs folge, daß jeder der beiden Constitutivtheile des Compositum ernährt werde. Aureolus meint, im Thiere habe ohne Concurrenz einer intellectiven Seele die Ernährung genau so statt wie im intellectiven Menschen; diese Meinung ist keineswegs so richtig, wie Aureolus annimmt, und findet ihre Beleuchtung in dem Umstande, daß auch das menschliche Zeugen mit dem thierischen nicht völlig uniform ist. Es ist ferner zwar richtig, daß der Thierseele im Ernährungsprocesse des Leibes ein neuer Theil aggenerirt werde; daraus folgt aber nicht, daß es bei der Menschenseele sich eben so verhalten müsse, es genügt vielmehr das continuirlich fortgesetzte neue Theilhaben des zubereiteten Nahrungsstoffes an der menschlichen Wesensform. Diese continuirlich sich fortgesetzende neue Participation kann nur ein Averroist läugnen wollen, der eben nicht zugeben will, daß die intellective Seele Informativprincip eines Stoffgebildes sein könne.

An Baconthorp wird von Aquarius[1] bemängelt, daß er, obschon er die Argumente, mittelst welchen Thomas die Lehre von der Anima intellectiva als Substanzialform des menschlichen Leibes erhärtet, als aristotelische anerkenne, sich doch nachgerade wieder auf Averroes zurückziehe, um zu zeigen, wie mit Hilfe des Averroes die aus Aristoteles

[1] Controversiæ inter Joannem Baconem et divum Thomam (Specialabschnitt der in die oben erwähnte letzte Ausgabe des Werkes des Capreolus aufgenommenen Schrift: Controversiæ inter Divum Thomam ac ceteros theologos ac philosophos), p. 148.

entlehnten Stellen zurückgewiesen werden könnten. Schließlich bekenne sich Bacouthorp allerdings zu der von Thomas vertretenen Lehre, aber sichtlich gegen seine natürliche Neigung, und bloß, um nicht gegen die gemeingiltige Lehre der Theologen, welche zugleich Lehre der Kirche sei, zu verstoßen.

Capreolus[1] reproducirt die thomistische Lehre von der realen Abscheidung der intellectiven und volitiven Potenzen der Seele vom Wesen der Seele, um sie gegen die Einwendungen des Scotus und der nachfolgenden Scholastiker zu vertheidigen. Occam stützt seine Identificirung des Intellectes und Willens mit der Seelensubstanz darauf, daß Intellect und Wille in ihren Wandlungen engegengesetzte Dispositionen in sich aufnehmen können; Alles, was in seinen Wandlungen Entgegengesetztes in sich aufnehmen kann, ist Substanz. Capreolus entgegnet, daß man von einer Veränderung des Intellectes oder Willens im eigentlichen Sinne des Wortes nicht sprechen könne; Subject der Mutation sei in diesen Veränderungen eben nur die Seele, Intellect und Wille aber die Bedingungen und Erklärungsgründe der Mutabilität der Seele.

Aureolus formulirt seine Argumente für die Identification des Intellectus possibilis und Intellectus agens in folgender Weise: Keine Qualität und kein anderes Agens ist eine reine von aller Actualität entblößte Potenz, dergleichen der Intellectus possibilis ist, welcher daher mit der Substanz der intellectiven Seele zusammenfallen muß. Wäre der Intellectus possibilis irgendwie eine actuelle Entität, so müßte er sich entweder unmittelbar per essentiam suam, oder durch Reception einer Intellection seiner selbst apprehendiren; das Erstere ist nicht möglich, weil er dann keine andere Intellection recipiren könnte, das Letztere nicht, weil nichts von und durch sich selbst in Bewegung gesetzt werden kann. Capreolus erwidert, daß der Intellectus possibilis eine reine Potenzialität nicht schlechthin, sondern nur in genere intelligibilium sei. Er apprehendirt sich in Kraft einer Intellection, die nicht eine Intellectio per essentiam, sondern eine der intellectualen Natur inhärirende Qualität ist; von einem Bewegtwerden durch sich selbst oder Bewegen und Bewegtwerden secundum idem kann nicht die Rede sein, indem die intellective Natur nur durch die Species intelligibilis zum Übertritt aus der Poten-

[1] 1 dist. 3, qu. 3, art. 2.

zialität in die Actualität vermocht sich selbst bewegt und die Intellection causirt. Eine Intellection ihrer selbst würde sie ohne Reception von Species intelligibiles anderer Objecte niemals causiren. Wenn Aureolus weiter sagt, daß der Intellectus possibilis pure Potenzialität bleiben müsse, um alles Andere appercipiren zu können, so ist zu erinnern, daß er nur zu den Formen der materiellen Dinge sich als passive Potentia naturalis verhält, woraus dann nur folgen würde, daß er nicht in der durch die Apprehension eines Sinnendinges erlangten Actualität Gegenstand einer intellectiven Apprehension sein könne, nicht aber, daß er an sich gar nicht als actu Seiendes apprehendirt werden könne. Der Intellectus agens soll nach Aureolus keine von der Seelensubstanz unterschiedene Qualität sein können, weil er laut Aristoteles immer intellectiv thätig sei und virtuell alle intellectiven Formen in sich schließe. Aristoteles sagt jedoch nirgends das von Aureolus ihm Unterlegte, vielmehr hat Thomas wiederholt[1] nachgewiesen, daß die bezügliche Äußerung des Aristoteles, statt auf den Intellectus agens, auf den Intellectus in actu zu beziehen sei. Daß eine bloße Qualität alle intelligiblen Formen virtuell derart in sich schließe, daß sie dieselben in einem Passum dispositum rein aus sich selbst inducirte, wäre freilich inconvenient; nicht so ist es aber inconvenient, daß eine Qulität alle für uns natürlicher Weise intelligiblen Formen in jener Weise in sich enthalte, wie das Licht alle Farben, indem es dieselben aus sehbaren zu wirklich gesehenen Farben macht.

Aureolus bestreitet auch den realen Unterschied zwischen Intellect und Wille, welche ihm nur zwei verschiedene Denominationen einer und derselben realen Wesenheit sind, je nachdem sie als erkennende oder wollende thätig ist; sie könne jedoch nur als begehrende intellectiv thätig sein, so daß sich intellectives Begehren und Wollen sachlich gar nicht von einander abtrennen lassen. Er beruft sich hiefür auf Aristoteles und Averroes, welche jedoch das von Aureolus ihnen Unterlegte nicht sagen, indem sie vielmehr Beide Intellect und Begehren als zwei von einander unterschiedene Kräfte bezeichnen. Für die richtige Erklärung der bezüglichen Äußerungen beider verweist Capreolus auf Thomas,[2] und bringt nebstdem selbst mehrere Stellen aus Averroes[3]

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 79, art. 4 ad 2^{dum}; Spirit. creat. art. 10, ad 3^{tium}; Contr. Gent. II, c. 77.

[2] Capreolus citirt Thom. Ver. qu. 22, art. 5.

[3] Nämlich aus Anim. I, comm. 89, 91, 92.

bei, welche unzweideutig eine Mehrheit der Seelenkräfte asseriren, so daß er die Berufung des Aureolus auf Averroes in diesem Punkte mit Entrüstung ablehnen zu müssen glaubt.

Als Objectum primum und Objectum per se unseres Intellectes wird von Capreolus gemeinhin das Seiende bezeichnet;[1] für den zeitlichen Menschenintellect aber ist die Quidität der materiellen Dinge das connaturale und proportionirte Object. Beiden Sätzen stellt sich Aureolus entgegen, welcher in Abrede stellt, daß alle Gedanken von den Dingen sich schließlich in den Gedanken des Seienden auflösen, und daß die Quidität der materiellen Dinge das specifische Object des zeitlichen Menschenintellectes constituire. Die erste seiner Behauptungen sucht er mit folgenden Gründen zu erhärten: Derjenige Gedanke, in welchem die Concepte aller Dinge zusammentreffen, drückt nicht irgend einen bestimmten Gedanken aus, sondern jenen der reinen Unbestimmtheit. Das Seiende muß entweder als ein absolutes oder respectives gedacht werden; ein Seiendes, welches keines von Beiden wäre, ist nicht denkbar. Die zehn Kategorien sind Primo diversa und unauflösliche Simplicia, welche sich deßhalb nicht definiren lassen, sondern etwas schlechthin Gegebenes sind. Dem gegenüber sucht Capreolus vorerst den Realgehalt der Ratis entis sicher zu stellen;[2] der Seinsgedanke ist allerdings in allen anderen Concepten enthalten, jedoch so, daß diese zu ihm etwas hinzufügen, und zwar nicht sub ratione entis, sondern sub ratione determinatiori et actualiori. Es ist sonach falsch, daß das Sein als solches entweder ein absolutes oder respectives sein müsse; der Seinsgedanke ist einfach absolut, und wird zu einem respectiven nur durch den Hinzutritt einer näheren Bestimmtheit, z. B. wenn das Ens von Seite seiner Finalbeziehung als Bonum gefaßt wird. Daraus folgt jedoch nicht, daß das Seiende nicht in ein absolutes und respectives getheilt werden könne; nur kommt keine dieser beiden Bestimmtheiten dem Seienden als solchem per se primo modo zu. Aureolus geht weiter und behauptet, daß sie dem Seienden auch nicht einmal per accidens zukommen, und dieß ist eben falsch, weil es auf der Annahme beruht, daß der von primär differenten und entgegengesetzten Concepten abgezogene Gedanke nur

[1] 1 dist. 2, qu. 1.

[2] Unter Berufung auf Gent. I, c. 54; 1 dist. 3, qu. 1, art. 3; 1 qu. 5, art. 5; 1 qu. 13, art. 4; 1 qu. 34, art. 1; Pot. qu. 7, artt. 1 et 6; qu. 9, art. 5; Ver. qu. 3, art. 2; qu. 5 (per totum).

ein völlig indifferenter Gedanke sein könne.[1] Daß die zehn Kategorien Primo diversa seien, ist insofern zuzugeben, als sie nach ihrem Sachinhalte einander wechselseitig ausschließen und auch an keiner gemeinsamen Form univoce theilhaben; Primo diversa im Sinne des Aureolus aber gibt es schlechthin nicht, weil alle Diversa wenigstens im Gedanken des Seienden eine rein gedankenhafte Gemeinsamkeit haben.

In dem thomistischen Satze, daß das adäquate Object des zeitlichen Menschenintellectes die Quiditäten der Sinnendinge seien, sieht Aureolus eine ungerechtfertigte Einschränkung des menschlichen Intellectes, dessen Denken doch auch auf die immateriellen Dinge und Wesenheiten gerichtet, und gerade im Erkennen des Übersinnlichen in seinem eigentlichen Elemente sei. Capreolus erwidert, daß alle von Aureolus beigebrachten Argumente nur so viel beweisen, daß die Quidität der materiellen Dinge nicht das formale Object des zeitlichen Menschenintellectes sei; sie widerlegen jedoch nicht den Satz, daß die materiellen Quiditäten das dem zeitlichen Menschenintellecte proportionirte Object seien, indem derselbe naturaliter unmittelbar und an sich nur die sinnlichen Objecte apprehendiren und keine anderen Quiditäten geistig erschauen kann, als die solcher Objecte, welche sinnlich faßbar sind und in ihrer sinnlichen Erscheinung sich adäquat verbildlichen, während die immateriellen Substanzen in Ermangelung einer adäquaten Verbildlichung und unmittelbaren Repräsentation nur mittelbar und unvollkommen erkannt werden können. Capreolus vermißt in den Einwendungen des Aureolus gegen die bezügliche thomistische Anschauung die Unterscheidung zwischen dem Objectum materiale und Objectum formale des zeitlichen Menschenintellectes; und doch läßt sich unter Hinwegsehen von dieser in der Natur der Sache begründeten Unterscheidung keine exacte Angabe über das proportionale Object des menschlichen Intellectes an sich und in seiner Verbindung mit dem Erdenleibe machen.

---

[1] Ratio entis — bemerkt Capreolus l. c. — dividitur per absolutum et respectivum. Tamen ratio entis potest accipi ut superior ad absolutum, quia omne absolutum est ens et non e contra; similiter absolutum potest accipi ut superius ad rationem entis, omnia enim absoluta continentur sub hoc communi absolutum. Ratio autem entis est de numero absolutorum; non igitur aliquid prohibet ens habere unam rationem, licet dividatur per absolutum et respectivum quasi per differentias oppositas et immediatas.

Capreolus definirt[1] die menschliche Intellection als einen Act, der die Species intelligibilis zum Principe, das Verbum rei intellectæ zum Terminus hat. Aureolus will nicht zugeben, daß selbst nur im menschlichen Intellecte zwischen dem Intellectionsacte und der Species intelligibilis eine Differenz gesetzt werde; das Intelligere bestehe ja formaliter eben darin, daß das Object in der Form des Erscheinenden vergegenwärtiget werde, die Species intelligibilis aber mache das Universale und alle Objecte formaliter präsent. Die Intellection könne nicht darin bestehen, das etwas im voraus schon durch eine Species Präsentes angeschaut werde; denn was nicht angeschaut wird, ist ja dem Intellecte nicht präsent, die Präsenz des Objectes ist wesentlich eine intentionelle, die sonach ohne actuelle Advertenz gar nicht denkbar ist. Capreolus bemerkt zu diesen Ausführungen, Aureolus stützte sich auf die falsche Annahme, daß das Object der Intellection schlechthin (per aliquid absolutum) erscheine, während sein Erscheinen doch nur etwas Beziehungsweises sei, und dieß sei eben die gedankenhafte Beziehung des Objectes zur Erkenntniß und zum Erkennenden. Capreolus gibt zu, daß das Intelligere Production des Verbum sei, in dem Verbum aber erkennt er das Fundament und die Ursache jener Beziehung so wie den Grund des actuellen Erscheinens des Objectes im Intellecte; neben dem actuellen Erscheinen gibt es jedoch ein habituelles, dessen Ursache die Species intelligibilis ist. Der Irrthum des Aureolus besteht darin, daß er die habituelle Ursache für die actuelle nimmt. Das Intelligere besteht nicht darin, daß der Intellect das Object der Erkenntniß gegenwärtig hat, sondern darin, daß er das habitualiter bereits Gegenwärtige actuell anschaut. Aureolus meint, es sei keine von der Species intelligibilis unterschiedene Qualität denkbar, welche man für das Formaliter intelligere nehmen könnte; sie müßte entweder gleich der Species intelligibilis eine Similitudo objecti sein, und dieß wäre eine unnütze Verdoppelung; oder sie wäre es nicht, und dann wäre nicht zu begreifen, wie sie zur virtuellen Erkenntniß des Objectes verhelfen könnte, die doch wesentlich eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten ist. Capreolus erwidert, daß das Intelligere keine Similitudo, sondern eine Production der Similitudo actualis ist, zu welcher sich die Species als Similitudo habitualis verhält.[2]

[1] 1 dist. 35, qu. 1.

[2] Die Berufung des Aureolus auf Averroes lehnt Capreolus einfach ab:

Während Aureolus den Begriff der intellectuellen Cognition als einer Verähnlichung mit dem Erkannten bis zu einem rein passivisti schen Bestimmtwerden der intellectualen Natur durch das Object der Erkenntniß gesteigert werden läßt, will Durand überhaupt kein reales Bestimmtwerden der intellectiven Seelenpotenz durch das Erkenntnißobject zugeben, und den Intellectionsact für eine bloße Beziehung des Intellectes auf das Object verstanden wissen. Seine Formel lautet: Actus intelligendi nihil absolutum addit ad potentiam. Der Actus primus oder die Intellectionsfähigkeit der Seele ist eine Forma absoluta; somit kann der Actus secundus oder das actuelle Intelligere nur eine Forma respectiva sein. Wäre das Intelligere eine Forma absoluta, so müßte sie auch eine Operatio haben, diese als absolute Forma gleichfalls wieder und so in's Unendliche fort. Das Intelligere verhält sich zum Intellect, wie das Leuchten zum Lichte; das Leuchten unterscheidet sich aber vom Lichte nur durch seinen besonderen Significationsmodus. Ein jedes Absolutum kann durch Gott von seinem Subjecte getrennt werden; das Intelligere aber kann ohne Subject nicht bestehen. Kein Absolutum verträgt conträre Gegensätze in sich; durch einen und denselben Wahrnehmungsact aber kann Schwarzes und Weißes appercipirt werden. Capreolus erwidert, es sei keine Denknothwendigkeit vorhanden, den Actus primus und Actus secundus als Absolutum und Respectivum einander entgegenzusetzen; das Denknothwendige sei nur dieß, daß der Actus primus sich als Potentiale rücksichtlich des Actus secundus verhalte, dieser aber als Actus ultimatus keine noch weitere Actualität des Subjectes zulasse. Der Vergleich des Lucere mit dem Intelligere ist unzulässig, indem Lucere ein Actus primus, das Intelligere aber Actus secundus ist. Daß das Intelligere sich durch Gottes Macht vom Intellecte nicht trennen lasse, ist unwahr, sofern man das Intelligere als Actus intellectionis nimmt; nur würde es für den Fall, daß es subjectlos gemacht würde, auch objectlos sein. Conträre Gegensätze lassen sich allerdings nicht im realen Sein außerhalb der Seele einigen, wol aber in demselben intentionellen Sein und in der Seele.

De verbis Averrois in hoc loco non est multum curandum, cum ipse in hac materia perniciosum dogma tradiderit, ut ostendit egregius S. Doctor per totam secundam contra gentiles.

Die Auffassung der menschlichen Intellection äußert natürlich auch ihre Rückwirkung auf die Auffassung des göttlichen Erkennens. Aureolus behauptet, daß es mit der göttlichen Vollkommenheit sich nicht vereinbaren lasse, Gott als intellectives (intellectionsfähiges) Wesen zu fassen. Capreolus[1] gibt zu, daß der göttliche Intellect zum göttlichen Intelligere sich nicht wie Potenz zum Actus verhalten könne; daraus folge indeß nicht, daß Gott ebensosehr als Intellectus wie als Intelligere gedacht werden könne; man habe von beiden nur das creatürlich Unvollkommene hinwegzudenken. Das creatürlich Unvollkommene im Intellectus sei die Potenzialität, welche in Gott wegfällt, während die rationale Bestimmtheit des Intellectes als Actus primus in Gott bleibt, da sie eine Perfectio naturæ ausdrückt. Das creatürlich Unvollkommene in der Intellectio sind die Abhängigkeit vom Actus primus und eine gewisse Bewegung (fluxus); von creatürlicher Unvollkommenheit unabhängig besteht die Bestimmtheit der Intellectio als Actus ultimus, die sonach auch für die göttliche Intellection Giltigkeit hat.

Capreolus[2] lehrt mit Thomas, daß Gott die Dinge außer ihm als in seiner eigenen Essenz geschaute erkennt, und zwar nicht bloß in ihren distincten Wesenheiten, sondern auch in ihrem singulären Sein. Dagegen behauptet nun Aureolus, daß keine Creatur Terminus des göttlichen Erkennens sei, weder als primäres, noch auch nur als secundäres Object; demzufolge können die Creaturen von Gott nicht als in seiner Essenz aufleuchtende Objecte seiner Anschauung gefaßt werden. Auch gegen die Art und Weise, wie Thomas die göttliche Erkenntniß des Singulären begründet, hat Aureolus seine Bedenken. Das Nichtdetermirtwerden der göttlichen Intellection durch die Creaturen begründet er zunächst durch die Unabhängigkeit Gottes von den Creaturen. Capreolus gibt zu, daß nach Thomas das Esse der Creaturen eine Bedingung ihres Erkanntseins von Gott sei; da sie aber das Esse durch Gott haben, so folgt daraus keine Abhängigkeit des göttlichen Erkennens von etwas außer Gott, und dieß um so weniger, da die Dinge, ehe sie außer Gott sind, ein Sein in Gott haben. Aureolus findet es undenkbar, daß etwas Creatürliches dem göttlichen Intellecte sich präsentire; es liege im Begriffe des Conti-

[1] 1 dist. 35, qu. 1, art. 2.
[2] 1 dist. 35, qu. 2, art. 1.

mum, ein in's Unendliche Theilbares zu sein; dem göttlichen Anblicke präsentirt müßte es als ein in seine unendlich vielen Theile actuell auseinander Geschiedenes erscheinen, womit es aufhören würde, als ein Continuum sich zu präsentiren. Bei diesem Einwande wird von der Art des göttlichen Erkennens abgesehen; Gott erkennt das Continuum aus seiner selbsteigenen Wesenheit als ein Nachbild derselben, und nimmt nicht etwa im Erkennen eine successiv fortschreitende Theilung des Continuum vor, sondern schaut auf einmal die Gesammtheit aller möglichen Theilungen desselben. Wie die unendliche Theilbarkeit, so wird auch die unendliche Vergrößerungsfähigkeit der Dinge von Aureolus herbeigezogen; Gott müsse in der Vollkommenheit seines Denkens und Erkennens die Vergrößerung eines Dinges bis in's Unendliche forsetzen können und in seiner Machtvollkommenheit das als unendlich groß Gedachte auch in die Wirklichkeit setzen können. Aureolus gibt sich hier wieder der falschen Vorstellung hin, daß Gott ein bestimmtes Ding entweder successiv immer größer denken können müsse, oder daß er seiner vollkommensten Natur zuwider bei einem bestimmmten Vergrößerungsgrade stehen bleiben müsse: das Richtige ist, daß er jedes Ding erkennt wie es ist, und neben jeder Größe, die er erkennt, eine andere noch größere denkend erkennt, ohne daß dieses sein denkendes Erkennen an eine Succesion gebunden wäre. Die Unmöglichkeit des Forschreitens in's Unendliche macht Aureolus auch mit Beziehung auf das Denken der Zahlen geltend; stellten sich die Dinge dem Anblicke Gottes dar, so wären alle Species der Zahlen vor seinen Anblick hingestellt; da aber der Fortschritt der Zahlen auf diesem Wege nicht in's Unendliche gehen könne, so müßte man Gott das actuelle Denken unendlich vieler Zahlen absprechen, und ihn die über die actuell präsenten Zahlen hinausreichenden Vervielfältigungen derselben bloß potentiell denken lassen; oder wollte man Gott in der That die unendliche Zahl denken lassen, so ließe man ihn etwas Unmögliches thun, weil jede Zahl als solche eine begrenzte Totalität sei. Nach Capreolus schaut Gott actuell alle Zahlen an, und bleibt bei keiner letzten Zahl als absolut größter stehen, denkt sie aber nicht successiv, sondern erkennt alle zugleich durch eine einzige Species, welche mit seiner eigenen Wesenheit identisch ist. Daraus ergibt sich insgemein, daß, wenn von einer unendlichen Reihe im Fortschreiten bis zum unendlich Größten, unendlich Vollkommenen u. s. w. die Rede ist, das unendlich Große, unendlich Vollkommene u. s. w.

immer nur Gott selbst als absolute Species ist, in der alle anderen als deren vielfältigst diversificirte Nachbildungen angeschaut werden.

Dawider erhebt sich nun aber bei Aureolus wieder das Bedenken, daß man die göttliche Wesenheit nicht zum Spiegel der Dinge machen könne. Beim specularen Sehen hat man das Sehen des Spiegels als Sehobjectes und das Sehen der im Spiegel geschauten Objecte zu unterscheiden; also sind hier zwei von einander unterschiedene Sehbilder vorhanden, somit das göttliche Selbstsehen der eigenen Essenz als solches nicht auch schon ein Sehen der Creaturen. Capreolus erwidert, daß weder Thomas noch sonst irgend eine andere kirchliche Glaubensauctorität Gott einen Spiegel der Dinge nenne; umgekehrt ist vielmehr von den Dingen als Abspiegelungen der göttlichen Wesenheit die Rede. Wie sich dieß aber immer verhalten möge, Thatsache ist, daß Thomas lehrt, es werde der Spiegel und das im Spiegel wiederscheinende Object durch einen und denselben Act in einer und derselben Species geschaut. Der göttliche Spiegel, wenn man von einem solchen reden will, ist von der darin geschauten Species nicht unterschieden, sondern repräsentirt essentialiter und naturaliter alles in ihm Geschaute. Daher paßt auch die Bemerkung des Aureolus nicht hieher, Gott erkenne die Dinge nicht per reflexionem; ein derartiges Erkennen hat eben nur bei einem künstlichen Spiegel, nicht aber bei einem Speculum naturale, wie die göttliche Essenz ist, statt. Aureolus meint, die Abhängigkeit von einer Relucentia specularis beeinträchtige die Priorität und Activität des göttlichen Erkennens, das göttliche Intelligere folge erst auf das durch die Relucentia specularis causirte Cognosci; er übersieht, daß das Relucere zwar in der Sache mit dem Cognosci zusammenfällt, dem Begriffe nach aber von demselben unterschieden ist, indem das Relucere auf die Species intelligibilis, das Cognosci hingegen auf den Actus cognoscendi zu beziehen ist, somit durch eine intellective Action zu Stande kommt.

Aureolus beruft sich endlich auch noch auf die Auctorität des heiligen Augustinus,[1] welcher ausdrücklich sage, daß Gott im Werke des Schaffens nicht auf etwas außer ihm Seiendes als Vorbild seiner Werke hinsah. Die Ideen, welchen gemäß Gott die Dinge schuf und bildete, sind nach Augustinus unwandelbare und ewige Typen der Dinge,[2]

[1] Vgl. Aug. LXXXIII QQ., qu. 46.

[2] Die bezügliche, in der vor. Anm. citirte Stelle nebst ein paar anderen augustinischen Stellen werden von Aquarius zum Belege dafür angeführt, daß

und zufolge ihres Ewigseins wahr, ja das urhafte Wahre der der Dinge; diese Eigenschaften lassen sich aber nicht den Creaturen beilegen, welche nach Thomas als secundäre Objecte im göttlichen Intellecte aufleuchten sollen, da sie als bloße Intentionen kein wahrhaftes Sein, sondern bloß ein Esse deminutum hätten, und demzufolge weniger als die wirklichen Dinge außer Gott waren, daher sie auch nicht die Urwahrheit derselben darstellen könnten. Capreolus erwidert, Aureolus mißverstehe den heiligen Augustinus, wenn er ihm unterlegt, Gott sehe auf nichts außer sich hin; Augustin's Meinung, wie sie von Thomas richtig interpretirt wird,[1] ist vielmehr diese, daß Gott das außer ihm Seiende nur in sich selbst, in seiner eigenen Essenz anschaue, welche selbst die Idee der Dinge ist. Daraus folgt, daß Gott sich selbst anschauend unmittelbar die Ideen anschaut, in diesen aber schaut er die Creaturen an als das den Ideen verähnlichend Nachgebildete.

Aureolus erklärt die Bezeichnung der göttlichen Essenz als Idee der Dinge für etwas Undenkbares. Wie sollen in Gott, dem absolut Einfachen, die besonderen Perfectionen der verschiedensten und differentesten Dinge präexistiren? Eben so undenkbar findet er die aus dem urbildlichen Charakter der göttlichen Essenz sich ergebenden weiteren thomistischen Sätze von der Vielheit der göttlichen Ideen als einer Vielfältigkeit der Beziehungen der Einen göttlichen Essenz auf das Viele und Differente außer ihr; die göttliche Essenz bedürfe keiner solchen Beziehungen, sie erkenne Alles unmittelbar durch sich selbst. Capreolus[2] entgegnet, unsere Erkenntniß von Gott gründe sich auf unsere Erkenntniß der Creaturen, deren schöpferische Ursache Gott ist. Die Perfectionen der geschaffenen Dinge müssen in ihrer schöpferischen Ursache urhaft vorhanden sein; wie sie trotz ihrer differenten Mannigfaltigkeit im absolut einfachen Wesen Gottes absolut geeiniget sein können, zeige Thomas[3] auf dem Wege analogisirender Verdeutlichung durch drei Beispiele, welche hergenommen sind von der die unterschiedenen Qualitäten der Wärme und Trockenheit absolut einigenden Kraft der Sonne, von der die differenten Vermöglichkeiten der sinnlichen Er-

---

Baconthorp mit Unrecht den heiligen Thomas beschuldige, der Meinung Augustin's entgegen an einer Pluralität der göttlichen Ideen festzuhalten.

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 14, art. 5, ad 4um; Ver. qu. 2, art. 3 ad 5um.

[2] 1 dist. 36, art. 1.

[3] Gent. I, c. 32.

kenntnißpotenzen in sich einigenden intellectiven Vermöglichkeit, von der im höchsten Leiter einer politischen Gemeinschaft centralisirten Einheit der differenten ihm untergeordneten Gewalten und Functionen. Die Meinung des Aureolus, daß Gott durch das was er an sich abgesehen von aller Beziehung auf die Creatur sei, Urbild aller Dinge sei, leidet an einem inneren Widerspruche; er kann sub ratione divinitatis nicht Exemplar proprium irgend eines außergöttlichen Dinges sein; Gott ist sub ratione divinitatis nicht formaliter sondern etwa illative die eminenter sich darstellende Gesammtheit aller Entitäten. Wenn Aureolus behauptet, es sei nicht möglich, daß eine Bezogenheit der göttlichen Essenz nach Außen die Vielheit der göttlichen Ideen causire, so ist darauf zu erinnern, daß nicht jene Bezogenheit, sondern die Vielfältigkeit der Nachahmbarkeit des göttlichen Wesens es ist, welche der göttlichen Essenz verleiht, die Creaturen sich geistig präsent zu machen. Wenn Aureolus ferner noch der thomistischen Doctrin aufbürdet, sie verzichte darauf, eine distincte Repräsentation der creatürlichen Dinge im göttlichen Denken möglich zu machen, so mißversteht er einfach die thomistische Doctrin. Es ist etwas Anderes zu sagen, Gott sei nicht das Exemplar proprium et distinctum des Steines, und wieder etwas Anderes, das göttliche Denken könne den Stein nicht proprie et distincte repräsentiren. Das Proprie et distincte repræsentare kommt der göttlichen Essenz nach ihrem Ansichsein zu, Exemplar proprium et distinctum alicujus esse nur zufolge einer besonderen Beziehung, in welcher die göttliche Essenz zu einer bestimmten Creatur, und nicht zugleich zu einer anderen von dieser unterschiedenen steht.

Hier ist der Ort, auch auf die oben erwähnten Bedenken des Aureolus gegen die thomistische Begründung der göttlichen Erkenntniß der Singularia als solcher einzugehen. Thomas sei, sofern er lehre, daß Gott Urbild der Dinge nicht bloß in Bezug auf deren Form, sondern auch in Bezug auf ihre Materie sei, von seinem Standpunkte aus nicht in der Lage darzuthun, daß die göttliche Essenz die Individuen als signata und distincta repräsentire, da nach ihm die Materie nicht als solche, sondern nur als Materia signata Princip der Individuation sei; der Gedanke der Materia signata als solcher aber ist im Denken der specifisch diversen Sinnendinge als solcher keineswegs schon enthalten. Capreolus[1] erwidert, daß nach thomistischer Lehre

[1] 1 dist. 35, qu. 2, art. 1.

die Materie in jedem Individuum eine andere sei, so daß es Gott nicht möglich ist, die Materie des einen Individuums als dieselbe mit jener eines anderen Individuums gleicher Art zu denken. Sofern also Gott die Materie der Wesen und Dinge einer bestimmten Species denkt, muß er sie als eine vielfältigst andere denken, so daß er beim Denken einer bestimmten Species von deren Individuationen gar nicht absehen kann. Die Bemerkung des Aureolus, daß Thomas die Widerlegung des Averroes, der die göttliche Erkenntniß der Singularia in Abrede stelle, nicht gelungen sei, findet sich auch bei Baconthorp, welcher bezüglich dieses Punktes eben so von Aquarius, wie Aureolus von Capreolus bemängelt wird. Beide weisen nebstdem darauf hin, daß Averroes selbst in dem bezüglichen Punkte sich schwankend verhalten habe, und führen verschiedene Stellen aus den Schriften des Averroes an, welche direct oder indirect eine göttliche Erkenntniß der Singularia lehren. Die ausführliche Rechtfertigung der Widerlegung der averroistischen Ansicht durch Thomas ist nach Aquarius im Commentar des Silvester von Ferrara[1] zur Summe des heiligen Thomas zu finden.

Von einem ganz anderen Standpunkte her als Aureolus kommt Durand zur Bestreitung der thomistischen Lehre von der idealen Urbildung der geschaffenen Dinge im göttlichen Sein und Denken. Er läßt die Dinge nur vorstellungsweise im göttlichen Denken erscheinen; Capreolus gibt zu, daß unter dieser Voraussetzung die göttliche Essenz nicht als Idea propria der Creatur gedacht werden könnte. Eben diese Voraussetzung ist jedoch falsch. Durand selbst gibt zu, daß es gewisse Gott und den Creaturen gemeinsame Perfectionen gebe, wie Esse, Vivere, Intelligere; diese sind also gewiß formaliter in Gott enthalten. Andere Perfectionen, welche einen bestimmten creatürlichen Wesensbegriff (Humanitas, Lapideitas) ausdrücken, sind zwar nicht formaliter, aber virtualiter und eminenter in Gott enthalten, und dieß genügt zum Begriffe der Urbildung. Durand läugnet nicht, daß jene zweite Classe von Perfectionen in Gott virtualiter vorhanden sei; sie seien aber zufolge dieses ihres virtuellen Seins in Gott nicht formaliter, sondern objective (vorstellungsweise) vorhanden, und wenn Gott in Bezug auf alles in seinem Denken objective Erscheinende Idea desselben wäre, so müßte er auch in Bezug auf Körperlichkeit und Sündhaftigkeit Idea creatu-

[1] Vgl. über denselben Gesch. d. Thom. S. 141, Anm. 3.

rarum sein. Capreolus erwidert, daß eben Körperlichkeit und Sündhaftigkeit nicht virtualiter und supereminenter in Gott enthalten seien, und ihnen somit in Gott nicht unmittelbar ein Ähnliches entspreche.

Die Auffassung des Erkennens, des menschlichen wie des göttlichen, ist durch die entsprechende Auffassung des Wollens bedingt. Die engere Zusammenrückung von Intellect und Wille in der späteren Scholastik vollzieht sich auf Kosten des von Thomas dem Intellecte zugewiesenen Thuns und Könnens. Scotus bestreitet die von Thomas dem Intellecte zugewiesene Rangstellung, und ordnet denselben dem Willen als höherer Potenz unter, welche auch die intellective Function beeinflusse. Aureolus und Baconthorp anerkennen überhaupt nicht mehr Intellect und Wille als zwei von einander unterschiedene Potenzen; darnach erscheint das Wollen eigentlich nur mehr als Reaction auf die passivistische Affection und Intuition der intellectiven Potenz. Durand, welcher infolge seiner Verwerfung des Intellectus agens gleichfalls nur einen sehr relativen Unterschied zwischen Intellect und Wille kennt, zeigt sich von Thomas insofern abhängig, als er im Gegensatze zum scotistischen Indeterminismus den Einfluß des Intellectes auf den Willen betont. Occam, welcher Intellect und Wille einfach nur als Denominationes extrinsecas der Seele mit Rücksicht auf bestimmte Bethätigungsweisen der Anima intellectiva faßt, stellt sich in seiner indifferentistischen Auffassung des Willens und Überordnung desselben über den Intellect ganz auf Seite des Duns Scotus in nominalistischer Überbietung der antithomistischen Tendenzen des Scotismus.

Die nächste unmittelbare Folge des Abgehens vom speculativen Thomismus war die Einschränkung des Thätigkeitsbereiches des speculativen Intellectes zu Gunsten des praktischen Intellectes und die Bevorzugung des letzteren auf Kosten des Intellectus speculativus. Thomas hatte gelehrt, daß der speculative Intellect das Gebiet der gesammten inneren intellectiven Thätigkeit umfasse, und der Bereich des praktischen Intellectes auf die vom wahlfreien Entschlusse abhängigen Opera exteriora zu restringiren sei. Aureolus hingegen erklärt den intellectiven Actus interior selbst schon für eine Praxis, und den auf Causirung desselben angelegten intellectiven Habitus für einen Habitus practicus. Capreolus erwidert,[1] daß allerdings auch

[1] Sentt. Prolog., qu. 2.

die speculative Denkarbeit gewisser Hilfsoperationen bedürfe, durch deren geschickte Anwendung das Zustandekommen und Gelingen der speculativen Operation bedingt ist. Diese trägt jedoch ihren Zweck in sich selbst, und unterscheidet sich dadurch von anderen intellectiven Thätigkeiten, deren Absicht auf die Verwirklichung eines von jenem immanenten Zwecke unterschiedenen Zweckes gerichtet ist. Damit soll indeß keineswegs die speculative Function des Intellectes von den praktischen Functionen und Zielen desselben völlig unvermittelt abgeschieden werden; Thomas lehre ausdrücklich, daß die höchste aller menschlichen Wissenschaften, die Theologie, die ein Reflex der göttlichen Scientia im zeitlichen Menschendenken ist, sowol eine speculative als auch eine praktische Wissenschaft sei, obschon unter entschiedenem Vorwiegen ihres speculativen Charakters.

Dieß zuzugeben sträubt sich Aureolus entschiedenst. Man könne die Theologie nicht als eine zugleich speculative und praktische Wissenschaft bezeichnen, ohne die Einheit des theologischen Wissenshabitus aufzuheben. Capreolus entgegnet, daß der Begriff Scientia eine absolute Entität besage, zu welcher die praktische Verwerthbarkeit als etwas Accidentelles hinzutrete, wie das Vatersein zum Mannsein. Aureolus selbst muß anerkennen, daß die Scientia moralis als Scientia rein speculativen Functionen obliegt, und kommt zu dem Resultate, daß sie nur secundum quid eine speculative Scienz sei; und doch will er den moralischen Wissenshabitus zufolge seiner durchgängigen Beziehung auf das freithätige Thun des Menschen für einen durchaus praktischen angesehen wissen. Mit eben demselben Rechte läßt sich umgekehrt der Theologie, trotzdem daß sie secundum quid auf praktische Zwecke Bezug nimmt, mit Rücksicht auf ihren principalen Zweck ein speculativer Charakter vindiciren, welcher die nebenhergehende praktische Bedeutung dieser Scienz durchaus nicht ausschließt. Aureolus ist im Unrechte, wenn er gewissen Wissenschaften z. B. der Medicin wegen ihrer Beziehung auf praktische Zwecke den speculativen Charakter völlig abspricht; auch ist ein Habitus nicht schon deßhalb ein praktischer zu nennen, weil er ein Objectum operabile zu seinem Objecte hat, wenn dieses Object bloß ein Attingibile (z. B. Gott als Object der Theologie) und nicht zugleich auch ein Factibile oder Producibile ist. Der Meinungsgegensatz zwischen Capreolus und Aureolus reducirt sich schließlich darauf, daß Aureolus den Inhalt des speculativen Denkens ausschließlich auf aprioristische passivistische Vernunft-

apperceptionen beschränkt, und das active Moment der geistigen Denkarbeit auf den seiner Natur nach praktischen Willen gestützt sein läßt, während Thomas den speculativen Denkinhalt des Menschen durch die auf empiristische Apperceptionen des Intellectus possibilis gestützte Arbeit des Intellectus agens zu Stande kommen läßt.

Dieser Gegensatz der Ansichten muß sich auch in der Auffassung des göttlichen Denkens reflectiren. Capreolus[1] lehrt mit Thomas, daß wie die menschliche Theologie, so auch ihr Urbild, die Scientia divina, eine speculative und praktische Scienz sei. Die göttliche Erkenntniß der selbsteigenen Wesenheit ist eine rein speculative Erkenntniß, die göttliche Erkenntniß aller anderen Dinge aber eine speculative und praktische, speculativ quoad modum sciendi, praktisch, sofern mit der Erkenntniß des denkmöglichen Dinges auch der Wille zur Verwirklichung desselben verbunden ist. Aureolus stößt sich daran, daß Thomas das Wissen Gottes um seine Essenz und um die Creaturen auseinanderscheidet. Die Auseinanderscheidung hebe sich selbst auf, wenn sie nur besagen soll, daß Gott seine Essenz entweder ausschließlich oder mit den Creaturen zusammen denken könne, indem im letzteren Falle dem zunächst auf die eigene Essenz abzielenden Erkenntnißacte nur noch ein weiteres Ziel zugewiesen wird, nämlich die aus der Essenz zu verstehenden Objecte, die in denselben Erkenntnißact eingeschlossen sind. Sollte aber die Unterschiedenheit beider Erkenntnißacte besagen, daß der erstere auf die göttliche Essenz ohne Creatur, letzterer auf die Creatur ohne die göttliche Essenz abziele, so würde in Abrede gestellt, daß Gott die Dinge aus seiner Essenz erkenne und diese, wie doch Thomas selbst lehre, das primäre Object des göttlichen Erkennens sei. Capreolus verwirft die zweite der von Aureolus gestellten Alternativen, und eben so die aus der ersten Alternative gezogene Consequenz, daß dieselbe keine Unterschiedenheit der beiden göttlichen Erkenntnißacte zulasse; eine und dieselbe Erkenntniß wird durch die Diversität ihrer Termini selbst auch insoweit diversificirt, als die Diversität der unterschiedenen Objecte es mit sich bringt. Aureolus stößt sich ferner daran, daß bloß die göttliche Erkenntniß der Res fiendæ, nicht aber die Erkenntniß der Res factibiles non fiendæ eine praktische Erkenntniß sein solle; demgemäß müßte jedwede menschliche Geschicklichkeit (z. B. scientia medicinæ, ars viellandi) für eine

[1] 1 dist. 35, qu. 2, art. 2.

rein theoretische, oder für eine praktische Erkenntniß gelten, je nachdem der Inhaber derselben sie actuell bethätigen wolle oder nicht. Capreolus erwidert, daß die Ars medicinæ in jedem Falle eine Scientia practica ist, und zwar eine practica habitualis, wenn der Inhaber derselben sie nicht actuell bethätigen will. Die göttliche Kenntniß der möglichen Dinge, die nie wirklich werden, ist eine praktische Erkenntniß nur virtuell, sofern sie nämlich, wenn Gott es so beschlossen hätte, virtute Dei wirklich werden würden. Aureolus will nicht zugeben, daß die göttliche Erkenntniß der Factibilia mit Rücksicht auf deren Begriffe und allgemeine Prädicate eine speculative Erkenntniß sei; zur praktischen Erkenntniß gehöre nicht bloß die Kenntniß des Objectum factibile, sondern alles dessen, was auf die Verwirklichung desselben Bezug habe. Er übersieht, daß die Verwerthung des Gewußten für ein zu schaffendes Werk eine Particularisirung des universaliter Gewußten involvirt, und in der durch die Cogitativa oder Ratio particularis vermittelten Application der universalen Erkenntniß auf das besondere Werk eben das Wesen der praktischen Scienz im Unterschiede von der auf das Universale als solches gerichteten theoretischen Scienz besteht.

Die dominante Stellung, welche Thomas dem speculativen Intellecte zuweist, bringt es mit sich, daß er die göttliche Schaffensthätigkeit vorherrschend unter den Gesichtspunkt einer Bethätigung der schöpferischen Selbstmacht der göttlichen Weisheit stellt, und demzufolge gemeinhin die Scientia divina als die Causa rerum bezeichnet. Aureolus sieht hierin eine ungerechtfertigte Identification der Causa efficiens mit der Causa exemplaris; Gott wäre, wenn er auch nicht Wirkungsursache der Dinge durch seinen Willen wäre, immerhin noch zufolge seiner Scienz als Causa exemplaris der Dinge anzusehen. Capreolus stellt dieß in Abrede, da die Urbildlichkeit Gottes sich eben nur aus seiner Efficienz erweise; wären die Dinge ohne den Willen Gottes vorhanden, so hätte er die Ideen der Dinge dem ohne sein Zuthun vorhandenen Sein derselben zu verdanken. Aureolus habe somit nur unvorsichtig einen Irrthum des Averroes nachgesprochen. Aureolus betone, daß die urbildlichen Gedanken Gottes doch nicht dem göttlichen Willen ihr Vorhandensein verdanken; dieß ist jedoch auch Thomas' Meinung nicht, die vielmehr dahin geht, daß der göttliche Wille der Mittler der von der göttlichen Scienz ausgehenden Wirkungen sei; die göttliche Scienz hat die doppelte Causalität des Urbildens und Wirkens aus einer

gemeinsamen Erklärungsursache, die keine andere als die Plenitudo actus ist; infolge dieser Plenitudo ist der göttliche Wissensact schöpferisch, sofern er aber ein göttlicher Denkact ist, ist er Urbild und Idee dessen, was in der göttlichen Essenz als schöpferischer Ursache präexistirt.

Aureolus theilt dem göttlichen Willen eine mit der göttlichen Essenz zusammenfallende Unmittelbarkeit in der Weise zu, daß er nicht als etwas auf die göttliche Erkenntniß folgendes gedacht werden kann, sondern gleich urhaft neben dieselbe tritt, daher er den thomistischen Satz bestreitet, daß das göttliche Velle, wenn schon nicht sachlich, doch dem Begriffe nach als ein mit Rücksicht auf eine besondere Cognition elicirter Actus voluntatis gedacht werden müsse. Andererseits aber müssen Intellect und Wille bei Aureolus viel enger zusammenrücken als bei Thomas, was sich nicht anders bewerkstelligen läßt, als dadurch, daß, um der Entfaltung der Willensthätigkeit den nöthigen Raum zu schaffen, die intellective Thätigkeit eingeschränkt wird, die bei Aureolus ihrem Wesen nach eben nur auf intuitive Receptivität sich reducirt, womit der Bereich der spontanen Action ganz der Voluntas zufällt. Die das Denken des Aureolus durchherrschende Auffassung des geistigen Seins und Lebens ist sohin auf die Correlation von Vernunft und Wille gegründet, und zwar derart, daß das Active, was in der Sphäre der Vernunftthätigkeit vorkommt, auf Rechnung des Willens geht. Er bestreitet demnach den thomistischen Satz, daß das Liberum arbitrium wesentlich nur eine Potentia appetitiva sei und sachlich mit der Voluntas coincidire; das Liberum arbitrium schließe ein doppeltes in sich, das Libere velle und Libere arbitrari, ersteres gehöre der Voluntas, letzteres dem Intellectus practicus an. Capreolus entgegnet,[1] daß Sententiatio, Judicium, Arbitratio nicht als Actus a libero arbitrio eliciti zum Liberum arbitrium gehören, sondern als Actus imperati oder Actus prævii des Electionsactes, welcher der eigentliche Act des Liberum arbitrium ist. Wenn man zu sagen gewohnt ist, daß der Act der deliberativen Potenz virtuell im Willen enthalten sei, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob dem Willen durch die intellective Potenz ein Act oder Habitus eingedrückt wäre, sondern in der Weise, daß die Willenspotenz durch Vermittelung der intellectiven Potenz von der Essenz der Seele ausgehend gedacht wird. In

[1] 2 dist. 24, qu. 2.

Folge dieses seines Ausganges participirt der Wille an der Qualität dessen, wovon er ausgeht, sowol in seiner Wesenheit als auch in seiner Thätigkeit. Insofern es ihm also zukommt, einen Electionsact zu eliciren, der dem Deliberationsacte des Intellectes proportionirt ist, heißt und ist er Liberum arbitrium. Aureolus sieht dasselbe als etwas aus der Connexion von Intellect und Wille Resultirendes an; denn denke man den Intellect oder den Willen hinweg, so sei das Liberum arbitrium nicht mehr vorhanden. Capreolus gibt zu, daß der Electionsact Acte beider Potenzen involvire, soferne er, wie aus dem Begriffe der Electio als Desiderium et appetitus præconsiliati resultire, in recto einen Act des Willens, in obliquo einen Act des Intellectes besagt; daraus folge aber nicht, daß das Liberum arbitrium aus den Potenzen Beider resultire. Dieß würde gerade so klingen, als ob man sagte, zufolge der Concurrenz der Acte der cognitiven und appetitiven Potenz müsse der Wille als eine aus zwei Acten resultirende Proprietät genommen werden.

Aus einem ganz anderen Standpunkte als Aureolus, aber offenbar gleichfalls unter dem Einflusse des Scotismus bekämpft Durand die thomistische Auffassung des Liberum arbitrium, obschon er andererseits vom scotistischen Indifferentismus nichts wissen will. Das Liberum arbitrium könne nicht schlechthin eine Potenz sein, weil sonst alle seine Acte frei sein müßten, während es keine einzige Potenz gibt, deren Acte sämmtlich freie Acte wären. Man könne ferner das Liberum arbitrium nicht schlechthin dem Willen zutheilen, da, soweit es sich um das Freisein vom Zwange handle, auch der Intellect rücksichtlich seiner Acte freithätig walte. Verstehe man das Liberum arbitrium in seinem eigentlichen Sinne als Wahlfreiheit oder Vermögen der Wahl zwischen Entgegengesetztem, so komme dem Intellecte ein derartiges Freisein sogar ursprünglicher als dem Willen zu. Capreolus gibt zu, daß der Electionsact, welcher der eigenste Act des Liberum arbitrium ist, unter Vermittelung eines vorausgehenden Intellections- oder Willensactes (Deliberatio, Volitio finis) zu Stande komme; diese Acte constituiren jedoch nicht das Liberum arbitrium, welches seinem Begriffe nach, wenn auch nicht Principium proximum, so doch gewiß Principium primum der Election ist. Also ist wirklich das Liberum arbitrium als Potenz das Princip der freien Acte; ja alle Acte, die wahrhaft in unserer Macht sind, sind auf die wirkliche oder interpretative Election des Liberum arbitrium zurückzu-

führen. Daraus erhellt die Unrichtigkeit der Behauptungen Durand's über die angebliche Freiheit der intellectiven Acte, die oft genug gegen die natürliche Inclination des Menschen und seines Willens ausfallen. Die Freiheit des Intellectes vom Zwange kann nur so viel bedeuten, daß ihm das Denken nicht etwas zwangsweise Angethanes ist. In Wirklichkeit frei ist nur dasjenige, was nicht gegen seine natürliche Inclination bestimmt werden kann; der Intellect kann aber gegen seine natürliche Inclination zur Wahrheit durch den Willen zum Irrthum determinirt werden. Man kann allerdings sagen, das Erkennen sei eben so frei wie das Wollen als solches; aber dieses Wollen als solches ist nicht schon das Liberum arbitrium, welches eben mehr als bloßes Freisein vom Zwange in sich schließt. Durand behauptet, daß wir grundhafter durch den Intellect als durch den Willen Herren unserer Handlungen seien, weil unser Handeln durch unsere Vorstellungen bedingt werde; er übersieht die dem Willen als solchem eigene Kraft der Selbstbewegung, ohne deren Bethätigung es nicht zum Handeln kommen kann. Der Intellect kann dem Willen das Ziel seiner Bethätigung vorhalten, aber zur Anstrebung desselben muß der Wille sich durch sich selbst in Bewegung setzen, und auch die übrigen ihm dienstbaren Kräfte nach sich bestimmen. Ist der Intellect als Zielweisender das principalius Bewegende, so ist der Wille als Effectivursache der Handlung das principalius Bewegende. Durand betont die Priorität des Judicium conclusivum vor der Electio; die Electio ist jedoch unmittelbarer in unserer Gewalt als das Judicium conclusivum, welches doch nur als Eligibile in unserer Gewalt ist. Durand meint, daß sowol beim Judicium electivum als auch bei der Electio eine doppelte Freiheit statthabe, nämlich jene des Setzens oder Nichtsetzens jener Acte, sodann jene des Strebens oder Nichtstrebens nach den ihnen entsprechenden Objecten; ob diese actuell angestrebt werden oder nicht, habe mit dem Freisein der sie betreffenden Acte nichts zu thun. Capreolus erwidert, daß letzteres wol Sensu diviso denkbar sein möge, sicher aber nicht Sensu composito. Es ist schlechterdings unmöglich, daß z. B. der Wille zu essen und zu trinken formaliter im Menschen vorhanden sei, ohne daß sein Streben auf Speise und Trank als Objecte des bezeichneten Willens gerichtet wäre. Also lasse sich die dem Willen specifisch eigene Activitas aus der formaliter vorhandenen Electio nicht hinwegsophistisiren. Das Velle ist ein Agere, das Agere aber nicht ohne Acti-

vitas, d. i. ohne Elicition des Strebens nach dem entsprechenden Objecte zu denken.

Capreolus berücksichtiget in seinen Erörterungen über das Liberum arbitrium auch noch die Aufstellungen seines Ordensgenossen Bernhard von Auvergne, dessen schwankende Haltung er bemängelt. Während nämlich derselbe dem Gottfried von Fontaines gegenüber durch eine Reihe trefflicher Gründe erweise, daß das Liberum arbitrium zwar causaliter im Intellecte, formaliter jedoch in der Voluntas sei, schlage er in seinen Auseinandersetzungen mit Heinrich von Gent völlig um, und vertrete die direct entgegengesetzte Ansicht. Er übersehe in seiner Aufzählung der Bedingungen einer Potentia libera gerade dasjenige, was dem Wollen als solchem eigen ist, nämlich das Ab intrinseco moveri quoad exercitium, während die von ihm angegebenen Bedingungen der Libertas (Potentia universalis, Objectum universale, Indifferentia ad contenta sub universali) eben so gut beim Intellecte zutreffen.

Die Abweichungen des Aureolus und Durand von der thomistischen Auffassung der Willenspotenz reflectiren sich selbstverständlich auch in der Lehre von den Willenshabitualitäten. Wenn Durand die Libertas arbitrii ohne eine der Voluntas als solcher specifisch eigene Selbstbestimmungsmacht denkbar fand, so konnte er weiter auch der habitualen Bestimmtheit dieser Selbstbestimmungsmacht nicht jene Bedeutung beilegen, welche ihr nach thomistischer Auffassung zukommt. Während Capreolus,[1] auf Thomas gestützt, die Nothwendigkeit der Habitus zum sittlich normalen Handeln vertheidiget, behauptet Durand, daß dem Habitus nicht die Aufgabe, und auch nicht das Vermögen zukomme, die Potenz, welcher er inhärirt, zu einem bestimmten Acte zu determiniren. Durand unterscheidet indeß zwischen der Bestimmtheit des Actes in esse naturæ und secundum esse morale. Das Esse naturæ des Actes sei von der moralischen Beschaffenheit des Habitus vollkommen unabhängig; das Esse morale des Actes könne nur per accidens durch die Beschaffenheit des Habitus beeinflußt sein, da die moralische Qualität des Actes an sich durch seine Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Ratio recta bestimmt sei. Die Determinirtheit des Esse naturæ des Actes müsse vom Habitus unabhängig sein, weil diese Art der Determinirtheit nichts Anderes als seine Realitas sin-

[1] 3 dist. 33, art. 1. — Vgl. Thom. 2, 1 qu. 49, art. 4 und 3 dist. 23, qu. 1, art. 1.

gularis bedeutet, die allen natürlichen Actualitäten als solchen zukommt, also keines Habitus als besonderer Erklärungsursache bedarf. Capreolus erwidert,[1] daß allerdings der bereits in's Sein gesetzte Act quoad speciem et individuum determinirt sei, nicht so aber jederzeit die Potenz, die oft erst in Folge einer bestimmten Information in der bezeichneten Weise determinirt werde. Durand's Behauptung, daß jede Potenz in demjenigen, als was sie realiter existirt, auch schon realiter determinirt sei, so zwar, daß sie formaliter ex se ipsa die reale Determination ihrer sebst sei, ist einfach unrichtig, wie an den sensitiven und an den geschöpflichen intellectiven Potenzen erhellt, welche ohne einen zu ihrem potentialen Sein hinzukommenden Actus primus keinen selbsteigenen Actus zu setzen vermögen. Obschon ferner gewisse Potenzen insoweit zur Production oder Reception eines singulären Actus determinirt sind, daß es nicht in ihrem Vermögen liegt, einen nicht singulären oder universalen Act zu produciren oder zu recipiren, so sind sie doch nicht schon durch sich selbst zur Production oder Reception eines Hoc singulare oder Actus hujus speciei mit Ausschluß eines anderen Hoc determinirt, sondern hierin an ein von ihnen unterschiedenes Determinativ gewiesen. Durand hat sich eine überflüssige Mühe genommen, wenn er zu beweisen suchte, daß keine Potenz einen Actus universalis produciren könne, der quoad genus, speciem et individuum bestimmt wäre; denn dieß versteht sich von selbst, nur folgt daraus nicht auch schon, daß diese Bestimmtheit ausschließlich durch den Act als solchen und unabhängig von seinem Principe oder Terminus gegeben sei. Das Determinativprincip des an sich wahlfreien Willens kann doch nur eine bestimmte Disposition oder Habitualität der Willenspotenz sein. Daß der Habitus bloß accidentell und nicht per se Potenz und Act in Bezug auf ihr Esse morale determiniren sollte, wie Durand behauptet, streitet gegen den Ausspruch des Aristoteles, der da sagt, daß die Virtutes morales das Wolverhalten des Menschen in Bezug auf den nächsten Zweck der Tugend causiren, die Prudentia aber mit Bezug auf das, was jenem Zwecke dienlich ist. Die moralische Güte oder Verwerflichkeit des freien Willensactes besteht nicht schlechthin in seiner Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Ratio recta, sie beruht vielmehr auf den Unterlagen des Verhältnisses des Actes zur Ratio recta; diese Un-

[1] L. c., art. 3.

terlagen sind aber in den habituellen Dispositionen des dem Guten als solchem zugewendeten oder von ihm abgewendeten Willens gegeben. Ist einmal ein Willenshabitus vorhanden, so ist er unstreitig Mitprincip und Miturſache der allerdings auch ohne das Vorhandensein eines solchen Habitus möglichen Handlungen. Unwahr ist Durand's Behauptung, daß der nach Vorhandensein eines bestimmten Habitus gesetzte Act sich in nichts von dem vor Vorhandensein des Habitus gesetzten Acte derselben Art unterscheide. Er meint, der durch den Habitus concausirte Act könnte sich von dem vorausgehenden und der Concausa entbehrenden Acte nur durch einen größeren Grad der Intensität unterscheiden; diese betreffe jedoch nur den Agens, nicht den Act als solchen. Diese Gegenrede beruht auf einer unrichtigen Voraussetzung; der dem Habitus nachfolgende und aus demselben hervorgehende Act ist, abgesehen von seiner Intension oder Nichtintension, schon in Folge dessen, daß er aus einem bestimmten Habitus hervorgeht oder trotz desselben zu Stande kommt, anders qualificirt, als der vor Vorhandensein desselben gesetzte Act. Eben so müht sich Durand vergeblich an dem Nachweise ab, daß der aus dem Habitus hervorgegangene Act minder schwierig, oder falls er trotz des vorhandenen Habitus zu Stande komme, nicht schwieriger sei, als der vor dem Vorhandensein des Habitus gesetzte Act; der mindere oder größere Grad der Schwierigkeit ist nicht einfach nur auf das handelnde Subject zu beziehen, sondern eine formelle Qualität des Actes; Leicht und Schwer sind eben so wie Groß und Klein Relationsaussagen, im gegebenen Falle Aussagen vom handelnden Subject mit Beziehung auf den von ihm gesetzten Act.

Nach Durand sind die sittlichen Acte nicht Activprincip, sondern bloß Passivprincip der aus ihnen erwachsenen intellectuellen und moralischen Tugenden, und auch dieß nur als Dispositiones præviæ, nicht aber als Receptionsprincip, welches vielmehr in der Potenz gegeben ist. Aureolus erwidert,[1] daß die Annahmen Durand's zur Erklärung der Bildung eines Habitus nicht ausreichen. Die Dispositionen sind niemals actueller, als dasjenige, wozu sie disponiren sollen, mag es sich um eine Dispositio ad formam oder um eine Dispositio ad operationem handeln; die Actus secundi hingegen sind jederzeit actueller als die Habitus, und müssen demzufolge auch auch auf irgend

[1] 3 dist. 33, qu. 3.

eine Weise als active Mitursachen an der Bildung der Habitus betheiliget sein. Durand bewegt sich in einem Zirkel, wenn er einerseits die Potenz durch den Act zur Reception des Habitus disponirt werden läßt, andererseits den Habitus die Potenz zur Reception des Actes disponiren läßt. Er kann ferner von seinem Standpunkt aus nicht erklären, wie es komme, daß die dem Habitus nachfolgenden Acte zur Verstärkung desselben beitragen. Und insgemein widerstreiten seine Aufstellungen über die Bildung der Habitus der allwärts recipirten Lehre der Schulen. Der Habitus schließt zweierlei in sich, nämlich die Ratio difficulter mobilis, und einen Respectus ad naturam vel operationem naturæ; in ersterer Beziehung ist der Act unmittelbar an der Bildung der Habitus betheiliget, in letzterer Beziehung mittelbar, nämlich consecutive, womit die Einwendung Durand's, daß eine active Betheiligung des Actes eine Alteration der Potenz involviren würde, als nichtig entfällt.[1]

Durand's Unterschätzung der Bedeutung der Habitus bringt es mit sich, daß er den wesentlichen Zusammenhang zwischen den moralischen Tugenden und dem eingegossenen Habitus der Gnade und Charitas verkennt, und die Nothwendigkeit eingegossener moralischer Tugenden neben den erworbenen in Abrede stellt. Er übersieht, bemerkt Capreolus, daß die theologischen Tugenden für sich allein dem Menschen wol die unmittelbare Richtung auf Gott geben, aber nicht auch schon unmittelbar durch sich selbst die Participation der erworbenen intellectiven und moralischen Habitus an jener Richtung bewirken; dieses Theilhaben muß denselben durch die sogenannten eingegossenen moralischen Tugenden zugemittelt werden.

---

[1] Capreolus citirt Thom. Virtt. qu. 9, ad 21^{mum}: Proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem; unde cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem, nisi forte per accidens secundum quod immutatio sensibilis partis animæ, in qua sunt animæ passiones, pertinet ad virtutem. — Aquarius bemängelt an Bacouthorp, daß er über Thomas hinausgehend jeden einzelnen Act ohne Unterschied zur Mehrung eines bereits vorhandenen Habitus beitragen lasse. Dieß sei unwahr und widerstreite der natürlichen Beschaffenheit der Dinge: Non quodlibet alimentum assumtum auget animal, nec quælibet gutta cavat lapidem; sic etiam est conclusio universalis, quod non quolibet actu augetur habitus, de quo negotio poteris videre S. Thom. 4 dist. 12, qu. 2 etc.

Aureolus stimmt, wie ihm Capreolus[1] bezeugt, in Bezug auf die Auffassung des Habitus mit den Thomisten überein, bringt aber den ihm eigenen Gedanken von der mit dem Absolutum gegebenen Connotatio in obliquo, welcher wir in den vorausgegangenen Abschnitten oftmals begegneten, auch beim Tugendbegriff auf eine Weise in Anwendung, welche Capreolus nicht vollständig zu billigen vermag. Die Virtus kann — bemerkt Aureolus — nur insofern eine Forma absoluta sein, als sie einen Respectus in obliquo per modum connotati in sich schließt; dieser Respectus in obliquo ist ihm die Congruenz oder Wolordnung, mit deren Abhandenkommen dieselbe Forma, welche früher Tugend war, in ein Vitium sich verkehren kann, wie z. B. die einem Lernenden wol anstehende bescheidene Schweigsamkeit an ihm als ein Fehler erscheint, wenn er zum Manne geworden als Lehrer auftreten soll. Capreolus bemerkt hiezu, daß die Tugend keiner Variation durch äußere Umstände unterliege, und daß im angeführten Beispiele nicht von der Tugend als solcher, sondern von einer bestimmten Handlungsweise die Rede sei, in der sich entweder ein tugendhafter oder sittlich mangelhafter Habitus bekundet, je nachdem der Act von einer richtigen vernunftgemäßen Überlegung und Wahl, oder vom Gegentheile zeugt.

Die Behauptung des Aureolus, daß die Virtutes morales insgesammt sowol im sinnlichen als auch im rationalen Begehren subjectiren, wird von Capreolus[2] zurückgewiesen. Diejenigen Virtutes morales, deren Formationsobject die Passiones animæ sind, subjectiren im Appetitus sensitivus, der Wille verhält sich zu ihnen nur als Causa dispositiva oder inchoativa, sofern in ihm einige Habitus vorausgehen, in deren Kraft der Appetitus sensitivus leichter dem Gebote der Ratio recta unterthan gemacht wird. Die Virtus prudentiæ subjectirt in der Ratio, obschon sie die Rectitudo voluntatis als Princip voraussetzt. Das umgekehrte Verhältniß hat in der Justitia statt. Aureolus sucht aus dem Begriffe der Tugend als einem das Gesammtbegehren, das sinnliche und intellective Begehren regelnden Habitus zu erweisen, daß jede moralische Tugend einen doppelten Habitus, einen Habitus des Willens und der Sensualität in sich schließen müsse. Dieß erweist sich aber bereits in Bezug auf die

[1] L. c., art. 3.

[2] L. c.

Tugend der Justitia als unrichtig; ferner ist es gemeinhin nicht denkbar, daß der Habitus, welcher als Qualitas eine Forma simplex ist, aus Mehrerem zusammengesetzt sei; endlich ist es auch unzulässig anzunehmen, daß beide Appetitus durch einen Habitus supperadditus perficirt würden.

Die Erörterungen über das Wesen des Habitus im Allgemeinen, der rationalen und moralischen Habitus im Besonderen ziehen ihre Consequenzen auch auf dem Gebiete der theologischen Lehrauffassung nach sich, wie dieß oben bereits an Durand's Ansicht über die Entbehrlichkeit eingegossener moralischer Habitus wahrzunehmen war. Aber auch in Beziehung auf die eingegossenen theologischen Habitus hat Durand seine besonderen Meinungen, welchen Capreolus zu begegnen sich veranlaßt findet. Durand läugnet, daß die Fides, wie sehr auch immerhin durch die Charitas formirt, im eigentlichen Sinne eine Tugend genannt werden könne; dagegen besteht er darauf, daß bei Jenen, welche vom kirchlichen Glauben zu ketzerischen Ansichten abirren, dasjenige, was sie von der kirchlichen Lehre beibehalten und gläubig festhalten, Fides infusa sei. Er erklärt sich ferner dawider, daß die Fides wesentlich de non scitis sei, und daß der Glaube mehr Gewißheit in sich trage, als das mit wissenschaftlicher Gewißheit Feststehende. Unmittelbares Object der christlichen Hoffnung als eingegossener Tugend ist ihm nicht Gott, sondern die geschöpfliche Glückseligkeit, da nicht Gott, sondern nur ein Act, durch welchen Gott erreicht wird, unmittelbares Object des menschlichen Amor concupiscentiæ sein könne. Die Auseinanderreißung der beiden in ihrem absoluten Objecte sachlich vollkommen coincidirenden Amores, des Amor concupiscentiæ und Amor amicitiæ, führen ihn weiter auch zu rigoristischen, psychologisch und moralisch unwahren oder schiefen Sätzen über die den rationalen Creaturen schuldige Liebe. Seine Ansicht, daß die Glaubenstugend nicht Tugend im eigentlichen Sinne sei, begründet er daraus, daß sie den Intellect, dessen Tugend sie sein soll, nicht zu demjenigen befähiget, wozu jede wahrhafte Virtus ihren Träger befähiget; sie verhelfe ihm nicht dazu, das Object intellectiv anschaubar zu machen, und dieser Mangel werde auch durch den im Willen vorhandenen charitativen Habitus nicht beseitiget. Capreolus erwidert,[1] daß Durand Recht hätte, wenn er sich darauf beschränken würde, mit

[1] 3 dist. 24, art. 3.

Thomas zu sagen, daß die Fides nicht für eine eigentliche Tugend des Intellectes genommen werden könne, weil sie eben dem Intellecte nicht die letzte Perfection verleihe; sie gehört aber auch gar nicht specifisch in den Bereich der intellectuellen Tugenden, sie ist eben eine theologische Tugend, und unter diesem Gesichtspunkte ihr Verhältniß zum allgemeinen Begriffe der Tugend zu prüfen. Daß die Fides durch die Präsenz der Charitas nicht vervollkommnet werde, ist nur dann wahr, wenn man die Fides als Intellectualtugend ansieht; aber ihre Subjectirung im Intellecte rechtfertiget nicht, sie als Intellectualtugend anzusehen, weil sonst die im Willen subjectirende Charitas den moralischen Tugenden einzureihen wäre. Die Fides gewinnt durch die Präsenz der Charitas den Charakter der Verdienstlichkeit für das ewige Leben, und somit die Eigenschaft einer wahrhaften Tugend; das Gleiche gilt von der theologischen Tugend der Hoffnung. Wenn Durand behauptet, durch die häretische Abirrung in einzelnen Glaubenssätzen gehe nicht der gesammte Glaubenshabitus verloren, so macht er sich einer Verwechselung des Habitus infusus mit dem Habitus acquisitus schuldig; letzterer dauert allerdings fort, während der eingegossene Glaubenshabitus mit dem Momente der freiwilligen Abirrung in einem bestimmten Lehrpunkte verloren geht, gleichwie der Habitus charitatis mit der freien Einwilligung in eine einzige schwere Sünde verloren geht. Durand meint, es könne in Bezug auf eine und dieselbe Glaubenswahrheit der Glaubenshabitus mit einem Wissenshabitus zusammenbestehen. Er übersieht, daß Gegenstand des Glaubens im eigentlichen Sinne nur diejenigen Wahrheiten sind, an welchen, da sie der natürlichen Vernunft aus sich unzugänglich sind, nur deßhalb festgehalten wird, weil sie von Gott geoffenbart worden sind. Der Glaube, daß Gott ist, und daß nur Ein Gott ist, ist insofern Glaube, als diese Vernunftwahrheiten als göttlich geoffenbarte Wahrheiten anerkannt werden; an und für sich aber sind diese Glaubenssätze Vernunftwahrheiten, und die auf dem Wege des Vernunftdenkens gewonnene Überzeugung von der Wahrheit und Gewißheit ihres Inhaltes ist kein Glaubenshabitus, sondern ein Wissenshabitus, womit recht wol zusammenbesteht, daß das Object dieses Wissenshabitus formaliter die Eigenschaft eines Glaubensobjectes an sich habe. Gottes Sein und Eigenschaften sind für uns ein Gegenstand des Wissens, aber nicht der Anschauung; in letzterer Beziehung können sie Gegenstand des Glaubens sein, zu dessen Natur es gehört, ein unvollkommenes Er-

kennen zu sein. Glaube und Wissen können jedoch nicht in einen Act zusammenfließen, wie Durand meint, welcher behauptet, daß derselbe Denkact nach gewisser Seite und Beziehung Wissensact, nach einer anderen Seite Glaubensact sei; das Richtige ist, daß die auf demonstrativen Medien beruhenden Erkenntnißacte bezüglich des Seins und Wesens Gottes ihrer Natur nach von den auf dasselbe Object bezüglichen Glaubensacten unterschieden sind. Das Glauben verhält sich zum Wissen, wie unvollkommenes Erkennen zum vollkommenen Erkennen; daraus folgt jedoch nicht, daß, wie Durand meint, die Glaubenserkenntniß in Bezug auf ihre Gewißheit der natürlichen Vernunftgewißheit nachstehe. Durand meint, die Firmitas adhæsionis, die im Glauben statthat, könne nur uneigentlich Gewißheit genannt werden, da sie auf einem intellectuellen Irrthum beruhen könne; überdieß bringe es die Natur der Sache mit sich, daß man an dem durch Vernunfteinsicht als gewiß Erkannten fester hänge, als an dem bloß Geglaubten. Daß der Assensus firmus der Irrenden nicht Gewißheit im eigentlichen Sinne genannt werden könne, ist richtig; denn die Firmitas hat im gegebenen Falle eben nur ex parte subjecti, nicht aber ex parte objecti, noch auch ex parte medii statt. Im Glauben jedoch hat sie statt ex parte objecti und ex parte causæ propter quam, die keine andere als die Veritas prima selbst ist. Dieser ist ist der Glaubende durch den Willen zugewendet, der in Kraft der Gnade an demjenigen festhält, was nicht auf dem Wege natürlicher Vernunftgewißheit evident ist; diese in Gott gefestete Firmitas assensus steht nicht unter jener des Vernunftwissens, sondern über derselben, und läßt sich noch weniger als diese erschüttern. Das Statthaben einer Erschütterung und eines Abfalles von der geglaubten Wahrheit beweist nur, daß nicht der wahre und echte Glaube vorhanden war.

Durand's Lehre von der theologischen Tugend des Glaubens hängt, wie bereits angedeutet, mit seiner Lehre von der theologischen Tugend der Liebe zusammen. Er trennt den Amor concupiscentiæ vom Amor amicitiæ, und weist jedem derselben ein anderes Object zu; Gott an sich könne nicht Gegenstand unserer begehrenden Liebe sein, diese Art von Liebe zu Gott um seiner selbst willen könne uns gar nicht eingegossen werden, weil sie denkunmöglich sei. Um denkmöglich zu sein, müßte sie uns Gott als Seligmacher unserer Liebe werth erkennen lassen; dieß wird aber nicht durch die theologische Tugend der Charitas, sondern durch den Glauben bewirkt, und keines-

wegs nothwendig durch den eingegossenen Glauben, da wir auch ohne einen uns eingegossenen Glauben Gott uns als Vergelter denken können. Capreolus erwidert, daß weder eine Fides acquisita, noch eine Fides infusa für sich ausreichen würde, den Willen zu bewegen, daß er Gott, der ihm durch die Fides als Objectum beatitudinis gezeigt wird, freudig und ohne Mühsal und Selbstüberwindung anstrebe. Was also nach Durand der Glaube durch seinen Einfluß auf den Intellect zu bewirken hätte, hat in Wahrheit die eingegossene Charitas durch ihren Einfluß auf den Willen zu bewirken. Auch mißversteht Durand das Wesen der eingegossenen Liebe, wenn er sie wesentlich nur als begehrende Liebe faßt; sie ist noch weit mehr Amor amicitiæ, und zwar Beides mit Beziehung auf Gott als absolut Seligen und Quell unserer Seligkeit, wie Gott als höchstes natürliches Gut und Princip alles natürlichen Guten Gegenstand unserer natürlichen Liebe ist. Es gibt auch eine natürliche Liebe Gottes über Alles und um seiner selbst willen; im Lichte des lebendigen Glaubens wird sie kraft ihrer Bezogenheit auf ein Object übernatürlicher Erkenntniß in die Region des Übernatürlichen erhoben. Durand vermag die sachliche Coincidenz der begehrenden und der freundschaftlichen Liebe in einem gemeinsamen Objecte, welches im gegebenen Falle Gott ist, nicht zu fassen, weil er den Amor concupiscentiæ zu selbstisch auffaßt, so daß derselbe den Amor amicitiæ ausschließt; aber dann müßte ja auch die Liebe zum Freunde um seiner selbst willen das Begehren nach dem Freunde ausschließen, was unnatürlich und widersinnig erscheint. Durand urgirt wol den höheren Grad moralischer Verdienstlichkeit, welchen die Feindesliebe vor der Freundesliebe voraus habe; aber er vermag nicht darzuthun, daß ein und derselbe Mensch, welcher Freund und Feind liebt, beide mit gleicher Intensität liebe, die zudem gegen die moralische Gerechtigkeit und Wohlordnung verstoßen würde.[1]

Dem Aureolus gegenüber vertheidiget Capreolus[2] die thomistische Auffassung der theologischen Charitas insofern, als er gewisse Bemängelungen an der Begründung ihres Charakters als Tugend zu beseitigen sucht. Thomas hatte sich[3] die Einwendung gemacht, daß

[1] Capreolus verweist für die genauere wechselseitige Abwägung der moralischen Verdienstlichkeit der Freundes- und Feindesliebe auf Thom. 3 dist. 30, qu. 1, art. 3.

[2] 3 dist. 27, art. 3.

[3] 2, 2 qu. 23, art. 3.

die Charitas ein Freundschaftsverhältniß zu Gott involvire, die Freundschaft jedoch an sich keine Tugend sei, vielmehr im Dienste der Tugend stehen müsse, um moralisch zulässig zu sein; er beruhiget sich schließlich dabei, daß die Charitas nicht auf menschliche Tugend, sondern auf die göttliche Bonitas gegründet sei, und damit die gemachte Einwendung, soweit sie überhaupt von sachlichem Belange sei, von selbst entfalle. Aureolus meint nun seinerseits dafür eintreten zu sollen, daß die moralische Freundschaft im wahrhaften und eigentlichen Sinne Tugend sei, indem ihr Treulosigkeit und Wortbrüchigkeit als Laster entgegenstehe, und der Act der Freundschaft eine von den Acten der übrigen Tugenden specifisch unterschiedene sittliche Qualität und Circumstantiation habe, daher auch der aus wiederholten Setzungen desselben erwachsene Habitus einen besonderen Tugendhabitus constituiren müsse.[1] Capreolus erwidert, daß Thomas der Freundschaft den Charakter der Tugendhaftigkeit nicht absprechе,[2] und nur nicht die Univocität der Freundschaftstugend mit den übrigen Tugenden zugebe, soweit unter ersterer die im achten und neunten Buche der Nikomacheischen Ethik beleuchtete Art der Freundschaft zu verstehen sei im Unterschiede von jener, die im vierten Buche als Affabilitas und Amicabilitas besprochen werde.

Aureolus unterscheidet sich von Thomas in der Auffassung der vier Haupttugenden und in der Specificirung des unter dieselben fallenden Mannigfaltigen hauptsächlich dadurch, daß er die sogenannten Partes potentiales jener Haupttugenden unter die Partes integrales treten läßt, um mit Beseitigung gewisser formaler Allgemeinheiten unmittelbar die Gesammtheit des unter die Haupttugenden fallenden stofflichen Sonderinhaltes zu gewinnen.[3] Auf ähnliche Weise geht er in Bestimmung des Objectes der Glaubenserkenntniß vor. Er erklärt sich gegen das Bemühen der thomistischen Doctrin, die besonderen Wahrheiten des Glaubens dadurch unter eine gemeinsame Fassung zu bringen, daß ihnen die gemeinsame Beziehung auf die Veritas

---

[1] Capreolus subsumirt die Amicitia unter die Haupttugend der Gerechtigkeit. Über die Grundauffassung und Specification dieser Haupttugend bei Aureolus vgl. meine Abhandlung: „Averroismus" u. s. w. S. 54 f.

[2] Wenn es bei Thom. Virtt., qu. de caritate, art. 2 ad 8^{vum} und 3 dist. 27, qu. 2, art. 2 ad 1^{mum} scheinen sollte, daß dieß der Fall sei, so gehe aus 2, 2 qu. 23, art. 3 das Gegentheil hervor, ohne daß letztere Stelle mit ersterer in Widerspruch stünde.

[3] Vgl. Averroismus u. s. w. S. 52 ff.

prima als Objectum formale des Glaubens gegeben werde; nicht die Veritas prima, sondern Gott selbst sub ratione divinitatis soll das Objectum formale des Glaubens sein. Mit der Beseitigung der Beziehung der einzelnen Glaubenswahrheiten auf die Veritas prima als gemeinsame Form ihres Erkenntnißinhaltes fällt auch die Wesensbestimmtheit derselben als inevidenter, änigmatisch verhüllter Wahrheiten, wie denn auch Aureolus nicht zugeben will, daß die Nothwendigkeit eines eingegossenen Tugendhabitus aus der Übernatürlichkeit des Glaubensobjectes begründet werden soll. Was Aureolus in letzterer Beziehung beibringt, beweist nach Capreolus [1] nicht mehr als dieß, daß man auch ohne eingegossenen Habitus übernatürlichen Wahrheiten zustimmen könne, was niemand bestreitet; die Frage ist jedoch, ob, wie schon oben gegen Durand bemerklich gemacht wurde, eine derartige Zustimmung die Eigenschaft einer gegen jede Gefährdung geschützten dauernden Adhäsion an sich habe. Die Bemerkung des Aureolus, daß das Inevidente als solches nicht directes Object des Glaubens sein könne, wäre dann richtig,[2] wenn die das Wesen der Glaubenswahrheit als solcher constituirende Nichtevidenz formales Object des Intellectes ex parte rei intellectæ wäre, so daß aus ihr heraus als einem Primum intellectum der gesammte Materialinhalt des Glaubensbewußtseins verstanden werden müßte. Nun ist sie aber formales Object des Intellectes bloß ex parte intelligentis, und darum braucht dasjenige, was sie ist oder bedeutet, nicht sofort auf den ersten Blick verstanden zu werden. Verhält es sich doch ähnlicher Weise auch mit anderen Notionen, welche in ihrer Art ex parte intelligentis formales Object des Intellectes oder Formalis ratio objecti intellectus sind: Verum, Intelligibile; ihnen entsprechen im Gebiete des gläubigen Erkennens: Inevidens, Aenigma, Absens u. s. w. Aureolus sagt, Object des Glaubens sei das Verum, welchem man auf Auctorität hin anhange; es liegt nahe, einzusehen, weßhalb die Adhärenz auf Auctorität hin statthat, nämlich weil jenes Verum ein Absens, Inevidens ist. Aureolus wendet ein, daß die Nichtevidenz als Privatio doch nicht die Conditio formalis eines positiven Habitus, wie der Glaube ist, sein könne; sie ist eine bloße Denomination des Objectes in dessen Verhältniß zur intellectiven Potenz. Capreolus gibt zu, daß

[1] 3 dist. 24, art. 3.

[2] 3 dist. 25, art. 3.

sie sich zum Intellecte nicht als Principaliter movens und Principaliter determinans, sondern bloß als Concomitativum des Principaliter movens et determinans verhalte; dieses Letztere ist eben die Veritas prima selbst, die mit Gott identisch ist,[1] was Aureolus übersieht, wenn er statt der Veritas prima Gott als Objectum formale fidei bezeichnet wissen will. Aureolus meint wol, daß Veritas prima, als göttliches Attribut verstanden, zum Begriffe der Gottheit gar nichts hinzufügt; sollte es aber etwas hinzufügen, was nicht schon unmittelbar im Begriffe der Gottheit selbst liegt, so treten das Objectum formale und Objectum finale in der theologischen Glaubenstugend auseinander, was gegen den allgemeinen Begriff derselben streite. Darauf ist zu sagen, daß die Veritas prima als göttliches Attribut nicht etwas von der göttlichen Essenz real Unterschiedenes besage, sondern bloß in unserem Denken von der Essenz abgetrennt wird. Das angebliche Auseinanderfallen des Objectum formale und Objectum finale hat nicht statt, weil das Verum das Bonum und der Finis des Intellectes, des Subjectes der Glaubenstugend ist, und demzufolge die Divinitas weit mehr sub ratione veritatis als nach irgend einer anderen Beziehung im Glauben als finis fidei et intellectus erscheint, während sie in Bezug auf den Willen und die Charitas sub ratione bonitatis primæ als Formalursache und Finalursache sich darstellt.

Die Habitus des Glaubens und der Charitas beziehen sich auf Gott als Urwahren und Urguten, und werden demnach nach Maßgabe dessen, wie das Wahre und Gute selbst als Attribute des Seienden und Urseienden aufgefaßt werden, verschieden bestimmt. Aureolus erklärt sich, wie wir im Vorausgehenden sahen, gegen jedwede Unterscheidbarkeit des Verum und Bonum vom Esse, an welchem sie sind, und eben so läßt er auch Verum und Bonum selbst schlechthin zusammenfallen; jede Substanz sei per essentiam suam wahr und diligibel, wie sie per essentiam suam Eine sei. Nach Capreolus[2] ist keine Creatur formaliter und im eigentlichen Sinne per essentiam suam wahr, so wenig als sie per essentiam suam intelligibel ist; sie ist vielmehr, wie sie per respectum intelligentis intelligibel ist, so per respectum ad intellectum wahr. Eben so wenig kann eine Sache

[1] 3 dist. 24, art. 3.

[2] 1 dist. 3, qu. 3, art. 1.

unter völligem Hinwegsehen von dem, was sie schlechthin oder secundum quid ist, intelligibel sein, weil sie unter Abstraction hievon überhaupt nicht mehr im eigentlichen Sinne Ens wäre. Daraus folgt, daß Ens und Bonum convertible Begriffe seien; als solche können sie aber nicht absolut coincidiren. Durand seinerseits will, eben auf die Nichtcoincidenz derselben gestützt, ihre Convertibilität nicht zugeben; die Ratio boni sei eine unabhängig vom Denken bestehende Ratio realis, daher das Bonum wenigstens Ratione reali vom Ens unterschieden sein müsse. Capreolus[1] hält dafür, daß man die Ratio boni nicht so schlechthin für eine Ratio realis ausgeben könne, sie halte vielmehr gleich der Ratio unius und Ratio veri die Mitte zwischen Ratio realis und Ratio non realis; die Bezeichnungen Unum, Verum, Bonum significiren ein mit einem Respectus rationis verbundenes Absolutum positivum. Durand halte Perfectio und Perfectibile für bloße Respectus, was sie doch nur secundärer Weise seien, während Perfectio und Perfectibile primär Absoluta besagen, nämlich Act und Potenz. Sofern er nun die Perfectio und das Perfectibile, gleichwie ferner das Bonum als Relativa secundum esse, statt als Relativa secundum dici nimmt, bekämpft er auch in verfehlter Weise die allerdings unzulässige Ansicht des Scotus, daß das Bonum wegen seiner Convertibilität mit dem Ens keine Relation formaliter besagen könne, während das Richtige doch nur dieß ist, das Bonum besage nicht einen bloßen Respectus, sondern ein Absolutum cum respectu. Durand steift sich darauf, daß das Bonum dem Ens nicht als Condivisum gegenübertreten, sondern nur als Inferius unter der höheren, Alles in sich fassenden Notion des Ens enthalten sein könne; nur als Condivisum aber könnte es essentialiter mit dem Ens convertibel sein. Diese Argumentation beweist jedoch nur, daß Durand den Gedanken dessen, was zwischen dem Differens ratione totaliter reali und dem Differens sola ratione inzwischen liegt, nicht zu erfassen vermag; und eben dieses mitten Inneliegende ist das mit dem Esse Convertible, und läßt diese Convertibilität zu, weil es außer und über den kategorischen Bestimmtheiten der Dinge steht.[2] Durand meint, die erwähnte Conver-

[1] 2 dist. 34.

[2] Aliqua ratio est totaliter realis, utpote ratio eorum, quorum nominibus importatur pure ens reale in prædicamento collocabile; aliqua vero ratio est totaliter non realis, utpote ratio eorum, quorum nominibus impor-

tibilität des Ens und Bonum involvire, daß das Bonum als Prædicatio in quid vom Ens ausgesagt werde, wie z. B. Animal oder Homo von allen dem Genus Animal oder der Species Homo angehörigen Wesen ausgesagt werde; in dieser Weise lasse sich aber das Bonum nicht vom Ens prädiciren, da es seinem Begriffe nach etwas Anderes besage, als das Wort Ens. Dieser Einwand beweist indeß nur so viel, daß das Bonum nicht in eigentlichem Sinne als Prædicatio in quid vom Esse ausgesagt werden könne; es gibt außerdem auch eine Prædicatio in quid in weiterem Sinne, und in diesem kann allerdings das Bonum vom Sein als solchem in quid prädicirt werden. Es ist wol richtig, daß das Bonum einen Respectus rationis involvirt, der nicht etwas der Res innerlich Eignendes ausdrückt; aber er deckt sich mit der Gesammtheit des Esse, und darum sind Bonum und Ens als convertibel zu erachten.

Bonum und Verum fallen bei Durand derart auseinander, daß das Bonum etwas Beziehungsweises an den Dingen, das Verum eine subjective Selbstbeziehung des Intellectes auf die Dinge besagt. Das Verum hat ein bloß vorstellungsweises Sein, es existirt bloß im vorstellenden Intellecte. Dieselbe Ansicht wird von Herväus vertreten. Capreolus[1] erwidert, daß das Verum allerdings objective im Intellecte sei, aber nicht einzig objective. Das Verum ist eine Passio des Objectes des Intellectes, soweit das Object ein Intellectum actu ist; dasjenige aber, was in solcher Art Object des Intellectes ist, kann in seinem Begriffe ein Factum per intellectum oder ein Esse formaliter in intellectu in sich schließen. Das Verum als solches besagt allerdings nicht etwas Reales, sondern einen Respectus rationis; damit ist aber ganz wol vereinbar, daß es materialiter ein Reale besage, der Materialinhalt des Verum und die formale Seite des Wahren integriren einander. Durand meint, der Intellect werde bloß deßhalb wahr genannt, weil er ein wirkliches äußeres Object apprehendirt; er wird primär vielmehr deßhalb wahr genannt, weil er jenes Object wirklich apprehendirt, sofern er die Species perfecta desselben in sich actuirt.

---

tatur pure ens fictitium, ut ratio chimæræ, vel pura negatio ut ratio non entis vel coecitatis aut alterius privationis, vel purus respectus rationis, ut ratio generis et speciei. Aliqua vero est partim realis et partim non realis, sicut est ratio eorum, quorum nominibus importatur aliquid absolutum positivum cum respectu rationis, ut sunt rationes unius et veri et boni. L. c.

[1] 1 dist. 19, qu. 3.

Aureolus will seinerseits das formale Moment im Begriffe des Verum eliminiren; das Verum soll ausschließlich die Sache als solche besagen, und zwar von Seite ihres reinen Begriffes, unter Beseitigung jeder in der empirischen Wirklichkeit ihr anhaftenden privativen oder positiven Bestimmtheit, die nicht zum Wesen der Sache gehört. Capreolus stimmt dem Aureolus insofern bei, als derselbe daran festhält, daß die Wahrheit nicht etwas bloß Beziehungsweises sei; er gehe aber zu weit, wenn er behaupte, daß Verum einen Respectus oder eine Conformität des Intellectes mit der Sache auch nicht einmal connotire. Dieß könne selbst nicht in Bezug auf die mit der göttlichen Essenz an sich absolut identische Veritas prima schlechthin behauptet werden; wenigstens können wir die göttliche Essenz nicht als Wahrheit denken, ohne eine Conformität derselben mit ihrem Selbstgedanken mitzudenken. Aureolus meint, die Veritas sei eine Vollkommenheit schlechthin, und könne als solche nicht bloß Beziehungsweises connotiren; er unterläßt jedoch zu zeigen, wie wir uns solcher beziehungsweiser Auffassungen dessen, was im Denken von einem Anderen, mit welchem es real identisch ist, abgetrennt werden muß, sollten entschlagen können. Die Wahrheit einer Sache ausschließlich in die Sache ohne Beziehung derselben auf den Intellect zu verlegen geht nicht an, weil das Kriterium der Wahrheit des Dinges eben nur im Begriffe der Sache liegt, und dieser gehört dem Intellecte an. Aureolus dringt auf den reinen Begriff, der von aller dem Dinge an sich fremden Beimischung eines privativen oder positiven Beisatzes frei sei; aber die Beseitigung des empiristischen privativen Beisatzes läßt sich nur durch den Zurückgang auf das die Privation aufhebende urbildliche Sein des Dinges im göttlichen Gedanken beseitigen, so daß demnach die Conformität mit der Idee sich zur Abscheidung von der Privatio conformitatis als Prius verhält. Der reine Begriff, auf den Aureolus dringt, darf nicht als jener des Entleertseins von aller in der empirischen Wirklichkeit sich darbietenden Bestimmtheit des Dinges genommen werden, er ergibt sich vielmehr aus der Beziehung dieser Bestimmtheit auf die göttliche Idee als absolute Wahrheit des Dinges; und so erscheint die Veritas als jenes Positive, ohne dessen Vorhandensein die angestrebte Puritas als ein an sich bloß Negatives in Nichts zerfließt.

Die von Capreolus bekämpften Auffassungen des Bonum und Verum von Seite des Aureolus und Durandus stehen einander als unvermittelte Gegensätze einseitig idealistischer und empiristischer An-

schauungsweise gegenüber, zwischen welchen Capreolus die richtige Mitte aufzuzeigen sucht. Diese wird gewonnen durch den Rückgang auf die speculative Idee des göttlichen Seins als des Urwahren und Urguten, in welcher sich das absolute Kriterium für das Verständniß der Wahrheit und Güte der geschöpflichen Dinge darbietet. Aureolus stützt seine Behauptung von der absoluten Nichtunterscheidbarkeit der göttlichen Weisheit und Güte von der göttlichen Wesenheit auf seine Idee von der absoluten Einfachheit Gottes, welche eine derartige Unterscheidung schlechthin nicht zulasse. Jede der göttlichen Perfectionen sei formaliter unendlich; wenn nun die göttliche Unendlichkeit und die Begrenztheit des menschlichen Intellectes zusammen Ursache sein sollen, daß wir uns eine Vielheit der göttlichen Perfectionen denken, so müßte auch jede einzelne besondere göttliche Perfection zufolge ihrer Unendlichkeit unter eine unbegrenzte vielfache Auffassung unseres Intellectes fallen, und so für uns in's Unendliche sich vervielfältigen. Die von Capreolus[1] auf dieses und verschiedene andere Argumente ähnlicher Art gegebene Antwort deckt den eigentlichen Grund der Differenz zwischen Aureolus und den Thomisten auf, der darin besteht, daß Aureolus an einer gewissen Apriorität der Gottesidee festhält, welche thomistischer Seits nicht zugestanden wird. Capreolus läugnet nicht, daß wir in jeder besonderen göttlichen Vollkommenheit die Tota res divinæ perfectionis denken; es gebe aber keinen menschlichen Gedanken, mittelst dessen jene Tota res in aller Weise (totaliter) gedacht werden könnte. Die Ursache, weßhalb wir eine Vielheit der göttlichen Perfectionen denken, ist diese, daß wir den Gedanken der göttlichen Vollkommenheit uns überhaupt nur auf Grund der an den Creaturen wahrgenommenen mannigfachen Vollkommenheiten bilden; wir können uns nun allerdings alle verschiedenen auf dem Erfahrungswege uns bekannt gewordenen Vollkommenheiten in einem einzigen Sein vereiniget denken, müssen aber jede derselben, sofern wir sie als Attribut der göttlichen Wesenheit denken, unter einem bestimmten Begriffe denken, der von dem einer jeden anderen Vollkommenheit und Eigenschaft sich bestimmt abscheidet, weil er ohne bestimmte Abgrenzung und Abscheidung von uns im Denken nicht festgehalten werden könnte. So kommt es, daß wir uns zwar unendlich viele Vollkommenheiten Gottes, aber jede derselben nur unter Einem, keine unendliche Vervielfältigung zulassenden Concepte denken können.

[1] 1 dist. 8, qu. 4, art. 2.

Für Thomas sind die Gedanken des Urwahren und Urguten Medien der demonstrativen Erweisung des göttlichen Seins, welche Aureolus nicht gelten lassen will, weil sie ihm vermöge ihrer absoluten Unabtrennbarkeit vom göttlichen Sein nicht vermittelnd zwischen den uns unfaßbaren Gedanken dessen, was Gott an sich ist und zwischen das Esse der geschöpflichen Dinge treten. Der Gedanke des Urhaften hat für ihn überhaupt keine causale Bedeutung; wenigstens lasse sich dieselbe nicht strenge erweisen. Es sei keine gemeingiltige Wahrheit, daß das Mensurirende Ursache des Mensurirten sein müsse; Weiß sei die Mensur aller anderen Farben, das reinste Weiß die Mensur alles minder rein Weißen, ohne die productive Ursache desselben und der übrigen Farben zu sein. Capreolus[1] bemerkt hiezu, daß Aureolus sein Beispiel übel gewählt habe; die Farben sind Accidentien, und werden als Accidentien zuhöchst nicht wieder durch ein Accidens, sondern durch die Substanz, deren Accidentien sie sind, mensurirt und producirt.[2] Auch aus der Finalbeziehung der Weltdinge auf Gott soll sich nach Aureolus kein Argument für die demonstrative Erweisung des göttlichen Seins ableiten lassen; er meint, jene Beziehung lasse sich ohne Herbeiziehung einer schöpferischen Causalität Gottes aus den natürlichen Inclinationen der Dinge erklären. Capreolus erwidert unter Verweisung auf Thomas,[3] daß unter Hinwegsehen von Gott als wirksamer Causa finalis oder zwecksetzender Causalität sich die Bonitas rerum nicht erweisen und erklären lasse.

Aureolus bemängelt sämmtliche fünf von Thomas beigebrachte Beweise für Gottes Dasein, und zwar aus dem Grunde, weil er gemeinhin den ontologischen Rückhalt der demonstrativen Erweisbarkeit Gottes in Abrede stellt. Er will nämlich nicht zugeben, daß der Satz: Deus est, eine Propositio per se nota sei oder sein könne. Die Notionen Deus und Esse schlössen sich nicht wechselseitig ein, auch nicht im Denken des Seligen; vielmehr begründe sich im Denken des Seligen sowol, als auch des Erdenwanderers der Satz Deus est aus dem reinen und bestimmten Concepte der Gottheit in dieser Schlußfolge: Deus est actus purus, Actus purus est, ergo Deus est. Capreolus erwidert, daß wir, obschon wir den Conceptus proprius Dei nicht zu erfassen vermögen, doch so viel ermitteln können, es

[1] 1 dist. 3, qu. 1.

[2] Capreolus citirt hiefür Thom. Ver. qu. 2, art. 4 ad 4^{tum}.

[3] Thom. Ver. qu. 5, art. 2; Gent. III, c. 64.

müsse im Begriffe Gottes das Sein enthalten sein; daraus folgt, daß der Satz Deus est an sich eine Propositio per se nota ist, für uns aber es nicht sein kann, weil wir erst auf dem Wege demonstrativer aposteriorischer Beweisführung zur Einsicht in die denknothwendige Wahrheit desselben gelangen.

Die grundsätzliche Betonung der absoluten Simplicität der göttlichen Essenz äußert bei Aureolus auch ihre Rückwirkung auf die Auffassung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, rücksichtlich welcher er der thomistischen Doctrin[1] den Vorwurf macht, daß sie eine wenigstens virtuelle Unterschiedenheit von Essenz und Person in Gott zugestehe, was eine unhaltbare Mitte zwischen der Negation einer solchen Distinction und zwischen Steigerung derselben zu einer actuellen Unterschiedenheit Beider darstelle.[2] Aristoteles lehre, ein actueller Effect setze eine actuelle Ursache, ein potentieller Effect eine potentielle Ursache voraus; die Ursache, daß Affirmation und Negation bezüglich einer Sache sich nicht widersprechen, sei die in derselben statthabende Unterschiedenheit oder Nichtidentität, die so gewiß eine actuelle sein muß, als der Widerspruch nicht actuell statthaben soll; nun ist Gemeinsamkeit der Essenz und Ausschließlichkeit der Proprietäten der göttlichen Suppositа ohne Zuthun des Intellectes vorhanden, somit müßte die angenommene reale Nichtidentität von Essenz und Person (Relatio) nicht bloß eine virtuelle, sondern eine actuelle sein. Capreolus[3] bestreitet, daß Affirmation und Negation als zwei reale Contradictionen an einem Dinge unabhängig vom Denken des Intellectes vorhanden sein können; die Negation ist gemeinhin nichts Reales in der Natur der Dinge, sondern bloß ein Ens rationis. Man kann demnach nicht sagen, daß Zeugen und Nicht-

---

[1] Als significante Belegstellen für den Inhalt dieser citirt Capreolus Thom. 1 dist. 35, qu. 1, art. 1 ad $2^{\text{dum}}_{=}$; 1 dist. 5, qu. 1, art. 1 ad 1^{mum}_{-}; 1 dist. 33, qu. 1, art. 4; Gent. IV, c. 14; Pot. qu. 7, art. 1 ad $5^{\text{tum}}_{=}$; qu. 8, art. 2 ad $7^{\text{mum}}_{=}$; 1 qu. 38, art. 1 ad $2^{\text{dum}}_{=}$; 1 qu. 39, art. 5; 1 qu. 40, art. 1.

[2] Die selbsteigene Ansicht des Aureolus in diesem Punkte lautet: Pono propositionem affirmativam, quod illimitatio simpliciter essentiæ divinæ et determinatio proprietatum tollit contradictiones, quæ videntur occurrere in divinis. Ecce tres unitates in divinis, unam absolutam ipsius essentiæ, quæ est unitas totalitatis et indeterminationis, alteram proprietatis, quæ est unitas determinationis, tertiam proprietatis ad essentiam, quæ habet quasi modum relativæ indistinctionis, et nisi hoc esset, non tolleretur contradictio. Quodlibet V, art. 2.

[3] 1 dist. 2, qu. 3.

zeugen in Gott unabhängig vom Denken des Intellectes als reale Contradictionen vorhanden seien; das neben dem göttlichen Zeugen stattthabende Nichtzeugen ist eine Gedankenbestimmtheit, die, obschon in der Beschaffenheit des göttlichen Wesens fundirt, doch nur in unserem Denken Actualität hat. Und gesetzt, es seien in Gott, wie es auch wirklich der Fall ist, von unserem Denken unabhängige Affirmationen und Negationen vorhanden, wie z. B. Communicabile und Non communicabile, Generare und Non generare, so folgt daraus nicht, daß man eine actuelle Unterschiedenheit zwischen Pater und Essentia in der Art zu setzen habe, daß diese actuelle Unterschiedenheit als Ursache des Nichtstatthabens einer Contradiction der genannten Gegensätze erschiene; denn ein Nichtstatthaben heischt als bloße Negation keine actuelle positive Ursache, sondern erklärt sich hinlänglich aus einer anderen Negation, nämlich aus der begrifflichen Nichtidentität von Pater und Essentia.[1] Aureolus macht gegen die virtuelle Distinction zwischen Essenz und Person die Auctorität Anselm's geltend, aus dessen Äußerungen[2] sich ergebe, daß jene Art der Distinction mit der Einfachheit der göttlichen Essenz sich nicht vereinbaren lasse. Capreolus erwidert, daß die Beweisführung Anselm's für die Einfachheit der göttlichen Essenz mit der vorliegenden Frage nichts zu thun habe. Anselm beweist, daß die göttliche Essenz nicht als zusammengesetzt gedacht werden könne; hiedurch ist aber keineswegs eine Pluralitas rationum ausgeschlossen, deren Auseinanderhaltung in unserem Intellecte sich vollzieht, ihren Anhaltspunkt aber in der göttlichen Essenz

[1] Negatio contradictionis fundatur in negatione et affirmatione; negatio autem fundata super negationem fundamentum debilius habet, quam distinctio rationis fundata in plenitudine divinæ perfectionis, in qua unum sunt secundum rem absolutam et relativam. Ex quo consurgit, quod intellectus potest habere diversas conceptiones de tali re omnimode perfecta. Patet ergo, quod dicta ratio nihil valet, quia supponit in divinis esse effectum aliquem ante omnem actum intellectus, scil. sublationem contradictionis vel non contradictionis, cui oporteat assignare aliquam causam in completo; hæc autem imaginatio satis debilis est. L. c.

[2] Aureolus citirt Anselm. Incarn. Verb. c. 5: Simplicia præstant compositis quantum ad simplicitatem actuum et compositionem, quoniam omne compositum necesse est actu vel intellectu posse distingui. Et tunc infert — fügt Aureolus bei — quod si Deus compositus est, aut nulla natura simplex est, aut aliqua natura est quæ natura Dei præstantior est . . . Ex quo patet, quod personam divinam posse per intellectum dissolvi in duo virtualiter inexistentia est omnino falsum et contra Anselmum.

als Fundament der von unserem Intellecte vorzunehmenden Unterscheidung jener Pluralitas rationum hat. Eine derartige Ratio intellectus ist denn auch die in Divinis statthabende Relatio, die sohin der Sache nach mit der göttlichen Essenz zusammenfällt, und nur in unserem Denken von derselben unterschieden wird, sei es, daß man sie als Concept unseres Intellectes oder als Res ut habens illum conceptum ansehen wolle. Ersteres sei das dem Geiste der thomistischen Doctrin Gemäßere. Aureolus findet es undenkbar, daß die göttliche Essenz, die weder in den drei Suppositis gezählt, noch neben ihnen als Viertes gezählt wird, selbst auch nur dem Begriffe nach eine von der Einheit der drei Suppositа unterschiedene Einheit haben sollte. Capreolus erwidert, die Ursache, daß die Essenz in den Suppositis nicht gezählt werde, liege darin, daß sie zu denselben als Commune zum Proprium, als Communicabile zum Incommunicabile sich verhalte; diese Ursache reicht aber nicht nur nicht aus, die von Aureolus gezogene Folgerung zu rechtfertigen, daß die Essenz nicht eine von der Unitas der drei Suppositа selbst nur dem Begriffe nach unterschiedene Einheit haben könne — sie macht vielmehr erklärlich, weßhalb die Unitas essentiæ in unserem Denken sich von der Unitas der drei Suppositа begrifflich abscheiden müsse. Denn sofern wir die Einheit der Essenz als solcher denken, denken wir nicht schon distinct die immanenten Wesensverhältnisse derselben; und denken wir umgekehrt die drei Suppositа, so denken wir neben ihnen die Eine Essenz, die sich in ihnen darstellt, als ein Viertes neben ihnen. Dieß erklärt sich aus der Unvollkommenheit unseres Denkens, für welches weder die Dreiheit in der Einheit, noch die Einheit in der Dreiheit unmittelbar vollkommen aufgeht.[1]

[1] Non oportet, quod si aliqua sunt, quæ non ponunt in numerum secundum rem, et quodlibet dicit meram rem, nec est nugatio addendo unum alteri, quod talia sint indistinquibilia secundum rationem; nec est, quod si fundent omnino eandem unitatem secundum rem, quod sint unum secundum rationem, imo essent plura secundum rationem. Intellectus enim poterit habere de tali re diversas rationes, tum propter inadæquationem cujuslibet rationis ad illam rem, tum per omnimodam perfectionem rei, ex qua venit quod perfectiones alibi dispersæ et multiplices sunt in tali re simpliciter et unite, et quod illa res potest diversis perfectionum similitudinibus in intellectu existentibus respondere tanquam suis inadæquatis similitudinibus; et ideo cum relatio et essentia, quæ in creaturis realiter differunt, in Deo sint idem secundum rem, illa res summe simplex potest concipi ut esse rerum, non concipiendo pro tunc relationem et e contra, et relatio in Deo correspondebit conceptui, cui non correspondet essentia, et e contra. L. c.

Auf diese Darlegungen gestützt, vertritt Capreolus[1] als thomistische Lehranschauung den Satz, der Name Gott und jede andere concrete Substanzialbezeichnung significire distinct die Quidität oder Essenz, indistinct aber das Suppositum der Essenz; in den materiellen Objecten seien Natur und Suppositum realiter unterschieden, auch in den geistigen geschöpflichen Substanzen seien Natur oder Essenz und Suppositum nicht völlig identisch. Alle diese Sätze werden von Aureolus bestritten; die concreten Namenbezeichnungen bezeichnen nicht principaliter die bloße Natur, der Name Gott supponire stets für die Person; sage man, Gott sei eine Essenz, oder Gott schaffe, erkenne u. s. w., so sei der Sinn dieser Sätze stets der: Habens Deum est essentia, intelligit, creat u. s. w.; die materiellen Objecte seien nur, sofern sie als Supposita genommen werden, nicht aber als abstracte Essenzen definirbar, demzufolge auch die von Thomas gewollte Auseinanderhaltung von Essenz und Suppositum derselben nicht haltbar; und da gemeinhin das Suppositum nicht mehr in sich schließe als die Natur, so könne selbstverständlich auch in den Engelwesen jene Auseinandersetzung nicht zugestanden werden. Capreolus erwidert, daß die geschöpflichen Supposita zwar nicht explicite, wol aber implicite den Gedanken des Esse in sich schließen als Habentia esse, dieses Esse aber, welches sie haben, muß als ein Habitum von ihnen als Habentibus unterschieden werden; es kann sonach weder mit den Suppositis, noch mit den Naturen derselben identisch sein. Die eingewendete Nichtdefinirbarkeit der abstracten Essenzen betreffend, ist auf den Unterschied zwischen Designationen per modum partis und per modum totius zu verweisen; sofern die Principia diffinientia als Significantia per modum partis verstanden werden, werden sie allerdings nicht von dem concreten Suppositum als einem im oben bezeichneten Sinne Habens prädicirt, denn letzteres wird eben nur per modum totius significirt. Daraus, daß das Abstractum nicht definirt wird, folgt nicht, daß durch die Definition nicht dasselbe importirt werde, was durch das Abstractum importirt wird; wie die Humanitas eine Pars formalis des concreten Individuums constituiren könne, hat Thomas in seiner Schrift de ente et essentia gezeigt.[2] Wenn

[1] 1 dist. 4, qq. 1 et 2.

[2] Capreolus citirt aus derselben (c. 3) folgende Stelle: Quia designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet, ut illud, unde nomen generis sumitur,

Aureolus demselben unterlegt, daß er in haltlosem Schwanken den Ausdruck Deus bald für die Essenz, bald für die Person supponiren lasse, so ist das Richtige dieß, daß Thomas den Ausdruck Deus niemals für die Essenz supponiren lasse, ohne denselben zugleich auch distincte oder indistincte für die Person supponiren zu lassen. Thomas restringirt selbst in den Sätzen: Pater et Filius sunt unus Deus, Trinitas est unus Deus, den Ausdruck Deus nicht auf die Essenz, sondern will nach seiner ausdrücklichen Erklärung[1] implicite auch die Personen durch denselben angedeutet wissen. Mit Unrecht also beschuldiget ihn Aureolus, von seinem Standpunkte aus den Satz: Deus generat Deum, nicht als eigentlich wahr erweisen zu können oder erweisen zu wollen.[2] Wol erklärt Thomas, daß die göttliche Zeugung eben so wol die Essenz als die Person zum Terminus habe; hierin ist er aber nur in seinem vollen Rechte.

Dawider werden nun allerdings von Aureolus viele Einwendungen erhoben, die sämmtlich darauf hinauslaufen, daß die göttliche Essenz nicht Terminus formalis der Generation sein könne, freilich aber auch nicht die Filiation oder die Person des Sohnes; sie könne überhaupt eben so wenig einen Terminus ad quem haben, als sie einen Terminus a quo habe, der Sohn sei einfach ein Constitutum aus göttlicher Essenz und Generatio passiva. Die Essenz könne nicht Terminus formalis der Generation sein, da sie schon vor der

---

cum præcisione formæ determinatæ speciem perficientis significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis, nomen autem significans illud, unde natura sumitur specici cum præcisione designatæ materiæ significat partem formalem; et ideo humanitas significatur ut forma quædam addita partibus essentialibus scil. formæ et materiæ ..... sed magis est forma quæ est totum, scil. formam complectens et materiam, tamen cum præcisione eorum, per quæ materia nata est designari.

[1] Siehe Thom. 1, qu. 36, art. 4; 3 dist. 1, qu. 2, art. 4 ad 6tum; 3 dist. 6, qu. 1, art. 1.

[2] Dieser Vorwurf würde nach Aquarius weit eher Bacouthorp treffen, welcher gegen Thomas die Ansicht vertritt, daß der Satz: Deus non generat, insoweit für wahr zu gelten habe, als man unter Deus einfach die göttliche Essenz verstehe. Aquarius entgegnet, daß man bei den Ausdrücken Deus und Deitas nicht bloß die Res significata, sondern auch den Modus significandi in's Auge zu fassen habe. Deus kann für die Person supponiren, Deitas nicht; somit ist wol der Satz: Deitas non generat zweifellos richtig, während der Satz: Deus non generat als unwahr zu verwerfen ist.

Generation im göttlichen Vater vorhanden sei; der Terminus relationis werde nicht durch die Production causirt, es habe vielmehr das Entgegengesetzte statt; Terminus formalis der Production sei gemeinhin das, wodurch formaliter ein Compositum totum zum Sein gelangt, die Essenz aber gelange nicht durch Generation zum Sein. Capreolus stellt in Abrede,[1] daß der Begriff des Terminus formalis der Generation oder Production ein Gelangen des Terminus zu einem früher noch nicht vorhanden gewesenen Sein involvire; im Begriffe der Terminus formalis liegt bloß das Mitgetheiltwerden an ein Producirtes, und das Gelangen des Producirten zum Sein durch den Terminus formalis. Nur bei nichtsubsistenten Formen und bei solchen, welche nicht Suum esse sind, erlangt der Terminus formalis durch die Production selbst erst seine Esse; dergleichen kann aber im göttlichen Generiren nicht statthaben. Das Argument, daß im göttlichen Generiren wegen Mangel eines Terminus a quo kein Terminus ad quem vorhanden sein könne, ist unzulässig, weil es nicht schlechthin zum Begriffe eines Terminus formalis des Generirtwerdens (generatio passiva) gehört, einen Terminus a quo zu haben, der nur dann vorhanden ist, wenn die Productio passiva eine Hinüberführung aus der Potenzialität in die Actualität ist, und wenn ihr eine Form mitgetheilt wird, welche nicht Suum esse ist; der Begriff des Terminus formalis besteht darin, daß durch ihn das Product dem Producenten conformirt und diese Conformität ihm vom Producenten mitgetheilt wird. Aureolus kann sich nicht denken, was am göttlichen Sohne als Terminus formalis der Generation sollte genommen werden können: nicht die Essenz, der es nicht accidiren könne, daß sie Res vera sei; nicht die Filiation, die ja mit der Generatio passiva identisch ist; nicht die tota persona Filii, indem diese formaliter durch die Generation constituirt wird, durch Generirung aber nicht ein Constitutum formaliter origine et principiatione erzielt werden könne. Aureolus setzt also voraus, daß das Originatum von der Originatio passiva nothwendig unterschieden sei; es würde sonst, meint er, etwas sich selbst gleichsam als Theil jenes Constitutum principiiren. Die Origo ist jedoch, lehrt Capreolus, nur dann vom Originatum unterschieden und ein Accidens desselben, wenn sie kein subsistentes Esse hat und nicht Esse suum ist. Demzufolge muß darauf bestanden werden, daß sowol

[1] 1 dist. 5, art. 3.

die Filiation als auch der Sohn selber durch die Origo zum Sein gelangen. Der Sohn ist der Terminus totalis der Generation, die Essenz der Terminus formalis derselben; die Läugnung des Letzteren beruht auf der schon zurückgewiesenen falschen Voraussetzung, daß der Terminus formalis durch die Production erst zum Sein gelange, und so der Essenz das Realsein accidire.

Aureolus bestreitet die thomistische Lehre von einer productiven Potenz in Gott als Productionsprincip des Sohnes und des heligen Geistes; Zeugen und Hauchen seien keine Productiones elicitæ, welchen ein Capiens entitatem als Resultat entspräche. Capreolus seinerseits[1] erklärt eine Potentia elicitiva in Gott eben so wol in Ansehung des Productionsactes als auch des Resultates desselben für unerläßlich nothwendig. Wir haben das göttliche Produciren nach Analogie des creatürlichen zu verstehen, unter Beiseitelassung dessen, was zur Unvollkommenheit des creatürlichen Producirens gehört. In den Creaturen wird die Potentia generantis eine Potentia generandi genannt, weil das creatürliche Generans durch seine Potenz eine Generatio activa und mit dieser das Genitum elicirt; im göttlichen Wesen aber producirt das Generans durch seine Potentia generativa nur das Genitum selbst, nicht aber das Generiren, obschon in der Potentia generativa der Grund liegt, daß das Generiren einen solchen Terminus hat. Wir müssen wol im Denken und Sprechen die göttliche Essenz als Potenz und die göttliche Essenz als Actio auseinanderhalten, und reden daher von der göttlichen Potenz als Actionsprincip; obschon indeß dieses nur menschlicher Weise gedacht und gesprochen ist, hat es doch einen Anhaltspunkt im göttlichen Wesen selbst. Wenn Aureolus einwendet, das Vaterseinkönnen könne doch nicht als Posse einer productiven Potenz, sondern nur als Posse einer nothwendigen Connexion verstanden werden, so übersieht er, daß die Paternität in doppeltem Sinne verstanden werden könne, nämlich als Relation und als Constitutivform des Suppositum paternum; im ersteren Sinne coincidirt allerdings das Zeugenkönnen mit dem Vaterseinkönnen, im letzteren Sinne hingegen geht die Paternität voraus und verhält sich zu demselben als Elicitivprincip. Aureolus meint, wenn das Generiren von einer productiven oder elicitiven Potenz ausfließe, so müßte der göttliche Vater selbst als Possibile produci

[1] 1 dist. 7, qu. 1.

genommen werden, da er doch erst durch das Generiren zum Vater werde; dieser Einwand hätte Berechtigung, wenn das Ausfließen des Generare aus der Elicitivpotenz ein reales Ausfließen und nicht bloß etwas von uns Gedachtes wäre.

Eine Consequenz der Bestreitung des elicitiven Charakters der göttlichen Zeugung und Hauchung ist, daß Aureolus beide Acte weder re noch ratione voneinander unterschieden sein lassen will; dafür aber sollen das Gezeugtwerden und Gehauchtwerden formaliter untereinander differiren. Nach Thomas differiren die beiden Processiones passivæ weder formaliter noch realiter, sondern secundum ordinationem originis; die Processiones activæ seien zwar nicht re, aber doch ratione unterschieden. Aureolus wendet ein, daß eine solche Unterscheidung sich mit der absoluten Simplicität der göttlichen Personen nicht vertrage; in der göttlichen Personalität seien Essenz, active Generation und Spiration geeiniget, und müssen auf solche Art geeiniget sein, daß damit die Simplicität der Personalität des Vaters zusammenbestehen könne. Generare und Spirare schließen die Möglichkeit contradictorischer Aussagen in sich, welche in Bezug auf die Person des Vaters nicht abzulehnen sind, sobald Generare und Spirare als Prädicationen von derselben Sache sub alio et alio conceptu genommen werden. Capreolus[1] erwidert, daß Generare und Spirare beziehungsweise Aussagen seien, die trotz ihrer Differenz in Bezug auf eine und dieselbe Sache nebeneinander bestehen können; wie man z. B. von einer ehernen Statue sagen kann, daß dieselbe bezüglich ihres Stoffes eine Res naturalis, bezüglich der dem Stoffe verliehenen Form eine Res artificialis sei. Die Einfachheit der göttlichen Person wird durch differente Prädicate derselben nicht aufgehoben, weil die Res nicht secundum sui rationem, sondern nur secundum esse suum ein Compositum ergeben können. Die Spiration concurrirt nicht zur Constitution einer göttlichen Person, ist aber auch kein Accidens, sondern eine Relatio subsistens, und als solche eine göttliche Person. Die formale Unterschiedenheit des Generari und Spirari begründet Aureolus daraus, daß ohne dieselbe der heilige Geist eben so wie der Sohn Verbum divinum sein müßte. Capreolus gesteht wol die begriffliche Unterschiedenheit zwischen Generari und Spirari zu, bestreitet aber, daß sie formaliter durch sich selbst voneinander

[1] 1 dist. 13, art. 2.

unterschieden wären, der Grund ihrer formalen Unterschiedenheit läge primär vielmehr in ihren Principien, welche sich gleichsam als Formen der Production verhalten; der Sohn wird per modum naturæ, der heilige Geist per modum voluntatis producirt. Dem Aureolus neutralisiren sich diese beiden Modi im allgemeinen Begriffe der Emanation; das Emaniren von Einem Principe (des Sohnes vom Vater) habe nicht mehr Bezug auf den Modus naturæ, als das Emaniren von zwei Principien (des Geistes vom Vater und Sohne) auf den Modus voluntatis. Die Intellection werde in uns von zwei Principien, vom Intellecte und vom Phantasma causirt; das Zusammenwirken zweier Agentien zur Hervorbringung Eines Productes habe den Charakter des Willentlichen nur dann, wenn es auf einmüthigem freiem Wollen beider Agentien beruhe und in Kraft eines solchen Wollens auch unterlassen werden könnte. Capreolus[1] entgegnet, Aureolus mißverstehe den heiligen Thomas, wenn er ihm die Ansicht unterstellt, daß das Hervorgebrachtwerden von Einem das Wesen der natürlichen Production constituire; Thomas sagt nur, daß dieß der Modus des natürlichen Hervorbringens sei. Das Zusammenwirken zweier Agentien zu Einer Production kann auch dann, wenn es mit Naturnothwendigkeit statthat, immerhin ein selbstgewolltes und somit freies Zusammenwirken der beiden Agentien sein. Die Behauptung des Aureolus, daß auch die Intellection durch zwei Agentien causirt werde, ist unrichtig; Hervorbringer der Intellection ist nur der Intellectus possibilis in Kraft seiner Actuation durch die mittelst des Intellectus agens vom Phantasma abgezogene Species.

Baconthorp stieß sich daran, daß Thomas mit der Voluntarietät der Production des heiligen Geistes zugleich auch die Natürlichkeit derselben vertreten wollte. Aquarius erwidert, daß die von Baconthorp nicht beachtete Unterscheidung zwischen der Libertas a coactione und der Libertas contradictionis den Schlüssel zur Erkenntniß der Vereinbarkeit beider einander angeblich widersprechenden Assertionen des heiligen Thomas darbiete.

Während Aureolus, um die Einfachheit der Person des göttlichen Vaters zu wahren, die Acte des göttlichen Zeugens und Hauchens nicht einmal Ratione auseinandertreten lassen will, behauptet Durand einen realen Unterschied beider, sowie auch der Spiratio activa und

[1] 1 dist. 6, art. 3.

Generatio passiva des Sohnes. Seine Gründe sind: Die Relationen unterscheiden sich gemäß ihren Terminis; zwei real unterschiedene Passiones können nicht aus einer und derselben Action ausfließen; Generare verhält sich zum Generari wie Spirare zum Spirari, somit auch Spirare zum Generare wie Spirari zum Generari, beide letztere seien real unterschieden, somit auch Generare und Spirare; Generare und Generari sind in keinerlei Weise realiter dasselbe, also auch das Generare des Vaters mit dem Spirare desselben nicht real identisch, noch auch das Generari des Sohnes mit dem Spirare desselben. Capreolus entgegnet,[1] daß die Relationen bezüglich ihrer Termini sich bloß im Esse relationis, nicht aber im Esse rei unterscheiden; wie Generare und Spirare zwar zwei Relationen, aber eine Res unica sind, so sind sie auch als zwei Actiones notionales eine Res unica, und brauchen nicht so sehr unterschieden zu sein wie die ihnen entsprechenden Passiones, weil zwar eine Passio von der anderen, nicht aber eine Actio von der anderen ausgeht. Generare und Generari sind nicht nur in der göttlichen Essenz, sondern auch in jener Res relativa, welche Spiratio communis heißt, identisch; nicht so aber Spirare und Spirari. Wollte man aus der realen Unterschiedenheit des Generare und Generari die reale Unterschiedenheit des Generare und Spirare beweisen, so würde man dahin kommen, mit der realen Unterschiedenheit zwischen Generans und Genitus auch jene zwischen Generans und Spirans behaupten zu müssen.

Der Grund, weßhalb Durand im äußersten Gegensatze zu Aureolus die Actionen des Generare und Spirare real unterschieden sein läßt, ist in seiner empiristisch-verstandesmäßigen Ansicht von einer Quasi-Materia in Gott zu suchen, welche den directesten Gegensatz zu der von Aureolus festgehaltenen Vernunftidee der absoluten Simplicität Gottes bildet. Sowol Aureolus als Durand lehnen den speculativen Begriff von Gott als der causalen Forma absoluta ab, der den Grundgehalt der gesammten thomistischen Gotteslehre und so auch die Unterlage der thomistischen Construction der Dreieinigkeitslehre bildet. Während aber Aureolus denselben durch einen anderen, wo möglich weit geistigeren und abgezogeneren Gottesbegriff zu überbieten trachtet, kennzeichnet die von Durand zugelassene Quasi-Materia Gottes das

[1] 1 dist. 6, art. 2.

Herabsinken von einer speculativen Conception des Gottesbegriffes zur formal-begrifflichen Behandlung desselben, in welcher allerdings der Grundton der thomistischen Auffassungsweise noch hin und wieder nachklingt. Die Quasi-Materia in Gott ist nach Durand die göttliche Essenz als das Quo est der göttlichen Personen, speciell des Sohnes, im Verhältniß zu welchem die mit der Person des Vaters gegebene generative Essenz als Præexistens zu denken sei. Capreolus[1] stellt nicht in Abrede, daß die göttliche Essenz sich als De quo zur Personalität des Sohnes verhalte; dieß sei jedoch nicht identisch mit der Auffassung der Essenz als Materie oder Subject, woraus der Sohn herausgebildet werden soll. Die göttliche Essenz habe wol etwas von dem an sich, was der Materie zukomme, nur nicht dasjenige, worin die creatürliche Unvollkommenheit der Materie sich darstellt: Potenzialität und Actuabilität. Das De quo est einer Sache muß nicht nothwendig als Materie oder Quasimaterie genommen werden, es kann auch die specifische Form eines Dinges bedeuten, wie z. B. gesagt wird, der Engel sei de natura intellectuali. Die denknothwendige Präexistenz der Essenz vor dem Sohne ist kein Grund, die Essenz als Quasi-Materia zu denken; sonst müßte auch die menschliche Seele für den denkmöglichen Fall ihrer Existenz vor der Bildung des Leibes als Materia hominis bezeichnet werden. Durand hält dafür, daß Existenz und Proprietät des Sohnes im Verhältniß von Materie und Form zu einander gedacht werden müssen; diese Annahme wäre aber nur dann zulässig, wenn nicht jeder der beiden im Denken unterschiedenen Constituenten des Sohnes das Totum constitutivum, oder nicht jeder ein Suum esse wäre. In Gott ist Esse und Quodest nicht unterschieden, daher kann auch nichts in Gott den Charakter der Potenzialität haben.

Durand kann die göttliche Essenz zufolge seiner Auffassung derselben als Quasi-Materia des Sohnes nicht als Terminus formalis der Generation anerkennen; das in der Hervorbringung des Sohnes Producirte sei nicht die Essenz, sondern blos die Relatio Filiationis. Durand setzt sonach — entgegnet Capreolus — fälschlich voraus, daß das Producirtwerden zum Wesen des Terminus fomalis gehöre; er sei hierin eben so im Irrthum, wie bei seiner Berufung auf den Satz, daß Principium und Principiatum real voneinander unterschieden

[1] 1 dist. 5, art. 3.

sein müssen. Dieser Satz ist wahr, sofern er auf den Unterschied zwischen Principium quod und Principiatum quo bezogen wird, nicht aber, wenn es sich um die Unterscheidung zwischen Principium quo und Principiatum quo handelt. Das Principium quo ist im gegebenen Falle die göttliche Essenz, die von der Form des Productes oder dem Terminus formalis der Production nicht real unterschieden sein kann, weil dasjenige, quo generans generat, zufolge der absoluten Vollkommenheit der göttlichen Generation dem Generans und Generatum vollkommenst gemeinsam ist, nicht bloß quoad speciem wie in der creatürlichen Generatio univoca, sondern auch quoad numerum.[1]

Auch Occam stellt in Abrede, daß die göttliche Essenz Terminus formalis der Generation in Gott sei. Der Begriff des Terminus formalis besage, daß ein Producirtes durch denselben förmlich zum Sein gelange; niemand aber werde sagen wollen, daß die göttliche Essenz durch die göttliche Generation erst förmlich zum Sein gelange. Capreolus beanstandet die von Occam gegebene Begriffsbestimmung des Terminus formalis, und auch die exemplificirenden Beleuchtungen derselben. Occam sagt, wenn Gott die Materie als für sich subsistentes Sein schaffen würde, so wäre sie, obschon nichts weniger als Form, doch der Terminus formalis des göttlichen Productionsactes; woraus erhelle, daß der Terminus formalis mit der Form als solcher nichts zu thun habe. Capreolus erklärt dieses Beispiel als nicht hieher gehörig.

Occam setzte fälschlich voraus, der Materie werde deßhalb die Fähigkeit, Terminus formalis eines Productionsactes zu sein, abgesprochen, weil ihr Begriff als der eines bloß potentiellen Seins das Gelangen zum Sein durch einen Productionsact ausschließe. Der Grund einer Unfähigkeit, Terminus formalis einer Production zu sein, ist jedoch ein ganz anderer, nämlich dieser, daß nicht sie, sondern bloß die Form dem Producte vom Agens mitgetheilt wird. Dieß gilt auch vom göttlichen Schöpfungsacte, in welchem die Materie gesetzt worden ist, sofern sie ohne Form nicht in's wirkliche Sein treten konnte. Falsch ist ferner Occam's Annahme, daß für den Fall, als die menschliche Seele vor ihrem Leibe in's Sein gesetzt würde, die Seele nicht Terminus formalis der Creation der Materie wäre; sie wäre es in der That als Terminus formalis des aus der zuerst

[1] Capreolus beruft sich zur näheren Erläuterung des Gesagten auf Thom. 1 qu. 41, art. 5 ad 1^{mum}; Pot. qu. 2, art. 2 ad 3^{tium}.

vorhandenen Seele und der nachfolgend hinzukommenden Materie gebildeten Compositum.

Die Auffassung der immanenten Productionen des göttlichen Wesens reflectirt sich selbstverständlich auch in der Auffassung der göttlichen Productionen ad extra. Der thomistischen Construction der göttlichen Dreieinheit liegt der Gedanke einer Selbstformation der göttlichen Essenz in den Acten des intellectiven Erkennens und Wollens zu Grunde; das creatürliche Correlat dieser Selbstformation ist die Abgestaltung und Nachgestaltung der causalen Forma absoluta in den vielfältigst diversificirten creatürlichen Seinsmöglichkeiten, die dem göttlichen Erkennen sich präsentirend durch den göttlichen Schöpferwillen zu creatürlichen Wirklichkeiten geworden sind. Den die göttlichen Personen constituirenden inneren Beziehungen des göttlichen Seins entspricht eine von Ewigkeit her statthabende Beziehung des göttlichen Selbstgedankens auf die außer ihm möglichen Dinge, deren Begriffe es nicht widerspricht, daß sie auch schon seit ewig durch den göttlichen Willen in's Dasein gesetzt worden wären; der Begriff der Geschöpflichkeit schließt nichts Anderes als das Hervorgebrachtsein aus nichts in sich. In den Begriff der Creation theilen sich Gott und Geschöpf derart, daß die Creatio activa mit der göttlichen Essenz selbst zusammenfällt unter Hinzudenkung der Beziehung derselben auf das durch sie nach Außen Hervorgebrachte, während die Creatio passiva eine der Creatur formaliter inhärirende Relatio temporalis bezeichnet.

Von allen diesen Sätzen findet sich bei Aureolus das Gegentheil behauptet. Keine Creatur sei irgendwie Terminus des göttlichen Erkennens, das göttliche Denken der Dinge sei vielmehr unabhängig von einer Beziehung des göttlichen Seins und Wesens auf dieselben; die Dinge sind dann und darum, wann und weil Gott will, daß sie seien, ein Sein von Ewigkeit her widerspricht dem Begriffe der in der Form des Zeitdaseins existirenden Dinge; die Creatio activa dürfe nicht mit dem göttlichen Wollen oder mit der göttlichen Essenz identificirt werden, sie sei vielmehr eine transeunte Thätigkeit, welche deßhalb nicht bloß dem Begriffe nach, wie bei Thomas, sondern sachlich von der auf sie folgenden Erhaltung der Dinge unterschieden werden müsse. Wie die immanenten Productionen in Gott unter die Kategorie der Actio Passio fallen, so auch die göttlichen Productionen ad extra; der Actio müsse aber eine Passio entsprechen, dem Creare ein Creari, welches letztere sich jedoch auf dem Standpunkte des natürlichen Ver-

nunftdenkens ohne Widerspruch sich nicht zurechtlegen lasse, sofern man sich eine Passio denken soll, deren Subject erst am Ende der Passio vorhanden sein könnte. Die natürliche Unbegreiflichkeit, ja Undenkbarkeit einer Hervorbringung aus nichts ist das Correlat der Opposition des Aureolus gegen die von Thomas gelehrte Beziehung des Selbstgedankens Gottes auf die außer ihm möglichen Dinge, deren ausschließlicher Causalgrund nach Aureolus eben nur der göttliche Wille ist.

Hören wir nunmehr vorerst, wie Capreolus[1] die natürliche Denkmöglichkeit des Hervorbringens aus nichts gegen Aureolus zu erhärten sucht. Aureolus sagt: Jede Production setze eine Terminus a quo und einen Terminus ad quem voraus; das Nichts könne keinen Terminus a quo abgeben. Capreolus erwidert, es gehöre nicht zum Wesen der Hervorbringung als solcher, daß sie zwei reale Terminos haben müsse, es wäre denn, daß es sich um eine mit Bewegung oder Veränderung verbundene Hervorbringung handle. Deßungeachtet könne man, sofern man den Terminus a quo in weiterem Sinne als Gegentheil, Carenz oder Nichtexistenz dessen nimmt, was durch den Terminus ad quem gegeben ist, auch das Nichts als Terminus a quo der Creatur bezeichnen, und zwar als einen Terminus per se, sofern in dem Fieri alicujus ex nihilo durch die Präposition ex das Verhältniß einer geordneten Aufeinanderfolge der durch die beiden Terminos repräsentirten Opposita ausgedrückt ist.[2] Aureolus meint, eine Aufeinanderfolge, in welcher das Prius durch den Eintritt des Posterius aufgehoben oder hinweggenommen wird, sei nur denkbar unter Voraussetzung eines Substractum commune, welches im gegebenen Falle fehle. Er übersieht, daß eben in diesem gegebenen Falle jener Ordo realis nicht vorhanden ist, welcher ein Substractum commune voraussetzt, denn zwischen Non ens und Ens besteht kein reales Ordnungsverhältniß. Aureolus wendet ferner ein, wie der Satz: Nihil est aliquid, einen Widerspruch in sich schließe, so auch jener: Ex nihilo fit aliquid, welcher ein Werden ohne Subject des Werdens voraussetze und somit auf den Satz: Nihil est aliquid, zurückleite. Aureolus übersieht, daß es sich in der Aufeinanderfolge von Nichtsein

[1] 2 dist. 1, qu. 2.

[2] Bezüglich der dialektischen Auseinandersetzung des mehrfachen Sinnes, in welchem das Fieri alicujus ex nihilo verstanden werden könne und in welchem Sinne es bezüglich des Creirtwerdens zu verstehen sei, verweist Capreolus auf Thom. Pot. qu. 3, art. 1 ad 16tum.

und Sein um kein Causalverhältniß, sondern eben nur um ein Ordnungsverhältniß handle. Somit ist in der Creation keine Causa materialis des Fiendum vorauszusetzen. Obschon indeß die beiden Termini der Creation weder actuell noch potentiell ein Subjectum commune haben, so ist doch ein imaginäres gemeinsames Subject vorhanden, nämlich die Zeit, sofern man von einer Zeit vor und nach dem Schaffensacte sprechen kann, obschon in Wahrheit die Zeit erst mit der Schöpfung begonnen hat. Daraus folgt aber nur, daß die Creation nicht in Wahrheit, sondern nur imaginär und uneigentlich den Charakter einer Mutation habe, woraus sich die Antwort auf weitere mit der Beanstandung des thomistischen Schaffensbegriffes verbundene Behauptungen des Aureolus ergibt. Aureolus faßt nämlich die Creation als eine transeunte Action und vermißt, wie schon oben erwähnt wurde, deren denknothwendiges Correlat, die der creativen Thätigkeit entsprechende Passio. Eine solche Passio ist indeß nur da vorhanden, wo es sich um eine Actio cum motu vel mutatione handelt; eine derartige Actio hat aber in der Creation eben so wenig statt, als im göttlichen Zeugen. Beiderseits bedeutet die Actio nur die Forma agentis mit Bezug auf das Hervorgebrachte oder Originirte; von einer Passio kann da nur secundum modum intelligendi die Rede sein, sofern nämlich die Relation des Producirten zum Producenten eine durch ein Verbum passivum zu bezeichnende Relation darstellt. Darum spricht man in der Lehre vom göttlichen Zeugen von einem Generari und Nasci, in der Lehre vom göttlichen Schaffen von einem Creari.

Aureolus will nicht zugeben, daß Actio oder Motus mit der durch dieselben producirten Form real identisch sei: Motus und Actio seien etwas Transeuntes, die Form aber bleibe; die Form und ihre Theile seien Termini des Motus und der Esse mutata, nicht so Motus oder Actio; Form sei dasjenige, was durch den Motus producirt werde u. s. w. Nach Capreolus beweisen die Einwendungen des Aureolus nur so viel, daß man die Form mit Motus oder Actio nicht unbedingt identificiren könne; die Form falle unter den Begriff des Motus eben nur in ihrem Übergange aus der bloßen Potenzialität in die vollendete Actualität, d. i. solange sie im Fieri begriffen ist. Ist die Bewegung zum Abschlusse gediehen, so bleibt die Form in Bezug auf das durch den Motus in recto Besagte und den Materialinhalt desselben Bezeichnende zurück, während das-

jenige, wodurch das Formale des Motus constituirt wird und was durch ihn in obliquo besagt ist (nämlich die Habitudines zur anfänglichen reinen Potenzialität und der nachfolgenden vollkommenen Actualität der Form), hinwegfällt. Daß die Form der Terminus des Motus oder des Esse mutatum sei, ist nur relativ wahr; die Forma imperfecta kann, sofern sie Motus ist, nicht Terminus des Motus sein. Damit sind auch alle weiteren Einwendungen entkräftet, welche sämmtlich auf eine unzulässige absolute Auseinanderscheidung von Motus und Forma gestützt sind. Aureolus will aber weiter auch nicht zugeben, daß die Actio ein Motus sei. Das Motiv dieses Einspruches ist das Bestreben, die Actio als unvermögend zur Auswirkung der Forma agentis im Producte der Action erscheinen zu lassen. Gestützt wird der Einspruch durch die Behauptung, daß jeder Motus in der Zeit vor sich gehe, die Actio aber momentan sein könne. Das Letztere ist richtig; der Begriff des Motus läßt aber eine engere und eine weitere Fassung zu, so daß man unter denselben jede Art von Mutation, mag sie eine successive oder eine im Momente vor sich gehende sein, darunter subsumiren kann. Daraus erhellt nun, wie auch die Creation darunter subsumirt, und in dem von Thomas gelehrten Sinne zur rationalen Geltung gebracht werden kann. Die thomistische Auffassung geht nämlich dahin, daß das Crerari nicht in eigentlichem Sinne eine Mutatio oder Passio sei, daß wir es jedoch in unserem Denken und Sprechen unter den Modus einer Mutatio oder Passio zu fassen haben. Sofern nun in demselben Motus Actio und Passio vereiniget sind, erscheint die Creation als eine formative Thätigkeit, kraft welcher die göttliche Essenz im creirten Dinge sich abgestaltet.

Die Auffassung der Creation als einer transeunten Thätigkeit bringt es mit sich, daß Aureolus Erschaffung und Erhaltung der Dinge als zwei voneinander real unterschiedene Thätigkeiten ansieht. Erschaffung und Erhaltung verhalten sich zu einander wie Via ad terminum und Manutenentia in termino; stünde die Erhaltung als Fortsetzung der Creationsthätigkeit mit der Origo der Dinge in unmittelbarstem Zusammenhange, so müßte doch vor der Creatur vorerst die Origo derselben conservirt werden; es widerspreche sich, ein Ding als ein in demselben Momente zugleich erschaffenes und erhaltenes zu denken; die Creation könne als Action eines Momentes nicht die Ursache eines über diesen Moment hinaus verlängerten Seins der

Creatur sein, Production und Continuation fallen der Sache nach auseinander. Capreolus entgegnet, daß die Creatio activa in Bezug auf das in recto durch sie Besagte mit der göttlichen Substanz identisch, somit ewig sei, in Bezug auf den durch sie in obliquo besagten Effect aber so lange dauere, als die Creatur das Sein von Gott habe, indem es ihr während ihrer ganzen Dauer von Gott eingeflößt werde. Die Erhaltung ist nichts Anderes als die Continuation des Creationsactes, woraus jedoch keineswegs folgt, wie Aureolus folgert, daß Creiren dem Begriffe nach dasselbe wie Conserviren, oder daß die Conservation eine Continuatio originis sei. Der Sache nach müssen Schaffen und Erhalten zusammenfallen, weil Beides, sofern es im activen Sinne verstanden wird, mit der göttlichen Substanz zusammenfällt; sie müssen dem Begriffe nach unterschieden sein, weil jede der beiden Actionen in Bezug auf das in obliquo durch sie Besagte das Gegentheil dessen, was die andere bedeutet, involvirt, indem Seinsanfang und permanente Fortdauer des Seins zwei im Gegensatze zu einander stehende Wirkungen einer und derselben göttlichen Action sind.

Aureolus will keine besondere göttliche Erhaltungsthätigkeit in Bezug auf die corruptiblen Existenzen zugeben und bestreitet auch die göttliche Concurrenz zu den Actionen der Creaturen. Wenn Aureolus meint, daß eine in Bezug auf die corruptiblen Dinge zugestandene göttliche Erhaltungsthätigkeit in einem untergeordneten Verhältniß zu den die Corruption eines Geschöpfes causirenden natürlichen Agentien stehen müßte, so übersieht er, daß das corrumpirende Agens nur in Folge der göttlichen Mitwirkung zu seiner Action (oder vielmehr göttlichen Causation derselben, wie wir später vernehmen werden) seine corruptive Action ausüben kann. Aureolus bestreitet eine derartige göttliche Mitwirkung unter Berufung auf Augustinus und Averroes, deren ersteren er augenscheinlich mißversteht, so wie er auch letzteren ungehöriger Weise herbeizieht, da die von Averroes an der fatalistischen muhamedanischen Theologie geübte Kritik die christliche Lehranschauung nicht berührt. Aureolus fragt, weßhalb es Gott nicht möglich sein sollte, der Creatur ein Wirkungsvermögen zu verleihen, welches, nicht schöpferisch, darauf beschränkt sei, das potentiell Seiende actuell zu machen und das Perfectible seiner Vollendung engegenzuführen? Capreolus erwidert hierauf mit Thomas,[1] daß so wenig das Werkzeug

[1] Vgl. Thom. Gent. III, c. 66; Pot. qu. 3, art. 4.

eines Künstlers ohne kunstgerechte Führung, eben so wenig auch eine Res naturalis ohne göttliche Mitthätigkeit sich bethätigen könne. Jedes Agens inferius wirkt nicht bloß per virtutem propriam, sondern zugleich auch per virtutem omnium superiorum, letztlich Gottes selbst, der somit in den Actionen aller Creaturen mitthätig ist, nicht etwa als Partialagent neben den Creaturen, sondern als ein ihre Actionen insgesammt Durchwirkender. Derart wird es möglich, die Action des creatürlichen Agens als eine durch die göttliche Action nicht geschmälerte, sondern vielmehr geförderte zu begreifen; der Effect der creatürlichen Action ist totaliter sowol auf das creatürliche Agens als auch auf das göttliche Agens zurückzuleiten, auf jedes derselben jedoch in anderer Art, und beide Arten integriren einander zum vollkommenen Ganzen. Die mittheilsame göttliche Güte wirke nicht bloß das Sein der Dinge, sondern auch das Ursächlichsein derselben, so daß sie in Gottes Kraft ihrem göttlichen Urheber möglichst verähnlichet seien. Wir treffen hier auf die letzte, dem Gebiete der natürlichen Weltlehre angehörige Consequenz der von Capreolus dem Aureolus gegenüber betonten formativen Thätigkeit der mit der göttlichen Essenz identischen Action Gottes.

Die göttliche Concurrenz zu den Thätigkeiten der Creaturen wird auch von Durand in Abrede gestellt. Sollte ein unmittelbares Zusammenwirken Gottes mit der Creatur statthaben, so müßten entweder Beider Actionen in Eine zusammenfließen oder auseinanderbleiben; weder das Eine noch das Andere sei denkbar. Die Ordnung der Agentien entspreche der Ordnung der Zwecke; da nun keine Sache zwei unmittelbare und vollkommene Zwecke haben könne, so könne es auch nicht zwei diesen beiden nicht zusammenseinkönnenden Zwecken entsprechende Agentien geben. Ein unmittelbares Mitwirken Gottes zur Erzielung der Wirkungen der Causæ secundæ könnte nur in der Weise statthaben, daß Gott die Materie, und die Causæ secundæ die Form des zu Wirkenden hervorbrächten, oder daß Gott das Esse, die Causæ secundæ die Determinationen dieses Esse wirkten, oder endlich, daß Gott das Ding sub ratione communi, die Causæ secundæ dasselbe sub ratione speciali verwirklichten. Keiner dieser drei Modi der göttlichen Concurrenz sei möglich. Capreolus erwidert, daß die erste dieser drei möglichen Arten des göttlichen Mitwirkens von Durand ganz unnützer Weise angeführt werde, da kein gläubiger Christ auf sie verfallen könne. Anders verhalte es sich mit der zweiten Art der

Möglichkeit, bei welcher Durand übersehe, daß das Esse und die Determinationen desselben nicht gleichwerthig nebeneinander stehen, indem das Esse dem Dinge inniger eigen sei und etwas Einfacheres, Absoluteres bedeute, als z. B. das Vivere, und daher schon aus diesem Grunde auf Rechnung der göttlichen Action zu schreiben sein dürfte. In Bezug auf die dritte der als unzulässig erklärten Möglichkeiten gibt er sich der falschen Ansicht hin, daß der Effectus universalissimus secundum prædicationem, nämlich das Esse eines Dinges nicht auf eine Causa universalissima secundum virtutem, sondern bloß auf eine Causa universalissima secundum prædicationem zurückzuführen sei. Wenn Durand sagt, eine Sache könne nicht zwei unmittelbare vollkommene Zwecke haben, so übersieht er, daß einer bestimmten Wirkung ein Zweck in doppelter Weise angewiesen werden kann, nämlich sofern das Gewirkte eine Res, und zweitens sofern es etwas Gewirktes ist; als Sache kann das Gewirkte nur Einen unmittelbaren und vollkommenen Zweck haben, als Gewirktes aber zwei, deren einer von Gott actuirt, der andere von dem mit Gott wirkenden natürlichen Agens angestrebt wird. So ist z. B. bei der Hervorbringung eines Steines der unmittelbare Zweck Gottes die Güte des Hervorgebrachten, der Zweck des mit Gott mitwirkenden natürlichen Agens die Mittheilung der Form dieses Agens oder Ähnliches dieser Art. Was endlich die Behauptung Durand's betrifft, daß das Zusammenwirken Gottes und der Creatur zu einer bestimmten Wirkung weder als Eine Action, noch als zwei verschiedene Actionen beider denkbar sei, so ist das Richtige dieß, daß man zunächst zwischen der Actio exterior und Actio immanens unterscheidet; an der Actio exterior sind Gott und Creatur zusammen in einem gemeinsamen und darum Einen Acte Beider betheiliget, die Actio immanens ist die göttliche Substanz in ihrer Beziehung auf die Creatur. Es gibt keine creatürliche Action, die nicht wesentlicher von Gott als vom creatürlichen Agens abhängig wäre; jede derselben geht unmittelbar und vollkommen von beiden Agentien, vom göttlichen und vom creatürlichen aus, welches letztere in Kraft des ersteren wirkt; Gott ist die Immediatursache des Gewirkten quoad virtutem, das creatürliche Agens Immediatursache quoad suppositum agens. Daraus erhellt zugleich, daß keine der beiden Ursachen überflüssig, sondern jede in ihrer Art nothwendig ist.

Durand begnügt sich nicht damit, den Creaturen eine von der göttlichen Influenz unabhängige Wirksamkeit zuzuschreiben, sondern be-

hauptet weiter noch, daß der Creatur auch das Vermögen schöpferischer Wirksamkeit hätte verliehen werden können; der Begriff der Creatürlichkeit schließe ein solches Vermögen nicht aus. Man begründe die Unmöglichkeit dessen aus der Nothwendigkeit einer unendlichen Macht des Schaffenden wegen des unendlichen Abstandes des Seins vom Nichtsein, ferner daraus, daß jede Wirksamkeit der Creatur per motum et mutationem vor sich gehen müsse; beide Gründe träfen indeß nicht zu. Capreolus erwidert, daß Thomas die Nothwendigkeit eines unendlichen Vermögens des Schaffenden nicht aus dem unendlichen Abstande zwischen Ens und Non ens, sondern aus der Disproportion zwischen Ens und Non ens, und demzufolge zwischen dem Vermögen des aus Nichts Schaffenden und des ex aliquo Machenden begründe. Aus der Disproportionalität des beiderseitigen Vermögens ergibt sich ihm die Unendlichkeit des Vermögens des aus nichts Hervorbringenden;[1] denn dasselbe ragt einfach über jedes Maß hinaus. Daß nicht Bewegung und Mutation im Begriffe der creatürlichen Action liege, begründet Durand daraus, daß Bewegung und Mutation ein Subject voraussetzen, Gott aber ein Accidens, während dasselbe vom Agens naturale hervorgebracht wird, von seinem Subjecte trennen könne, so daß in diesem Falle das natürliche Agens Hervorbringer eines Accidens nec ex subjecto nec in subjecto wäre. Capreolus gibt zu, daß Gott ein Accidens in jedem Momente seiner Dauer von seinem Subjecte getrennt erhalten könne, nicht aber daß er dasselbe im Momente seiner Hervorbringung von seinem Subjecte trennen könne, weil dieß einen Widerspruch in sich schließe; denn was niemals am Subjecte war, kann nicht als ein von seinem Subjecte Getrenntes bezeichnet werden. Es liegt ferner wol im Vermögen Gottes, ein Accidens ohne Subject hervorzubringen, nicht aber im Vermögen der Creatur, weil eine derartige Hervorbringung über den Bereich der natürlichen Ordnung hinausgreift.

So viel auch Durand in das Vermögen der Creatur zu legen bereit ist, so bestreitet er doch apodiktisch die Möglichkeit eines Seins der Creatur von Ewigkeit her; eine derartige Möglichkeit widerstreite dem Begriffe der Bewegung und dem Begriffe der dem Bewegtwerden unterworfenen Creatur. Die der Vergangenheit angehörigen Bewegungen des Himmels müssen mit einer Bewegung begonnen haben,

[1] Vgl. Thom. Gent. II, c. 20.

welcher keine andere vorausgegangen ist. Capreolus[1] lehnt die rationale Giltigkeit dieser Annahme unter Berufung auf Aristoteles ab; es gibt keine rationale Nöthigung, irgend eine der vorausgegangenen Bewegungen, soweit wir sie immerhin zurückverlegen mögen, als die schlechthin erste zu setzen. Eben so wenig ist Durand's Behauptung concludent, daß es keine Generatio ab æterno gegeben haben könne;[2] und gesetzt, es hätte keine Generation seit ewig gegeben, so würde daraus nicht folgen, daß nicht generationsfähige Geschöpfe seit ewig existirt hätten.

Aureolus geht bei seinen in gleicher Richtung mit jenen Durand's sich bewegenden Ansichten über die Undenkbarkeit eines Bestandes der Schöpfung seit ewig von der Unvereinbarkeit des Begriffes des Infinitum mit jenem des Vergangenen aus; das Vergangene könne nicht als Actus permixtus potentiæ gefaßt werden. Capreolus erwidert, daß das Vergangene allerdings für uns der Gegenwart Angehörige lautere Actualität sei; daraus folge indeß nur, daß es für uns nicht mehr ein Infinitum sei, es war aber seiner Zeit ein Infinitum, so wie auch die Zukunft ein Infinitum ist, nur mit dem Unterschiede, daß man in eine endlose Vergangenheit zurückgreifend auf kein schlechthin Erstes, in die endlose Zukunft ausgreifend auf kein schlechthin Letztes kommt. Aureolus wendet ein, daß der Begriff des Infinitum nur auf das Ausgreifen in die endlose Zukunft sich appliciren lasse, da der Processus, der mit dem Gedanken des Infinitum sich verbindet, einen Terminus a quo haben, somit auch das Præteritum einen solchen rückwärts liegenden Terminus haben muß. Die Nothwendigkeit, einen Terminus a quo eines Processus in infinitum zu statuiren, existirt jedoch nur für unser Denken; daß das Præteritum außerhalb unseres Intellectes einen Terminus a quo haben müsse, läßt sich um so weniger beweisen, da der Processus seinem Begriffe nach nur ein Procedere ohne Beziehung auf einen bestimmten Ausgangspunkt significirt. Aureolus wendet ein, der Begriff des Infinitum als des Incompletum

---

[1] 2 dist. 1, qu. 1.

[2] Auf den Einwand, daß der Genitus nothwendig später als der Generans, somit nicht ab æterno sei, erwidert Capreolus: De ratione geniti, quod certa finita et limitata duratione mensuratur, est præcedi a suo generante duratione, et similiter de ratione omnium genitorum sic mensuratorum. Ubi autem totalis multitudo generatorum nulla mensura mensuratur, non oportet quod præcedatur duratione temporali a quocunque, et per consequens nec a generante nec a non generante. L. c.

involvire den Begriff des Theiles, unter diesen Gesichtspunkt falle aber die Zeit nicht als Præteritum, sondern als Futurum; das Præteritum sei vielmehr seinem Begriffe nach ein Completum, ein Abgeschlossenes. Aureolus übersieht, daß die Completion des Præteritum nur a parte post statthabe, während es a parte ante als ein Infinitum sich darstellt. Er gesteht indeß selbst, daß diese und andere dialektische Gründe nicht strenge beweisend sind, hält aber dafür, daß die aus der physikalischen Weltlehre geschöpften aposteriorischen Gründe zwingender Art seien; Capreolus will indeß, auf Thomas gestützt, auch dieß nicht zugeben. Bei der Widerlegung eines der dialektischen Argumente des Aureolus findet Capreolus willkommene Hilfe von Seite Durand's. Aureolus behauptet nämlich, der creative Productionsact falle unter die Mensur eines vorübergehenden Momentes, und könne deßhalb nicht der Äternität angehören. Capreolus erwidert hierauf, daß der Creationsact in keiner Weise unter das Maß der Zeit oder der Himmelsbewegung falle, daß vielmehr der Moment der creativen Production ein permanenter sei, der mit unendlich vielen Zeitmomenten coexistiren könne. Dieß sei auch die Ansicht Durand's, welcher vier Arten des Geschehens in der kosmischen Wirklichkeit unterscheide, ein Fieri per motum solum, Fieri per mutationem sequentem motum de necessitate, Fieri per mutationem sequentem motum absque necessitate, und endlich ein Fieri per simplicem emanationem. In den beiden ersten Modis des Geschehens ist das Factum esse der Terminus des Geschehens per se, und wie dieses in der Zeit vor sich geht, wird auch das Factum esse durch den transeunten Moment der Zeit gemessen. Die dritte Art des Geschehens, in welcher das Geschehene nur accidentell Terminus der vorausgehenden Bewegung ist (z. B. Illuminatio hemisphærii nostri per motum solis), hat einen stehenden Moment zu ihrem Maße, jedoch so, daß ein Zeitmoment vorhanden ist, mit welchem jener stehende Moment primo coexistirt. Die Nothwendigkeit einer derartigen Coexistenz fällt hinweg bei der simplex emanatio, in welcher Fieri und Factum esse völlig coincidiren; Creare und Creari besagen bloße Beziehungen zwischen Gott und Creatur, welche für jeden Moment des Bestehens der Creatur wahr sind und keinen Motus præcedens involviren, mit dessen vorübergehendem Momente der beharrende Moment der Creation primo coexistiren müßte.

Es ist nur eine weitere Consequenz der eben zurückgewiesenen Anschauungsweise des Aureolus — fährt Capreolus fort[1] — wenn er, wie er die Überzeitlichkeit des Schaffensmomentes läugnet, so auch kein stehendes Maß der Zeitbewegung anerkennen will, sondern alles zeitliche Geschehen schlechthin im Flusse der Dinge aufgehen läßt. Thomas erklärt als das Zeitmaß der Motus continui die Bewegung des obersten Himmels; er lehrt ferner, daß im gesammten Tempus continuum der Essenz nach derselbe Moment enthalten sei, obschon in demselben dem Begriffe nach viele Momente zu unterscheiden seien. Aureolus erklärt den angeblich im Mobile primum subjectirenden mensurirenden Dauermoment für eine bloße Fiction; es gebe außerhalb der Seele kein permanirendes idem Nunc, sondern nur ein im flüchtigen Dahineilen sich aneinander reihendes Aliud et aliud. Capreolus erwidert, daß der die Bewegung des Mobile primum nach dessen Esse substantiale uniforme mensurirende permanente Dauermoment nicht, wie Aureolus der thomistischen Doctrin unterstelle, in jenem Mobile, sondern im Aeviternum primum subjectire;[2] im Mobile primum subjectire jenes Nunc, welches das sub forma ubi continue fluente sich darstellende Esse accidentale desselben mensurire, und an sich weder Zeit, noch Zeittheil, noch Terminus der Zeit sei, sondern in seinem intelligiblen Flusse die Zeit causire. Dieses Nunc immanire der Zeit als Einheitsmaß, und habe als solches allerdings ein Esse extra animam, und könne und müsse es haben, da es nicht selbst Zeit ist und außerdem kein objectives Einheitsmaß der Zeit vorhanden wäre.

Mit der Auffassung des Zeitbegriffes hängt die Lehre vom göttlichen Vorherwissen und von der göttlichen Providenz innerlich zusammen. Thomas, welcher bereits die Zeit in sich selbst in den im Mobile primum subjectirenden Zeitmomenten gesammelt sein läßt, und eine höhere Einigung des in die zeitliche Succession Auseinandergegangenen im Aevum erkennt, läßt in der göttlichen Äternität Alles in die absolute Gegenwart zusammenrücken, in welcher alles Vorher und Nachher schlechthin aufgehoben ist, und lehrt demzufolge, daß Gott die contingenten Dinge nicht als künftige, sondern als seiner

[1] 2 dist. 2, qu. 2.

[2] Aquarius beschuldiget Baconthorp, Thomas' Lehre vom Aevum mißverstanden zu haben, wenn er Thomas das Statthaben einer Succession im Ävum lehren lasse.

Anschauung ewig gegenwärtige erkennt. Aureolus bestreitet, daß die künftigen Dinge Gott actuell präsent seien, und gesetzt sie wären ihm präsent, so würde er sie nicht appercipiren, weil der göttliche Intellect nur die göttliche Essenz zum Terminus hat; das Præsens esse æternitati wirke nicht mehr als das Præsens esse in toto tempore, dieses aber könne dem göttlichen Intellecte kein Certitudinaliter cognoscere verleihen, weil damit der göttliche Intellect einer Mesuration durch die Dinge außer ihm unterworfen würde. Capreolus[1] erwidert, daß die actuelle Präsenz der contingenten künftigen Dinge vor Gottes Anschauung denselben nicht die von Aureolus befürchtete Nothwendigkeit auferlege, durch welche ihre Contingenz aufgehoben würde; die göttliche Essenz sei, obwol das Primo intellectum, doch nicht das einzige und ausschließliche Object des göttlichen Erkennens; die Gewißheit in der göttlichen Erkenntniß der Dinge außer Gott begründet sich nicht aus der Präsenz dieser Dinge, sondern aus dem Begriffe der Scienz als solcher, die ja gemeinhin als Cognitio certa definirt wird, und wofern sie in Gott vorhanden ist, nur als Cognitio certa vorhanden sein kann, nicht aber als Cognitio incerta, wie sie bei Aureolus erscheinen muß, der Gott das contingente künftige Ding auf menschlich unvollkommene Weise denken läßt.

Da durch die thomistische Auffassung des göttlichen Vorherwissens auch jene der göttlichen Providenz bedingt ist, so wendet sich die Polemik des Aureolus selbstverständlich auch gegen letztere, welche ihm fatalistisch erscheint. Thomas fasse die Providenz als eine im göttlichen Verstande existente Ratio ordinis in finem; er verwechsle hiebei das Object der Providenz mit dem cognitiven Acte, welcher Providenz heißt; wie unrichtig er diesen auffasse, erhelle daraus, daß er das Fatum, statt auf die göttliche Präscienz, auf die Providenz zurückleite. Capreolus[2] hat nichts dagegen zu erinnern, wenn Aureolus die Providenz als Actus cognitionis quo providetur bezeichnet; dasjenige aber, quo rebus providetur, sei eben die Ratio ordinis in finem, welche nicht, wie Aureolus will, Object jenes göttlichen Cognitionsactes sei, sondern unmittelbar mit der göttlichen Essenz zusammenfalle. Aureolus meint, im göttlichen Intellecte könne nichts Anderes, als die göttliche Essenz objective sich darstellen; er unterschiebt somit der thomistischen Auffassung der Providenz fälschlich ein Objective esse

[1] 1 dist. 38, qu. 1, artt. 1 et 2.

[2] 1 dist. 40, art. 2.

der Ratio ordinis in finem im götttlichen Intellecte, während doch unmittelbar die göttliche Essenz selbst die Ratio omnis intelligibilis a Deo ist. Wenn er ferner behauptet, daß jene Ratio ordinis, falls sie objective dem göttlichen Intellecte sich präsentirte, doch als ein Objectum formatum et excogitatum per providentiam präsent sein müßte, so ist hierauf zu sagen, daß unter Providenz nicht bloß der Actus excogitandi oder dictandi formam ordinis rerum in finem, sondern auch die Forma per illum actum excogitata aut dictata als Terminus der Excogitation zu verstehen sei, und diese Forma ist eben mit der göttlichen Essenz identisch. Boetius definirt die Providenz als Ratio divina; die Ratio ist nach Augustinus Idea, die Idea besagt aber nicht einen Act des Intellectes, sondern die Forma intellecta. Der angebliche Fatalismus der thomistischen Auffassung der Providenz erlediget sich durch die Bemerkung, daß die Vitia nicht als Finis, sondern als Ordinata ad finem unter die göttliche Providenz fallen; somit kann von keiner den geschaffenen Dingen aufgedrungenen Ordinatio ad vitium die Rede sein. Aureolus meint, Thomas könne von seinem Standpunkte aus dem Fatalismus sich nicht entziehen, da er die Infallibilität des göttlichen Vorherwissens und Vorherbestimmens behaupte; was unfehlbar eintreten muß, stehe unabwendbar und unabänderlich fest, die Contingenz der das Unabwendbare herbeiführenden Ursachen falle hiebei nicht in's Gewicht. Capreolus[1] erwidert, daß das Immutable in einem doppelten Sinne verstanden werden könne. Es könne bedeuten, daß das Künftige nicht aus einem Bevorstehenden in ein nicht Bevorstehendes verwandelt werden könne, und in diesem Sinne ist es allerdings etwas Unabwendbares; nicht so aber, wenn damit gesagt sein wollte, daß es nicht im Vermögen irgend einer geschöpflichen Potenz stehen oder gestanden haben würde, das von Gott mit unfehlbarer Gewißheit Vorausgesehene abzuändern und zu verhindern.

Die Anstreitung der thomistischen Lehre von der Providenz hat bei Aureolus ihre Hinterlage in seiner Auffassung des göttlichen Willens. Er gibt nicht zu, daß in Gott ein elicitives oder productives Velle intrinsecum mit Bezug auf etwas außer ihm statthaben könne, da ein solches Wollen ein nothwendiges sein müßte; eben so wenig kann er zugestehen, daß das göttliche Wollen irgend etwas Particuläres

[1] 1 dist. 40, art. 3.

nach allen seinen einzelnen Umständen wirksam machen könne, so daß dieses mit unabweislicher Nothwendigkeit eintreten müßte. Capreolus[1] besteht nun wol darauf, daß das göttliche Wollen an sich ein schlechthin nothwendiges sei, es habe aber keine nothwendige Beziehung auf die Creaturen, und causire dieselben nur necessitate suppositionis. Aureolus wendet ein, daß die von Thomas vorausgesetzte Habitudo des göttlichen Willens zu den secundären Objecten nicht als Relation, weder als Relatio rationis noch als Relatio realis denkbar sei, demnach schlechthin mit dem göttlichen Wollen als solchem identisch sein müsse; ist nun aber dieses an sich und schlechthin ein nothwendiges, so müsse auch die Beziehung desselben auf ein außergöttliches Object eine nothwendige sein. Capreolus erwidert, daß jene Beziehung eine Relatio rationis sei. Wenn Aureolus einwendet, daß eine solche Relatio, da sie nur vorstellungsweise im Intellecte vorhanden sei, ohne Advertenz des Intellectes auf sie gar nicht vorhanden sei, so übersieht er den Unterschied des göttlichen Intellectes vom menschlichen Intellecte; es ist undenkbar, daß dem göttlichen Wollen das Gewollte nicht actuell gegenwärtig sei, und daß es ihm erst nach Auswirkung desselben stets actuell präsent sein könnte. Aureolus meint, daß nur im geschöpflichen Willen eine contingente Beziehung auf das Mittel von der als unabänderlich feststehenden Beziehung auf den Zweck sich abtrennen lasse, weil der geschöpfliche Willensact, mittelst dessen der Zweck gewollt werde, ein anderer sei als jener, mittelst dessen das Mittel gewollt werde; in Gott aber fallen beide Wollungen in Einen Act zusammen, daher für den Fall der von Thomas vorausgesetzten Connexion des Selbstgedankens Gottes mit jenem von der Creatur die feststehende Nothwendigkeit des Zweckwillens, der die göttliche Essenz zum Objecte hat, die Contingenz des auf das Mittel, d. i. auf die Creatur gerichteten Wollens ausschließen müßte. Aureolus verkennt die wahre Ursache der Abtrennung des nothwendigen Zweckwollens von dem contingenten Wollen des Mittels; diese beiden Willensacte müssen nicht nothwendig zwei gesonderte Acte sein, sie können auch in einem und demselben Acte vereiniget sein, sofern der eine den anderen zur rationalen Folge hat; das Mittel ist nur darum ein contingenter Gewolltes, weil und sofern das Mittel keine nothwendige Beziehung zum Zwecke als dem Grunde des Wollens hat.

[1] 1 dist. 45, art. 1.

Und so verhält es sich in dem der Creatur als Mittel seiner Selbstverherrlichung zugewendeten Wollen Gottes; denn die Verherrlichung Gottes durch die Creatur ist nicht von einer bestimmten nicht anderssein-könnenden Beschaffenheit der Creatur abhängig, die Vollkommenheit (Bonitas) Gottes ist überhaupt nicht vom Dasein der Creatur abhängig, sondern vielmehr dasjenige, wodurch Sein und Vollkommenheit der Creatur gewirkt wird.

Thomas läßt die Prädestination als Scientia practica enthalten sein in der Providenz, welche als Ars gubernationis auch unter den Gesichtspunkt einer Scientia speculativa fallen könne. Aureolus wiederholt auch hier seine Polemik gegen die Identification einer göttlichen Actio mit einem Ordo præconceptus; die Prädestination bedeute ein actives Destiniren oder Ordnen, ein Formare ordinem, nicht aber den Ordo formatus. Capreolus[1] gibt hier wieder dieselbe Antwort, welche wir schon oben vernahmen, daß nämlich die göttliche Excogitatio vom Inhalte derselben sich nicht abtrennen lasse, die Prädestination vielmehr nach ihrem vollen Begriffe als eine Forma constituta secundum modum intelligendi per actionem intellectus sich darstelle.[2]

Es ist nur eine weitere Consequenz des bisher Entwickelten, wenn Capreolus[3] dem Aureolus gegenüber, welcher die göttliche Huld von der liebenswerthen Beschaffenheit der Seele abhängig macht, das gerade Gegentheil vertheidiget, und die der göttlichen Huld und Acceptation würdige Beschaffenheit aus der göttlichen Liebe und Acceptation ableitet. Aureolus findet dieß verkehrt; Gott muß doch einen Grund haben, weßhalb er die Seele seiner Huld und Acceptation werth findet und ihr jene Form ertheilt, welche die Seele accept erscheinen läßt, und diesen Grund könnte Thomas doch bloß in der Seele selbst

[1] 1 dist. 40, art. 1.

[2] Bacanthorp stimmt mit Thomas wol darin überein, daß er die allgemeine Ursache der Prädestination in der Ordnung und Schönheit des Universums sucht, will aber wie Heinrich von Gent die Prädestination der Einzelnen von der göttlichen Voraussicht ihrer Verdienste abhängig machen. Aquarius weist auf die Übereinstimmung des Scotus mit Thomas, und Beider mit Augustinus hin. Scotus, dessen Erklärungsweise Thomas del Vio adoptirte, scheine in etwas von Thomas abzuweichen, sofern er die Ursache der Reprobation in die Reprobirten verlege; bei genauerem Zusehen erweise sich aber dieß auch als Ansicht des Thomas.

[3] 1 dist. 17, qu. 1.

finden. Capreolus erwidert, daß dieser vorausgehende Grund eben nur im göttlichen Wollen gelegen sei, welches seit ewig feststeht, und in Folge dessen Gott der Seele in der Zeit jenes Donum gratuitum verleiht, in dessen Kraft sie formaliter in Gottes Angesichte als liebenswerth erscheint. Aureolus meint, daß dieser seit ewig feststehende Liebewille Gottes eben so wenig die Wirkungsursache des Habitus gratiæ sein könne, als sein seit ewig bestehendes Gefallen an den Geschöpfen der Wirkungsgrund ihrer Existenz sein kann, indem dieselben sonst ja seit ewig existiren müßten. Aus der Unrichtigkeit dieser letzteren Folgerung ergibt sich nach Capreolus auch schon die Unrichtigkeit der ersteren; die Necessitas posteriorum bestimmt sich gemäß der Lehre des heiligen Thomas[1] nach der Beschaffenheit der Priora; was in Folge des göttlichen Willens geschieht, hat die von Gott gewollte Art der Nothwendigkeit, welche entweder eine absolute oder conditionale sein kann. Nur daran muß schlechthin festgehalten werden, daß das göttliche Wohlwollen für denjenigen, welchem es zugewendet ist, auch die Ursache des von Gott ihm gewollten Gutes ist. Darin besteht der Unterschied der göttlichen Dilectio von der menschlichen, welche durch ihr Diligere das Gute nicht causirt, sondern durch das Vorhandensein desselben zum Diligere incitirt wird. Die Bemerkung des Aureolus, daß für Gott als Dilector rationabilissimus doch in der Creatur selbst ein Grund seiner besonderen Hulderweisung gelegen sein müsse, ist an sich ganz richtig, beweist aber nicht, daß das Esse der Habitus creati oder der Habituati selbst für Gott Gegenstand eines absolut nothwendigen Wollens sei. Absolut kann Gott nur sich selber wollen.

Wenn Capreolus auf dem Gebiete der Lehren über Providenz, Vorherbestimmung und Erwählung sich vornehmlich mit Aureolus auseinandersetzt, so auf dem Gebiete der Lehre vom Habitus gratiæ und der damit zusammenhängenden Hamartiologie vornehmlich mit Durand. Dieser bestreitet, hierin von Duns Scotus abhängig, die reale Unterschiedenheit des Habitus gratiæ von der Tugend, und will denselben nicht in der Essenz der Seele, sondern in den Potenzen der Seele, vornehmlich im Willen subjectiren lassen. Es dünkt ihm undenkbar, daß ein die Perfection der Seelenessenz bezweckender Habitus, wie der Gnadenhabitus sein soll, eine nähere Connexion mit dem den

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 19, art. 8 ad 3tium; Ver. qu. 23, art. 5.

Willen vervollkommnenden charitativen Habitus haben sollte, als mit dem den Intellect vervollkommnenden Glaubenshabitus; der Variabilität der Gnade entsprechen die das Variable der Seelenessenz repräsentirenden Seelenpotenzen. Sofern nun insgemein die Tugendhaftigkeit in der habituellen Disposition der höheren Seelenpotenzen zu den ihnen zukommenden tugendhaften Acten besteht, wird die übernatürliche Tugend der Charitas mit der den Willen zu den charitativen Acten befähigenden habituellen Gnade in Eins zusammenfallen müssen; auch Glaube und Hoffnung könnten nach Verlust der Gnade nicht als Habitus fortbestehen, wenn das Princip des Bestandes der übernatürlichen Tugendhabitus einen von denselben real unterschiedenen wesenhaften Bestand hätte. Capreolus[1] bemerkt hiezu, daß nach dem Verluste der übernatürlichen Gnade die theologischen Tugenden wirklich nicht mehr als übernatürliche Tugendhabitus vorhanden sind. Im creatürlichen Sein muß, da keine Creatur Potentia operativa sua ist, innerhalb eines jeden Genus das Principium primum essendi vom Principium immediatum operandi unterschieden sein; die Gnade ist das erste Formprincip des Esse supernaturale et deiforme, die übernatürliche Tugend das Principium operandi supernaturaliter. Gnade und Charitas constituiren nicht, wie Durand behauptet, einen und denselben Actus, mag damit ein Actus primus oder Actus secundus gemeint sein; sie können nicht in Bezug auf den Actus primus identisch sein, da der Actus primus der Gnade darin besteht, den Menschen Gott accept zu machen, der Actus primus der Charitas darin, Gott dem Menschen liebenswerth zu machen; sie können nicht in Bezug auf den Actus secundus identisch sein, da die Gnade keinen Actus secundus unmittelbar wirkt, sondern alle meritorische Acte durch Vermittelung der Charitas causirt. Die den dießbezüglichen Ansichten Durand's verwandten Anschauungen des Scotus und Aureolus haben nach des Capreolus Bemerkung ihre Quelle in den bei Heinrich von Gent[2] sich findenden Aufstellungen und Ausführungen. Die Beweisführungen Durand's für die Unmöglichkeit einer Subjectirung der Gnade in der Seelenessenz erklärt Capreolus für verfehlt. Durand kann aus der Priorität des Intellectes vor dem Willen nur darum, weil er sie in einseitiger Weise auffaßt, Beweisgründe für seine Ansicht, daß die Charitas im Willen subjectiren

[1] 2 dist. 26, artt. 1 et 2.

[2] Vgl. Henr. Quodlibet. X, qu. 4.

müsse, gewinnen. Es ist nicht wahr, daß für den Fall der Richtigkeit der thomistischen Ansicht, welche die Gnade in der Essenz der Seele subjectiren läßt, beim Verluste der Gnade früher die übernatürlichen Habitus des Intellectes, als jener des Willens entschwinden müßte; denn der übernatürliche Willenshabitus heischt vermöge seiner höheren Vollkommenheit für sein Esse und Fieri Mehreres als der übernatürliche Intellectivhabitus, und muß daher auch beim Verluste des Gnadenprincipes eher und leichter zu Schaden kommen als der intellective Habitus; ferner ist nicht Alles, was der Liebe entgegen ist, auch dem Glauben und Hoffen entgegen, welches überdieß vom menschlichen Subjecte auch dann noch festgehalten werden kann, wenn die Liebe verloren gegangen ist. Daß kein Habitus aquisitus oder infusus der Essenz der Seele eignen könne, kann Durand nur deßhalb behaupten, weil er nur zwei Arten von Habitus kennt, deren einer eine bestimmte Natur ad intra, der andere ein Vermögen ad extra disponire. Neben diesen beiden Dispositionen ad intra und ad extra gibt es aber noch eine dritte ad naturam superiorem, und dieß ist eben die durch die Gnade verliehene deiforme Disposition der Seelenessenz. Von einer Justitia commutativa kann eigentlich nur da die Rede sein, wo in der Redditio rei pro re oder passionis pro passione nicht bloß eine Aequalitas proportionis, sondern eine Aequalitas quantitatis statthat, daher auf das göttliche Belohnen und Strafen ganz gewiß mehr der Begriff der Justitia distributiva als jener die Justitia commutativa anwendbar ist,[1] obschon andererseits, wenn man den Actus meritorius als Product der Gnade ansieht, von einer Vergeltung des Gleichen mit Gleichem gelten kann, woraus aber nur folgen würde, daß das menschliche Mereri nach den Regeln der Justitia commutativa als ein Mereri de condigno zu erachten sei. Und diese Ansicht wird von Thomas in der Summa vertreten, in welcher er den Actus meritorius von Seite seiner göttlichen Effectivursache in's Auge faßt, während er in seinem Sentenzenwerke, wo er denselben von Seite der Substantia actus berücksichtiget, das Mereri de condigno nur aus dem Gesichtspunkte der Justitia distributiva, in welcher nicht die arithmetische, sondern die geometrische Proportion als Regel gilt, zu erweisen vermag. Auf Durand's Einwand, daß ein Meritum de condigno Gott zum Schuldner der

[1] Capreolus verweist für dieß Alles auf Thom. 4 dist. 46, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

Creatur machen würde, ist zu erwidern, daß Gott nicht der Creatur, sondern sich selbst schuldig ist, einen in Kraft seiner Gnade gewirkten Actus meritorius nach Verdienst zu belohnen.

Durand behauptet die Möglichkeit einer moralisch guten Wirksamkeit ohne Gnadenbeistand, da die zureichenden Principien derselben mit der natürlichen Vermöglichkeit des Menschen gegeben seien; er bestreitet sonach auch den thomistischen Satz, daß der Mensch ohne habituelle Gnade nicht alle schweren Versündigungen gegen das natürliche Gesetz vermeiden könne. Capreolus[1] erwidert, daß der Mensch wol im ursprünglichen Stande vor dem Sündenfalle ohne habituelle Gnade alle Sünden hätte meiden können, aber auch da nicht in Kraft seiner bloßen natürlichen Vermöglichkeit, sondern in Kraft des mit dem Urstande verbunden gewesenen Donum superadditum. Wenn Durand das deliberative Vermögen des Menschen für ausreichend hält, selbst alle läßlichen Sünden, soweit dieselben auf Übereilung beruhen, zu vermeiden, so abstrahirt er völlig von der concreten Beschaffenheit des Menschen im Stande der gefallenen Natur, sowie von der Macht der vielen inneren und äußeren Sollicitationen zur Sünde, welchen, wie die Erfahrung lehrt, auf die Länge niemals widerstanden wird. Es ist zuzugeben, daß der Mensch, wie er dermalen beschaffen ist, sensu diviso und potentia remota[2] die den Geboten des Jus naturale oder des Dekalogs entgegengesetzten Verfehlungen meiden könne, nicht aber potentia proxima et sensu composito.

Durch die Auffassung des Habitus der Heilsgnade ist auch die Auffassung der Justitia originalis und des Peccatum originale bedingt, deren Subject nach Thomas eben so die Essenz der Seele ist, wie sie Subject der Heilsgnade ist. Durand behauptet das Gegentheil; bei ihm beschränkt sich die Justitia originalis auf die wolgeordnete Richtung der Seelenkräfte, vermöge welcher der Wille Gott,

[1] 2 dist. 28, art. 3.

[2] Capreolus bemerkt zur Erklärung dieser Ausdrücke, sie seien zu verstehen eo modo loquendi, quo dicimus, quod album potest esse nigrum, injustus potest esse justus, quia scil. potest perdere dispositionem, quam habet, et acquirere contrariam, non quod simul habeat albedinem et nigredinem, aut injustitiam et justitiam .... Peccata directe opposita præceptis charitatis non vitantur sine gratia, tamen carens gratia potest illa vitare sensu diviso et quadam potentia remota, inquantum potest se disponere ad gratiam, qua vitantur. L. c.

die niederen Seelenkräfte der Vernunft unterthan sind; der Mangel dieser gesollten Wohlordnung mache das Wesen der Erbsünde aus. Er stellt sich zu Thomas noch weiter dadurch in Gegensatz, daß er die Erbsünde primär in der Auflehnung der niederen Seelenkräfte gegen das Gebot der Vernunft bestehen läßt, während Thomas diese Auflehnung als eine Folge der Abwendung des Willens von Gott ansieht. Nach Durand's Dafürhalten ist es Thomas nicht gelungen zu erweisen, daß die Essenz der Seele Subject der Erbsünde sei. Thomas lehre, daß das Peccatum originale in Folge der Union der gottgeschaffenen Seele mit dem von den Eltern gezeugten Leibe contrahirt werde, indem die eine erbsündliche Verderbtheit bekundenden Gebrechen in Folge jener Union stattfinden; die erwähnten Gebrechen treten indeß nur am Willen und an den sensitiven Potenzen hervor, daher nur diese als Subject der Erbsünde genommen werden können. Capreolus[1] erwidert, daß, da nicht die Potenzen der Seele, sondern die Essenz derselben mit der sinnlichen Leiblichkeit sich einige, nur die Essenz, nicht aber die Potenzen der Seele, in Folge der Einigung von Seele und Leib zum Träger der die erbsündliche Verderbtheit charakterisirenden Gebrechen werden können.[2] Capreolus weist demzufolge auch die Bemängelungen Durand's an der Bezeichnung der Erbsünde als eines Peccatum naturæ zurück; die Seele constituire als Form des Leibes per essentiam suam die menschliche Natur, vermöge ihrer Potenzen aber das Princip der Acte der menschlichen Person, indem die Acte dem Individuum angehören; da nun die Erbsünde in Folge der Information des Leibes durch die Seele vorhanden ist, so ist sie ganz primär ein Vitium naturæ, und erst in zweiter Linie auch ein Vitium personæ und Vitium der die Accidenzen der Natur constituirenden Thätigkeiten. Thomas leitet die Vitiation der Menschennatur aus einer Infection der Seele durch die vom Zunder der Begierlichkeit vitiirte sinnliche Leiblichkeit ab. Durand findet, daß diese Erklärungsweise an einem inneren Widerspruche kranke, da die Caro oder sinnliche Leiblichkeit erst in Folge ihrer Information durch die Seele zur Wirklichkeit gelange und demzufolge als noch nicht seiende die Seele noch nicht inficiren könne; auch bedürfe es keiner solchen künstlichen Erklärung, da die Traduction der Erbsünde sich ganz einfach und natürlich aus dem

[1] 2 dist. 31, art. 3.

[2] Capreolus verweist hiebei auf die näheren Ausführungen bei Thom. Mal. qu. 4, art. 4.

Nichtvorhandensein der gesollten Justitia originalis in den Adamssprossen erkläre. Capreolus entgegnet, daß die Caro, obschon sie der Zeit oder Natur nach nicht vor Infusion der Anima rationalis vorhanden sei, doch der Natur oder dem Begriffe nach in esse carnis der Anima rationalis in Bezug auf das Rationalsein derselben vorausgehe, indem die Anima rationalis als rationalis sich erst dann bethätiget, nachdem sie vorausgehend der Materie des Leibes das Substanzialsein, Körperlichsein, Beseeltsein, Animalität verleihe, so daß dem Begriffe und der Natur nach eher die Actualität der Caro als das Sein des Menschen als Animal rationale gegeben sei. Auch hat man sich die Infection der Seele durch die Caro nicht als Befleckung im positiven Sinne zu denken; es genügt, daß in Ermangelung des den Adamssprossen fehlenden Donum justitiæ originalis die Seele als Wesensform den Leibesstoff nur unvollkommen informire, weil eben die Imperfection der Materie auch die Imperfection der Form als natürliche Folge nach sich zieht. Übrigens hat Thomas in seiner Summa die Ansicht von der Befleckung der Seele durch die Caro relativ zurückgenommen, und ihr als wahrscheinlichere Annahme eine Befleckung durch den väterlichen Zeugungssamen substituirt, sofern er eine im Zeugungsacte aus dem zeugenden Vater entsonderte Virtus activa annahm, welche auf die in das gezeugte Leibesgebilde eingehende Seele wirke.[1] Durand betont die Voluntarietät im Wesen der Erbsünde, welche letztere ihm ohne die erstere gar nicht als Sünde denkbar ist. Auch Thomas verkennt nicht die Bedeutung des Voluntarium, welche dem Peccatum originis als Sünde Adam's anhaftet, und spricht auch wie Durand von der Carenz der gesollten Justitia originis; er gibt aber nicht zu, daß das mit der Carenz verbundene Demeritum eine principale Bestimmtheit der Erbsünde

[1] Forma spiritualis habens esse diminutum et fluens ac intentionale — fügt Capreolus erklärend bei — utique potest esse in subjecto pure corporali, sicut forma artis in serra. Et talis virtus si ponatur, est subjective in semine deciso a patre, non autem in semine materno, nec in carne prolis, cui anima infunditur. L. c. — Bacouthorp, welcher diese Erklärung der Transfusion der Sünde Adam's anführt und bemängelt, wird von Aquarius darüber getadelt, daß er den eigentlichen Sinn der thomistischen Doctrin nicht erfaßt habe. Dieser gehe dahin, daß in Adam alle Nachkommen Adam's wie in ihrem Haupte geeiniget waren und an der Sünde desselben in jener Art betheiliget waren, wie Glieder des Leibes in Folge ihrer Actus imperati an der vom Willen der Seele elicirten Handlung betheiliget seien.

als solcher sein sollte, indem Peccatum und Demeritum, obschon sie sachlich im sündigen Acte zusammenfallen, doch dem Begriffe nach auseinanderfallen. Die Rationes mali, peccati, culpæ, unter welche die Erbsünde fällt, sind auch ohne Ratio demeriti vorhanden, die Ratio demeriti tritt erst consecutiv hinzu. Wenn Durand behauptet, daß die von Adam ererbte Sünde nur uneigentlich unter den Begriff der Culpa fallen könne, so ist ihm so viel zuzugeben, daß in ihr nur ein Minimum culpæ vorhanden sei; sie kann auch, mit den actuellen Sünden verglichen, nur æquivoce Sünde genannt werden. Sie ist aber wirklich Sünde, sofern der mit ihr gegebene Defect in einem gottwidrigen Wollen (nämlich im Wollen Adam's) gegründet ist, und effective und formaliter eine Deordinatio a fine in sich schließt.

Thomas lehrt, daß das Malum als solches das Bonum naturæ mindere, ohne es jedoch völlig verderben zu können; er versteht unter diesem Bonum die Habilitas subjecti ab actum. Durand bemerkt hiezu, daß man eine doppelte Habilitas animæ ad bonum zu unterscheiden habe, eine erste entfernte und eine nächste zweite; die erste sei nicht einmal einer Minderung fähig, die letztere könne nicht bloß gemindert, sondern völlig corrumpirt werden. Als Habilitas prima et remota gilt ihm die natürliche Erkenntniß der Principia juris und die entsprechende Inclination des Willens, welche der unzerstörbaren Synderesis angehöre; die Habilitas secunda et proxima besteht ihm in den durch die sittlichen Acte acquirirten sittlichen Habitualitäten. Capreolus[1] erwidert, daß Durand die Habitudines ad bonum nicht erschöpfend aufzähle; er übersieht, daß eine Habilitas ante omnem habitum et actum, ja vor aller Potenzialität in der Essenz der Seele gegeben sei, welche das Susceptivum proprium der Gnade sei. Und da Thomas unter dem der Seeleneſſenz eignenden Bonum naturæ eben nur die Habilitas animæ ad actus infusos versteht, welche durch die Sünde allerdings gemindert wird, ohne völlig zerstört werden zu können, so gehören Durand's Einwendungen, die das von Thomas gemeinte Bonum naturæ ganz außer Acht lassen, gar nicht hieher. Der tiefere metaphysische Grund seiner Opposition gegen Thomas liegt übrigens in seiner oben berührten Läugnung der Convertibilität des Ens und Bonum.

---

[1] 2 dist. 34, qu. 2.

Durand muß in Folge dessen, daß er die Ratio boni nicht vollgenügend erfaßt, auch die Ratio mali enger als Thomas fassen und den thomistischen Satz bestreiten, daß jede Poena als solche wegen einer Culpa verhängt werde. Auf seine Bemerkung, daß dem Peccatum originale bloß eine Poena damni gebühre, somit die übrigen schlimmen Folgen desselben nicht als Büßungen einer Schuld angesehen werden könnten, erwidert Capreolus,[1] daß jene übrigen Folgen, die dem Zeitleben angehören, zwar nicht direct, aber doch consecutive als Schuldbüßungen zu nehmen seien. Allerdings entspricht ferner nicht jedes einzelne Strafleiden einer bestimmten besonderen actuellen Versündigung; aber alle Leiden, die Gott entweder unmittelbar selbst verhängt oder die er zuläßt, haben ihren Grund in der Vitiation der menschlichen Natur, und dienen den Zwecken der Behütung, Correction oder Bestrafung der mit jener Vitiirung behafteten Zeitmenschen. Wenn Durand den thomistischen Satz läugnet, daß jede Poena Gott zum Urheber habe, so gründet dieß in der falschen Annahme, daß Gott in keiner Weise zum Acte der Sünde concurrire, und somit auch nicht Urheber der aus dem sündigen Acte entspringenden pönalen Calamitäten sei.

Durand findet es undenkbar, daß Gott unmittelbar Ursache einer moralisch häßlichen Handlung sein solle, weil er sonst auch unmittelbare Ursache des moralisch Häßlichen als solchen wäre; die Deformitas culpæ würde unmittelbar auf ihn selbst zurückfallen. Capreolus[2] erklärt es für ein fehlerhaftes Vorgehen, aus der göttlichen Urheberschaft einer Actio die Urheberschaft der an der Actio haftenden Deformitas zu folgern. Durand stellt einen ungenügenden Kanon der Imputation auf, wenn er meint, dem Handelnden müsse, sofern er den Defect eines von ihm mit Bewußtsein und Freiheit causirten Actes oder Werkes vorausweiß, dieser Defect als Schuld zugerechnet werden; eine solche Zurechnung ist nur dann berechtiget, wenn der Handelnde den Defect nicht bloß voraussah, sondern auch beabsichtigte und denselben zu vermeiden oder sein Gegentheil zu actuiren verpflichtet gewesen wäre. Dieß leidet auf Gott um so weniger Anwendung, als an dem von Gott Gewirkten nur die Bonitas naturæ, nicht aber die dem Bonum naturæ anhaftende Deformität von Gott stammt.

---

[1] 2 dist. 36.

[2] 2 dist. 37.

Auch im sündigen Acte der Creatur hat man das Gute oder die Substanz des Actes von dem Schlimmen, d. i. von der Deformität des Actes zu unterscheiden,[1] und das erstere in seiner letzten Ursache auf Gott zurückzuleiten, während letzteres aus der Creatur als solcher seine Erklärung findet. Die nächste unmittelbare Ursache des Actes ist der Wille als gottgesetzte Vermöglichkeit, die sich im Sündigen actuell bethätiget, obschon in deformer Weise; die Deformität oder der dem sündigen Willensacte anhaftende Defect erklärt sich aus dem Hervorgegangensein der Creatur aus Nichts, und ist die Bekundung desselben, gleichwie die im sündigen Acte bethätigte Vermöglichkeit das Gesetztsein des geschöpflichen Willens durch Gottes Schöpferkraft bekundet. Durand hält diese Erklärung der Ursache der Defectuosität unsittlicher Handlungen für verfehlt; die Creatur habe ihr Sein aus nichts durch Gott, und werde in diesem ihrem sogearteten Sein durch Gott erhalten, daher folgerichtig auch die Urheberschaft der aus dieser Art des Seins zu erklärenden Defectuosität der unsittlichen Handlung letztlich auf Gott zurückfalle. Capreolus erwidert, daß Durand das Sein der Creatur aus nichts ungenügend erfaßt, wenn er es bloß als Esse de non aliquo fasse, ohne zugleich damit den weiteren Gedanken zu verknüpfen, daß die Creatur selbst, ehe sie wurde, nichts war, so daß ex se formaliter Nichts ist, und ein Seiendes eben nur durch Gott ist.

Die von Durand bekämpfte Ansicht ist eigentlich jene des Aureolus, der die Labilität des menschlichen Willens als eine mit dem Wesen des geschöpflichen Willens gegebene Fähigkeit faßt, welche effectiv von Gott stammen müsse, und die Erklärung derselben durch den Hervorgang der Creatur aus Nichts ausdrücklich verwirft, weil die Seligen, deren Liberum arbitrium doch auch aus Nichts geschaffen ist, des Sündigens gar nicht fähig sind. Nach Capreolus beweist dieses letztere Argument des Aureolus nur so viel, daß die secundum potentiam im Nichts wurzelnde Potentia peccandi in den Seligen so gebunden sei, daß sie sich gar nicht mehr geltend machen könne; es beweist aber nicht, daß die Imperfectionen der Creatur, zu welchen das Sündigenkönnen gehört, eben so, wie die Perfectionen derselben effective aus Gott abzuleiten seien.[2]

---

[1] 2 dist. 44.

[2] Potentia peccandi — bemerkt Capreolus l. c. — est a Deo quantum ad illud, quod est potentia vel fundamentum ordinis ad absolutum et posi-

Wie Durand bestreitet auch Aureolus den thomistischen Satz, daß der sündige Act effectiv von Gott hervorgebracht werde; Gott würde, wenn er zu einem solchen Acte concurrirte, nothwendig auch zur Hervorbringung der an demselben haftenden Deformität mitwirken. Capreolus[1] zeigt sich mit der von Gregor von Rimini dem Aureolus gewidmeten Widerlegung nicht einverstanden; dieselbe beruhe auf der unrichtigen Unterstellung, daß Aureolus die Deformität für eine Entitas positiva halte, während er sie erwiesener Maßen für eine bloße Privatio ordinis et rectitudinis im freien Willensacte ansehe. Der Fehler liegt vielmehr darin, daß Aureolus nicht unterscheidet zwischen jener Art der Privatio, welche dem Acte seiner Natur nach anhaftet, und jener anderen Art von Privatio, welche in Folge dessen vorhanden ist, daß er der ethischen Verpflichtung und Gebundenheit des Handelnden widerstreitet. Diese letztere Art von Privation kann allerdings nicht auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden; wol aber kann und muß die erstere auf Gott zurückgeleitet werden. Aureolus wendet ein, daß es Acte gebe, deren moralische Häßlichkeit von der Substanz des Actes schlechthin untrennbar sei, z. B. der Act des Gotteshasses. Capreolus behauptet die Trennbarkeit; gesetzt, dieser Act würde einzig durch Gott gewirkt oder von jedem Subjecte getrennt, oder ein Stein zum Subjecte desselben gemacht (was Capreolus für möglich hält), so wäre eine actuelle Deformität des Actes nicht vorhanden, weil kein sündigendes Subject vorhanden wäre. Aureolus sieht sich bei Annahme einer causalen göttlichen Concurrenz zum Acte des Sündigens vor das Dilemma gestellt, daß entweder Gott den Menschen zum Sündigen zwinge oder umgekehrt Gott durch den Menschen zur Einwilligung in's Böse determinirt werde. Gregor von Rimini zeigt sich geneigt, die letztere Alternative von der durch Aureolus ihr gegebenen Deutung und Gestaltung zu reinigen; Capreolus hingegen besteht darauf, daß alle Motion des menschlichen Willens von Gott ausgehe, aber den menschlichen Willen nicht zu dem an sich Bösen, sondern nur zu dem seiner Natur nach Guten bewege, so daß die dem an sich guten Acte anhaftende Deformität ausschließlich auf Rechnung der Causa secunda geht.

---

tivum actus peccati; sed quantum ad fundamentum ordinis ad deformitatem actus peccati vel quantum ad illum ordinem ad deformitatem peccati nullo modo est a Deo.

[1] 2 dist. 37.

Das Böse hat sonach keine absolute Ursache, ja auch die geschöpfliche endliche Ursache desselben ist nur accidenteller Weise Ursache desselben, die Deformität nur ein dem an sich guten Acte anhaftendes Accidens. Aureolus meint, daß dieß in uneigentlichem Sinne gesprochen sei, sofern man die Defectibilität als accidentale Qualität des Willens ansehe, der im eigentlichen Sinne Ursache der Sünde sei. Capreolus seinerseits besteht darauf, daß nicht der Wille als solcher, sondern die Defectibilität desselben Ursache der Deformität eines unsittlichen Actes sei; der privative Charakter der Defectibilität beeinträchtiget nicht ihre causale Efficienz. Wäre keine Privation als Ursache der Deformität denkbar, so könnte es keine Unwissenheitssünden geben; und doch darf das Vorkommen von Sünden solcher Art nicht geläugnet werden.

Thomas bezeichnet das Malum culpæ als Privatio secundæ perfectionis, das Malum poenæ als Privatio primæ perfectionis. Aureolus wendet ein, daß der böse Wille sich selbst schon eine Strafe sei, also die Privatio secundæ perfectionis schon ein Malum poenæ in sich schließe. Capreolus erwidert,[1] daß, wenn dieß vorkommt, die Sünde, welche formaliter nur unter die Ratio culpæ fällt, den Charakter eines Malum poenæ anderswoher haben müsse, und zwar aus dem Grunde, weil die Culpa ein Voluntarium, die Poena ein Involuntarium ist, das nur concomitanter der Culpa beigesellt sein kann.[2] Die Culpa kann wol durch sich selbst ein Strafleiden herbeiführen, und dann ist sie zwar effective, aber nicht an sich, Poena.

Den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden betreffend lehrt Thomas,[3] daß beide Arten der Sünde sich wie Perfectum und Imperfectum in eodem genere zu einander verhalten; daß sie ferner unter einem bestimmten Gesichtspunkte, nämlich mit Bezug auf das gemeinsame Object, sub eodem genere enthalten sein, nach einem anderen Gesichtspunkte, sofern nämlich die Verschiedenheit der Objecte den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde bestimmt, generisch unterschieden sein können. Aureolus bemerkt zu diesen Sätzen, daß die theologische Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde eine grundhafte Theilung sei, welche eine specifische Diversität und einen innerlichen Unterschied des Getheilten indicire, der bei Thomas nicht zu seinem Rechte zu kommen scheine.

[1] 2 dist. 36.

[2] Capreolus citirt hiefür Thom. Mal. qu. 1, art. 4 ad 1mum.

[3] 2, 1 qu. 88, artt. 1 et 2; 2 dist. 42, qu. 1, artt. 3 et 4; Mal. qu. 1, art. 1.

Capreolus[1] entgegnet, daß Thomas nirgends sage, Todsünde und läßliche Sünden wären accidentell unterschieden; seine Meinung geht nur dahin, daß die Unterscheidung beider Arten von Sünden nicht als Theilung eines Univocum in seine Species aufzufassen sei. Man kann übrigens den Unterschied beider Arten von Sünden formaliter und materialiter fassen; im letzteren Sinne, d. h. in Hinsicht auf die Acte, welche entweder Todsünden oder läßliche Sünden genannt werden, kann immerhin zugegeben werden, daß die Unterscheidung beider eine accidentelle sei, sofern es Sünden gibt, die nicht ihrer Species nach, auch nicht ex parte objecti vel materiæ, sondern ex parte agentis Todsünden sind, so wie umgekehrt andere Sünden, die an sich genommen schwere Sünden wären, ex parte agentis vel finis, somit accidenteller Weise als läßliche Sünden anzusehen sind. — Durand meint, daß gegen das von Thomas angegebene Verhältniß beider Arten von Sünden zu einander als Perfectum und Imperfectum nichts einzuwenden wäre, wenn alle läßlichen Sünden in momentanen Bewegungen bestünden, welchen wegen Mangel an Deliberation der Charakter einer vollkommen freien und selbstgewollten Handlung fehle. Capreolus erwidert, daß auch deliberirte Acte an dem von Durand betonten Charakter läßlicher Sünden participiren können, sofern nämlich neben der Imperfectio actus auch die Imperfectio materiæ in qua peccatur auf das Nichtvorhandensein einer entschiedenen sündhaften Voluntarietät schließen läßt. Da die läßliche Sünde nicht simpliciter, sondern nur secundum quid Sünde ist, so kann die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde nicht eine Divisio univoci, wie Durand will, sondern nur eine vom Standpunkte analogisirender Auffassung vorgenommene Theilung bedeuten.[2]

---

[1] 2 dist. 43.

[2] Die Lehre von der Sünde betreffend, mögen schließlich noch ein paar Bemerkungen des Aquarius gegen Bacanthorp wegen unrichtiger Auffassung und unzureichend motivirter Bestreitung der thomistischen Lehre hier ihren Platz finden. Bacanthorp beschuldiget Thomas, daß er unter Hinwegsehen von dem allgemeinen Charakter der Sünde als Aversio ab ultimo fine die specifischen Unterschiede der Sünden ausschließlich nach dem durch die Objecte der Sünde determinirten positiven Inhalte der sündigen Acte bestimme, und entscheidet sich mit Heinrich von Gent für das Gegentheil. Aquarius erwidert, die richtige Lehre des heiligen Thomas sei diese, daß zur Constituirung der Ratio peccati zwei Momente concurriren: Actus voluntatis und Inordinatio, deren ersterer per se, letztere per

Thomas lehrt, daß Christus durch sein inneres Handeln und äußeres Leiden sufficienter und condigne für die gesammte vor Gott verschuldete Menschheit Genugthuung geleistet habe. Durand, welcher ein Meritum de condigno nur beziehungsweise gelten läßt, bestreitet, daß Christus als Mensch ausreichend für die gesammte Menschheit genugthun konnte, sofern man unter Satisfactio condigna eine solche verstehe, welche qualitativ der zu sühnenden Schuld gleichkommt, so daß der Beleidigte ohne Verletzung der Gerechtigkeit die Genugthuung nicht als unzureichend abweisen könne. So wenig wir die von Gott empfangenen Wohlthaten condigne zu vergüten im Stande seien, eben so wenig könne irgend eine Creatur die Gott durch sie oder Andere zugefügten Beleidigungen condigne vergüten; am allerwenigsten sei eine ausreichende Genugthuung für das Peccatum originale denkbar, welches ein Peccatum totius naturæ sei. Capreolus[1] weist den Vergleich zwischen Danksagung und Genugthuung als verfehlt ab; eine vollgiltige Dankesleistung für die göttlichen Wohlthaten ist unmöglich, weil das Object des Dankes in steter Mehrung begriffen ist, so daß die Dankesschuld sich unaufhörlich vergrößert, während bei ernstem Genugthuungswillen zum mindesten eine Minderung der Sündenschuld erwirkt werden kann.[2] Übrigens war wenigstens Christus als Mensch im Stande, dem göttlichen Vater einen äquivalenten Zoll des Dankes für die von ihm empfangenen creatürlichen Güter darzubringen,[3] obschon er für das Beneficium increatum, welches ihm zu Theil geworden, d. h. für das Gottsein und für die Mittheilung des Esse divinum an die menschliche Natur keinen äquivalenten Dank darzubringen vermochte. Eine Folge der Einigung des Verbum

accidens die sündige Handlung qualificire, indem niemand das Böse nur wegen des Bösen wolle; in dem bloß per accidens mit dem sündigen Acte Verknüpften könne aber nicht der specifische Charakter einer bestimmten Handlung gesucht werden. — Einer anderen Mißdeutung der thomistischen Lehre macht sich Baconthorp schuldig, wenn er behauptet, daß in derselben das Peccatum omissionis ausschließlich als Negatio actus gefaßt werde, während nach Baconthorp jeder sündhafte Unterlassung wenigstens interpretativ ein positiver Act zu Grunde liegt. Er identificirt somit die thomistische Ansicht mit jener Durand's; erstere lautet jedoch (siehe Thom. 2, 1 qu. 76, art. 6) dahin, daß das Peccatum omissionis an sich wol ohne allen positiven Act sein könne, aber in Anbetracht seiner Anlässe und Causæ niemals ohne Actus sei.

[1] 3 dist. 18.

[2] Capreolus verweist hierüber auf Thom. 3 dist. 20, qu. 1, art. 2.

[3] Vgl. Thom. 2, 1 qu. 114, art. 3.

divinum mit der menschlichen Natur war, daß dem göttlichen Vater die Person Christi höher gelten mußte als die Gesammtheit aller Geschöpfe. Demzufolge mußte die Selbsthingabe Christi als Sühnopfer nicht bloß als ausreichende Genugthuung für die Sünden aller Menschen, sondern wegen des Geistes heiligster Liebe, von welchem Christus erfüllt war, auch als eine vollgiltige Danksagung für alle den Menschen von Gott erwiesenen und erweisbaren Wohlthaten gelten können. Durand bemerkt, es sei leichter, der verletzten menschlichen Gerechtigkeit vollgiltige Sühnung zu leisten, als der göttlichen; der nach menschlichem Gesetze des Todes schuldig Erkannte könne aber nicht einmal der menschlichen Gerechtigkeit vollgiltige Sühne leisten, weil er keinen äquivalenten Ersatz für sein verwirktes Leben aufbringen könne. Die Richtigkeit dieser Bemerkung zugegeben, folgt daraus nicht, daß auch eine göttliche Persönlichkeit nicht zu einer vollgiltigen Genugthuung vor dem menschlichen und göttlichen Richter befähiget sein sollte. Vielmehr würde, wenn das Verbum divinum eine vor der Assumtion mit Todesschuld beladene Menschennatur angenommen hätte, die in Kraft dieser Union constituirte Person vollgiltige Genugthuung für die vor der Assumtion vorhandene Todesschuld der angenommenen Menschennatur zu leisten im Stande sein.

Durand zeigt sich, wie Capreolus bemerkt, in seinen Ansichten über das Erlösungsverdienst Christi von scotistischen Anschauungen abhängig, von welchen er, wenn schon in sehr entfernter Weise, auch in seinen Äußerungen über den Incarnationsmodus sich berührt zeigt. Denn im Ganzen hält er hierin an der thomistischen Tradition fest, sofern er nicht so ausschließlich wie Scotus das suppositale Esse des Verbum divinum als Terminus der Union der menschlichen Natur Christi mit dem Verbum hinstellt, und demzufolge mit den Thomisten die Möglichkeit einer simultanen Assumtion der menschlichen Natur Christi von den drei göttlichen Personen oder von zweien derselben vertheidiget. Er zeigt sich aber hinwiederum von Scotus beeinflußt, wenn er dafürhält, daß das göttliche Suppositum quantum ad existentiam Terminus der Union der menschlichen Natur mit ihr sein könnte, ohne daß zugleich eine Union mit der Proprietas relativa des Suppositum statthätte. Capreolus entgegnet,[1] daß eine Union der menschlichen Natur mit der göttlichen jederzeit die Union mit einer

[1] 3 dist. 1.

göttlichen Person zu ihrer Voraussetzung habe. Die Behauptung Durand's, daß das göttliche Suppositum in Kraft dessen, wodurch es die Dependenz der Natura assumta terminire, mit derselben primo sich einige, ist insofern wahr, als es sich um dasjenige handelt, kraft dessen oder wodurch die Natura assumta ein Suppositum erlangt, nicht aber, sofern es sich um dasjenige handelt, wodurch sie das Esse actualis existentiæ erlangt, indem die göttliche Essenz das Principium primum quo und primum quod der Termination der Dependenz ist.[1]

Thomas lehrt, daß das göttliche Wort nicht bloß die Seele und den Leib Jesu, sondern auch eine aus beiden resultirende dritte Entität angenommen habe. Durand wendet ein, daß das Ganze nicht als eine von seinen constitutiven Theilen unterschiedene Entität möglich sei. Capreolus[2] erklärt diese Behauptung für verfehlt; das Ganze ist seinem Begriffe nach etwas Anderes, als die in ihm geeinigten Theile, welche Constituenten des Ganzen sind, während dieses etwas durch sie Constituirtes ist, so daß erstere zu letzterem als Causans zum Causatum sich verhalten. Die Betonung der Bedeutung des aus Leib und Seele constituirten Ganzen als einer besonderen Entität steht in innerem Zusammenhange mit dem von Capreolus[3] gegen Durand vertheidigten Satze, daß die Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus die größte aller Unionen sei. Durand behauptet, die Union der beiden Naturen in Christo sei keine so innige, wie z. B. jene von Materie und Form. Er beachtet nicht, daß es sich hier nicht um eine Relationseinheit handle, sondern um eine Einheit im Sinne der Indivisio, als welche sich die Personseinheit Christi darstellt. Diese ist auf die Einheit des göttlichen Suppositum gegründet, welches nicht etwa als Theilglied in die Einigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus eingeht, sondern vielmehr das absolute Einheitsprincip der durch jene Einigung constituirten gottmenschlichen Person ist. Die Einheit jeder der drei Personæ divinæ ist eine Unitas increata, und schließt als solche den Charakter eines Theil-

---

[1] Sciendum — fügt Capreolus bei —, quod Durandus in hac materia periculosus est. Nam in suo scripto præter illa quæ allegata sunt, videtur concedere, quod natura humana unita est cuilibet personæ divinæ; imo ex suis dictis videtur sequi, quod quælibet persona est incarnata, sicut patet legenti eum in hac materia.

[2] 3 dist. 2.

[3] 3 dist. 5, qu. 1.

gliedes aus; sie zählt daher nicht wie die Einheit, die als Theil in einer Zahl enthalten ist. Die Einheit der Persona divina ist größer als die numerische Einheit, welche Princip der Zahl ist; demzufolge ist auch die in ihr begründete Einheit der gottmenschlichen Person Christi größer als jede geschöpfliche Einheit. Durand bestreitet diese Auffassung und Begründung der Personseinheit Christi mit dem Bemerken, daß die Person nicht Terminus assumtionis, sondern bloß Respectus unionis sei; der Terminus gehe der durch ihn terminirten Actio nicht voraus, die göttliche Person des Sohnes sei aber vor der Assumtion schon vorhanden. Capreolus erwidert, daß Durand ein falsches metaphysisches Gesetz über den Terminus aufstelle, welches durch die natürliche Erfahrung widerlegt werde; die menschliche Seele ist unstreitig Terminus der Gliederung und des Wachsthums des menschlichen Leibes, und doch vor den darauf abzielenden Actionen vorhanden.

Von ganz entgegengesetzter Seite her bekämpft Aureolus die thomistische Christologie, welcher er vorwirft, daß sie die Union der menschlichen Natur mit dem Verbum divinum als Relation fasse, während sie doch wahrhafteste Einheit, actualis continuatio et indivisio sei. Wir ersahen bereits aus des Capreolus Antwort auf Durand's Einwürfe, daß die Thomistik die von Aureolus vermißte Indivisio in Bezug auf die Personseinheit des Gottmenschen betone; von dieser muß jedoch die Union der Naturen als solcher unterschieden werden, die bei der Wesensverschiedenheit derselben nothwendig als Relation zu denken ist. Thomas sagt nicht, daß die Persona divina einzig zufolge der Relation der menschlichen Natur zu ihr wahrhaft und substanziell Mensch sei; er leitet dieß Letztere vielmehr davon ab, daß die Menschheit mit der göttlichen Person geeiniget ist, und an ihrem Esse theilhat. Die Berufung auf Johannes Damascenus sei unstatthaft, da dieser in seinen von Aureolus mißverstandenen Äußerungen über die Unthunlichkeit einer Unio habitualis einzig den Nestorianismus im Auge hat; die richtige Erklärung der bezüglichen Stelle des Damascener's sei bei Thomas zu finden.[1]

Aureolus und Durand sind darin einig, der thomistischen Ansicht entgegen zwei substantialia esse actualis existentiæ in Christus zu statuiren. Aureolus begründet diese Zweiheit daraus, daß das Esse Actus der Essenz sei, und daß, wenn die menschliche Natur Christi

[1] Vgl. Thom. 3 qu. 2, art. 6.

nicht ihr eigenes Esse hätte, sie nicht von Einem göttlichen Suppositum angenommen werden könnte, ohne allen drei göttlichen Suppositis zu eignen, da deren Esse nur Eines sei. Capreolus[1] bestreitet diese Consequenz, da trotz der reellen Identität von Essenz und Person in Gott Beide doch dem Begriffe nach unterschieden sind, und die Menschheit Christi nicht mit der göttlichen Essenz als solcher, sondern mit der göttlichen Person als solcher hypostatisch geeiniget ist. Ferner kann das Esse nicht so schlechthin, wie es von Seite des Aureolus geschieht, als Actus essentiæ genommen werden; das Esse ist Actus essentiæ wol als Actus suppositi, d. i. als Actus illius, quo essentia formaliter existit, aber nicht Actus illius quod formaliter existit.[2] Demzufolge kann der Menschheit Christi als solcher nicht sofort ein besonderes Esse vindicirt werden; das Esse kommt ihr als einer suppositirenden zu, mithin insofern, als sie durch ihr göttliches Suppositum getragen ist. — Durand hält dafür, daß, wenn den Accidenzen ein vom Esse des Subjectes unterschiedenes selbsteigenes Esse nicht abgesprochen werden könne, um so weniger der menschlichen Natur Christi ein vom Esse ihres Suppositum unterschiedenes Esse abgesprochen werden könne. Capreolus reproducirt die Beantwortung dieses ursprünglich dem Gottfried von Fontaines angehörigen Argumentes durch Bernhard von Auvergne, welcher davon ausgeht, daß ein Existere simpliciter weder der substanziellen noch der accidentellen Form, sondern einzig dem Suppositum zukomme; der Substanzialform komme, sofern sie ein Theil des per se subsistirenden Suppositum ist, ein Existere per accidens zu, den Accidenzen aber komme insgemein nur ein Existere secundum quid zu. Daraus folgt, daß in Christus nur Ein Existere simpliciter vorhanden ist, nämlich jenes des Compositum divinum; der menschlichen Natur Christi kommt nur ein Existere per accidens zu.

---

[1] 3 dist. 6.

[2] Baconthorp bestreitet den von Thomas (Cent. II, 9) gelehrten Satz, daß das Esse subsistentiæ zur Essenz realiter etwas hinzufüge, und behauptet, daß sie sich zu einander als Diversi gradus essendi verhalten. Diese Verhältnißbestimmung wird von Aquarius als unrichtig verworfen. Falso etiam — fügt Aquarius bei — impugnavit S. Thomam, quia in omni creatura quiditas et actualis ejus existentia distinguuntur realiter ad hunc sensum, sicut distinguitur actus et potentia, ex quibus tanquam ex duabus rebus distinctis realiter, scil. existentia et essentia, creatura quælibet componitur. Aquarius verweist hierüber des Näheren auf Thomas del Vio: De ente et essentia, c. 5, qu. 10.

Eine Consequenz des Satzes, daß in Christus nur Ein Esse substantiale actualis existentiæ zuzulassen sei, ist der weitere Satz, daß Christo nur eine einzige Filiatio realis zukomme, jene nämlich zu seinem göttlichen Vater, obschon er auch zu seiner menschlichen Mutter in einer bestimmten realen Relation steht. Diese letztere kann aber nach Capreolus[1] nicht als Relatio filialis genommen werden, weil die aus der Jungfrau geborne menschliche Wesenheit Christi nicht wie bei den übrigen Menschenkindern ein Suppositum proprium constituirt. Damit beantwortet sich die Einwendung des Aureolus, daß die Mutter Christi eben so wie jede andere Menschenmutter in einem Causationsverhältniß zu dem aus ihr gebornen Sohne stehe. Aureolus urgirt, in Christo seien zwei Nativitates passivæ und zwei Generationes passivæ, somit auch zwei Filiationes reales; Filiatio sei nichts anderes als die in die Vergangenheit zurückgetretene Generatio und Nativitas passiva. Capreolus bestreitet diese Identification; die Filiation sei etwas Bleibendes, während das Generirtwerden und Geborenwerden an eine bestimmte kurze Zeit gebunden ist, und nach deren Ablauf kein Sein mehr hat; überdieß fallen Generari und Nasci unter die Kategorie der Passio, nicht so die Filiatio. Und gesetzt, beide von einander unterschiedene Notionen wären convertibel, so würde daraus noch immer nicht eine Identität der denselben entsprechenden Res sich ergeben; Homo und Risibilis sind trotz ihrer Convertibilität zwei von einander unterschiedene Res. Der Grund, weßhalb nicht zwei Filiationen Christi zugegeben werden, ist nicht der von Aureolus angenommene, daß sodann Christus Duo Filii wäre, sondern vielmehr dieser, daß aus einer doppelten Filiation Christi eine Zweiheit der Supposita in Christus folgen würde. Obschon nämlich das Suppositum nicht das unmittelbare Fundament der Filiation ist, so ist es doch das nächste und unmittelbare Subject derselben. Eben daraus ergibt sich aber noch ein weiterer Unmöglichkeitsgrund für eine zweite Filiation Christi; denn das Eine göttliche Suppositum in Christus schließt seinem Begriffe nach dieß aus, daß es Subject einer zeitlichen Filiatio realis sei. Es ist ein Mißverständniß, wenn sowol Scotus als auch Aureolus der thomistischen Lehre unterstellen, daß in Christo Eine Relation auf mehrere Terminos bezogen werden soll, oder daß Christus durch die Eine ewige Sohn-

[1] 3 dist. 7.

schaft auf Vater und Mutter bezogen werden soll, obschon bei anderen Subjecten und in anderen Fällen es immerhin nicht bloß möglich, sondern trotz des dagegen erhobenen Widerspruches vollkommen wahr ist, daß ein und dasselbe Subject kraft einer einzigen Relation, welche sachlich nur Eine, dem Begriffe nach aber mehrfältig ist, auf mehrere Terminos bezogen sein könne, wie der Sohn menschlicher Eltern zu Vater und Mutter, der Lehrer einer bestimmten Scienz zur Vielheit seiner Schüler. Wenn endlich Aureolus behauptet, Thomas lasse die Paternität auf etwas vom Generationsacte Übriggelassenes sich stützen, welches Übriggelassene jedoch eine bloße Fiction sei, so muß entgegnet werden, daß Thomas allerdings in seinem Sentenzenwerke[1] auf einen derartigen Gedanken sich gestützt hat, denselben aber in seiner Summa nirgends wiederholt; im Gegentheile lehrt er schon im Sentenzenwerke selbst,[2] daß das Paternitätsverhältniß nicht in einem aus dem einstmaligen Zeugungsacte Übriggelassenen, sondern in jenem Acte selbst gründet. Eben so äußert er sich in seinem Commentar zur aristotelischen Metaphysik,[3] gegen deren hieher bezüglichen Ausspruch verstoßen zu haben, Thomas von Aureolus geziehen wurde.[4]

Auch Durand behauptet eine doppelte Filiation Christi. Würde die assumirte menschliche Natur Christi aus ihrem hypostatischen Verbande entlassen, so träte sie sofort, weil sie personhaft würde, ohne reale Änderung dessen, was sie an sich ist und ohne daß eine reale Änderung im göttlichen Suppositum stattfände, in ein reales Verhältniß zur Mutter Jesu; dieses reale Verhältniß könnte aber nicht ein neu entstandenes Verhältniß sein, weil die Entstehung eines solchen ohne reale Mutationen der bezeichneten Art nicht möglich wäre. Capreolus entgegnet, daß im gegebenen Falle zwar im göttlichen Suppositum keine reale Änderung vor sich ginge, wol aber in der

---

[1] Vgl. Thom. 3 dist. 8, art. 5.

[2] Vgl. Thom. 4 dist. 41, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2.

[3] Vgl. Thom. Com. in Metaph. V, lect. 17, woselbst zur Erklärung von Metaph. IV, p. 1021. a, lin. 21 ff. gesagt wird: Relativorum, quæ dicuntur secundum potentiam activam et passivam, attenditur diversitas secundum diversa tempora. Quædam enim dicuntur relative secundum tempus præteritum, sicut quod fecit ad id quod factum est, ut pater ad filium etc.

[4] Im Übrigen meint Capreolus, daß die angefochtene Stelle des Sentenzenwerkes noch immerhin sich aufrecht halten lassen möge: Si quis vellt illud dictum sustinere, potest dicere, quod id quod relinquitur ex generatione in patre, potest dici quædam auctoritas principii respectu filii, vel potestas aut jus. 3 dist. 7.

aus dem suppositalen Verbande entlassenen Menschennatur, die ein neues Esse und ein neues Suppositum erlangen würde. Durand sagt weiter, das Statthaben einer einzigen Filiation Christi könnte nur entweder aus der Einzigkeit des Suppositum, oder aus der Äternität desselben erschlossen werden; es lasse sich aber aus keiner dieser beiden Ursachen erschließen. Capreolus erwidert, daß die Einzigkeit der göttlichen Filiation Christi nicht auf die von Aureolus supponirten Erklärungsgründe gestützt sei, somit auch sein Bemühen, die Unzureichendheit derselben zu erweisen, eben so überflüssig sei, wie bei Duns Scotus, der in ähnlicher Weise gegen Thomas argumentirt.[1] Es gehört sonach nicht zur Sache, wenn Durand zu erweisen sucht, daß mit der Einzigkeit des Suppositum eine Mehrheit von Relationen vereinbar sei; wenn er behauptet, daß der Äternität des Suppositum der zeitliche Hinzutritt eines Respectus realis nicht mehr widerstreite, als der zeitliche Hinzutritt realer absoluter Accidentien, der bei Christus zufolge der Annahme der Menschennatur thatsächlich statthatte, so ist zu erwidern, daß der in Folge der Annahme der Menschennatur eingetretene Respectus realis der Person Christi zu einer menschlichen Mutter nicht in Abrede gestellt werden will, sondern nur dieß, daß jener Respectus realis den Charakter einer Filiation haben soll. Dieß ist eben aus den schon früher erwähnten Gründen nicht zulässig. Im Übrigen soll damit nicht geläugnet werden, daß Christus wahrhaft Sohn der Maria sei; nur ist diese Filiation kein Respectus realis, sondern ein bloßer Respectus rationis.[2] Wenn Durand sagt, daß aus der Vervielfachung eines realen Fundamentes der Relation, als welches er die Nativitas bezeichnet, auch eine reale Plurification der Relation resultire, so ist zu erinnern, daß die Plurification der Causa eine Plurification des Effectes nur dann zuläßt, wenn das Passum (im gegebenen Falle das Subject der Geburt) einer Plurification des Effectes nicht widerstreitet; die göttliche Person Christi widerstreitet jedoch einer zeitlichen Filiatio realis. Durand's Behauptung, daß der realen Maternität der heiligen Jungfrau eine reale Filiation von Seite ihres Sohnes entsprechen müsse, schließt eine Fallacia consequentis in sich; zur Wahrung der realen Maternität reicht auch eine Filiatio secundum rationem aus.

[1] Vgl. Bd. I, S. 439.

[2] Capreolus verweist hier des Näheren auf Thom. 3 dist. 8, qu. 1, art. 5 ad 1^{mum}.

Die Mutterschaft der heiligen Jungfrau betreffend hat Durand's Bestehen auf einem doppelten Esse der Person Christi zur Folge, daß er von der heiligen Jungfrau das Prädicat Mater Dei nur in uneigentlichem Sinne gelten lassen will, wie denn auch der Satz: Deus est homo, nicht eigentlichst zu gelten habe. Dafür will er aber der thomistischen Doctrin entgegen dem heiligen Geiste ein durch Creation und Adoption causirtes Vaterschaftsverhältniß zur menschlichen Natur Christi vindiciren. Die Beweisführung für die erstere der beiden Behauptungen wickelt sich ab an der Durchführung der Thesis, daß der Satz: Deus est homo, nicht in jenem Sinne wahr sei und wahr sein könne wie der Satz: Petrus est homo. Dieser letztere drücke eine ungleich größere Identität von Subject und Prädicat aus als der erstere; das Suppositum des Petrus werde nicht durch eine von der Menschennatur verschiedene Natur constituirt; das Prädicat Homo könne von Gott nicht wie von Petrus in quid prädicirt werden; die Discrepanz zwischen denominativer Prädication und zwischen der Prädication in quid trete darin hervor, daß man wol von einem Deus inhumanatus, nicht aber von einem Petrus inhumanatus sprechen könne; zwei verschiedene Naturen in Einer Person verhalten sich als Theile eines Ganzen, diese Theile lassen sich aber von einander nicht proprie prädiciren, wenn man nicht beide oder den einen derselben nur in denominativer Weise versteht. Capreolus[1] erwidert hierauf, Subject und Prädicat haben in den beiden Sätzen: Deus est homo, Petrus est homo, in jenem Sinne, als beide wahr sind, gleich große Identität, welche auf die Identität des Suppositums von Subject und Prädicat gegründet ist. Der Umstand, daß das Suppositum der Person Christi eine von der Menschennatur verschiedene Natur ist, drückt die Identität von Subject und Prädicat im Satze Deus est homo nicht unter jene im Satze Petrus est homo herab. Das Prädicat Homo wird vom Subjecte Deus in der That in quid prädicirt, zwar nicht ratione formæ signatæ, wol aber ratione suppositi. Die Aussage: Deus est inhumanatus, ist nicht eigentlich denominative Aussage, weil als Mittel einer eigentlich denominativen Aussage nur ein Accidens oder etwas, was die Natur eines Accidens hat, dienlich ist. Zwei verschiedene Naturen in Einem Suppositum können nicht als Theile eines Ganzen angesehen werden, wenn sie

[1] 3 dist. 4.

derart in demselben Suppositum geeiniget sind, daß jede derselben das Suppositum essentialiter informirt, und keine von ihnen dem Suppositum bloß per accidens eignet, noch auch demselben verschiedene Esse verleiht. Eine derartige Einigung ist freilich nur in der Person Christi gegeben; eben deßhalb ist es aber nicht zulässig, ihre Unmöglichkeit durch Beispiele von Einigungen innerhalb des creatürlichen Daseins beleuchten zu wollen.[1] — Hinsichtlich der von Durand dem heiligen Geiste vindicirten Vaterschaft bemerkt Capreolus, daß die Creation, durch welche eine des selbsteigenen Personseins entbehrende Menschennatur hervorgebracht wird, kein Filiationsverhältniß dieser zum Producenten begründe; dasselbe gilt in seiner Weise von dem angeblichen Adoptionsverhältniß der menschlichen Natur zum heiligen Geiste.

Es wird wol ein innerer Zusammenhang bestehen zwischen den eben beleuchteten Sätzen Durand's und seinem Anschlusse an die Meinung, daß Maria nicht ohne Erbsünde empfangen worden; denn die ihm mit Scotus und Aureolus gemeinsame Annahme einer doppelten realen Filiation Christi hätte ihn sonst geneigt stimmen müssen, auch die von Beiden vertretene Exemtion der heiligen Jungfrau von der Erbsünde zu vertreten. Aureolus vertheidiget die unbefleckte Empfängniß Mariä als etwas, was Gott möglich und der Bestimmung Mariä, Mutter Gottes zu werden, angemessen war; auch der Umstand, daß ihr Leib nicht eine Beute der Verwesung geworden, dürfe als Beweisgrund für ihre unbefleckte Empfängniß gelten. Capreolus[2] hält diesen Beweisgrund für durchaus nicht zutreffend; die Bewahrung des Leibes der heiligen Jungfrau vor der Verwesung folgte der Auferstehung Christi nach und war ein Consequens der Nichtverwesung des Leibes Christi im Grabe. Die übrigen Argumente des Aureolus läßt Capreolus durch seinen Ordensgenossen Johannes von Neapel[3] beantworten, nach dessen Dafürhalten es nicht angemessen war, daß die natürliche

---

[1] Betreffs der zusammenhängenden Entwickelung der Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt verweist Capreolus auf Thom. 3 dist. 7, qu. 1, art. 1.

[2] 3 dist. 3.

[3] Johann von Neapel O. P., Lehrer der Theologie an der Pariser Universität in den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts, hinterließ einen Commentar zu den Sentenzen, Quodlibetica und Quæstiones Parisiis disputatas, welche letzteren von Dominicus Gravina zu Neapel 1618 im Drucke herausgegeben wurden.

Empfängniß der heiligen Jungfrau an Reinheit der übernatürlichen Empfängniß Christi gleichkommen sollte. Capreolus will im Punkte der Sündelosigkeit Mariä eine mittlere Stelle einnehmen zwischen den Vertheidigern der Conceptio immaculata und zwischen Gregor von Rimini, welcher nicht für schlechthin erweisbar hält, daß die heilige Jungfrau auch von jeder läßlichen Sünde sich vollkommen frei erhalten habe.

Durand behauptet im Gegensatze zu den Thomisten, daß obschon Christus absolut von Sünde frei war, doch die Möglichkeit des Sündigens Christi zugelassen werden müsse; Christus hätte die Menschheit in puris naturalibus annehmen können, womit die Möglichkeit zu sündigen gegeben war; auch die Einheit des Suppositum in Christus sei kein ausreichender Grund zur Erhärtung der Unmöglichkeit eines Sündigens Christi. Capreolus[1] verneint, daß die von Christus in puris naturalibus angenommene Menschennatur peccabel gewesen wäre; sie würde in Kraft ihrer Assumtion über ihren Unvollkommenheitsstand hinausgehoben gewesen sein. Auch bemühe sich Durand vergeblich, die von der Einheit des Suppositum in Christus hergenommenen Gründe der Impeccabilität Christi zu entkräften. Er behauptet wol, daß dem göttlichen Suppositum die Actionen der menschlichen Natur nicht zugerechnet werden können; man müßte sonst annehmen, daß das göttliche Suppositum die menschliche Natur bestimme, so und nicht anders zu handeln, oder daß es wenigstens sündhafte Handlungen der menschlichen Natur zu verhindern schuldig sei. Die erstere Annahme erscheine unstatthaft, da die vorausgesetzte Einwirkung des göttlichen Suppositum unter die göttlichen Actiones ad extra falle, welche der gesammten Trinität gemeinsam sind, also nicht specifisch dem göttlichen Sohne zufallen; die letztere Annahme sei unzulässig, weil Gott die Dinge so leitet, daß ihre selbsteigene Thätigkeit nicht aufgehoben wird. Dem göttlichen Suppositum können somit die Actionen der menschlichen Natur Christi nur denominativ beigelegt werden Capreolus entgegnet, die Ursache, weßhalb die Actionen der Natura assumta dem göttlichen Suppositum mehr zugerechnet werden müssen, als jene einer Natura non assumta, liege nicht in den von Durand verworfenen Annahmen, sondern vielmehr darin, daß die Natura assumta zum Esse personale der Natura assumens geworden ist.

[1] 3 dist. 12.

In der gottmenschlichen Person Christi kommt das Esse, und somit auch das Agere und Elicere actionem primär dem göttlichen Suppositum zu; dieses ist Principium quod der Actionen der Natura assumta, die Natura assumta nur Principium quo derselben.[1] Alles dieses ergibt sich folgerichtig aus dem Satze, daß in Christus nur Ein Esse substantiale ist.

Durand hatte die Assumtion der menschlichen Natur in puris naturalibus als bloße Möglichkeit hingestellt. Nach Thomas ist die Assumtion als solche ohne Rücksicht auf die habituale Begnadung der Seele Christi selbst schon eine Gnade, zwar nicht eine Gratia gratum faciens, sondern eine Gratia gratis data, diese aber unendlich, weil die Person des Verbum divinum unendlich ist. Aber auch die Christo verliehene habituelle Gnade muß, wie Thomas weiter lehrt, secundum quid als unendlich angesehen werden; als Ens creatum zwar, das in der Seele Christi subjectirt, muß sie endlich sein, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß sie Christo in unbegrenzter Fülle verliehen worden ist. Diese Art der Unendlichkeit der habituellen Gnade Christi wird von Aureolus, Durand und Occam bestritten. Aureolus findet ein unendliches Gnadenmaß schon aus dialektischen Gründen undenkbar; man könne Gott nicht das Vermögen absprechen, von der verliehenen unendlichen Gnade einen Theil hinwegzunehmen, und sie wäre dann noch unendlich; ein Participabile könne niemals ein Actu infinitum sein, weil für diesen Fall die Participation niemals an's Ende kommen würde; soll die Christo verliehene Gnade intensive in's Unendliche sich mehren lassen, so ist sie niemals Gratia summa, wie sie doch nach Thomas sein sollte. Alle diese Einwendungen — erwidert Capreolus[2] — so wie auch jene Durand's und Occam's beruhen auf einer falschen Vorstellung von der Intension und Remission der Formen, welche so verstanden werde, als ob die Form gradweise vermehrt oder vermindert werde, während das Richtige, der

[1] Baconthorp bemängelt das von Thomas zur Erläuterung des Principium quo gewählte, von der menschlichen Hand hergenommene Gleichniß. Aquarius findet diesen Tadel unzulässig und irrationabel, da keines der zur Erläuterung dieses Gedankens gewählten Gleichnisse (z. B. Ramus insitus, Ferrum ignitum, Lilium ex toto spirans odorem) vollkommen adäquat ist, und ein adäquates Gleichniß wegen der Einzigkeit des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus gemeinhin unmöglich ist.

[2] 3 dist. 13.

thomistischen und aristotelischen Lehre Gemäße vielmehr dieß ist, Intension und Remission der Form als Steigerung und Schwächung ihres perficirenden Einflusses auf das Subject der Form zu fassen. Die Unbegrenztheit der habituellen Gnade Christi bedeutet nur so viel, daß keiner der unbegrenzt vielen Modi, welchen gemäß die habituelle Gnade einen perficirenden Einfluß ausüben kann, aus dem Christo verliehenen Gnadenmaße ausgeschlossen sei. Daß das actuell Unbegrenzte nicht participabel sei, ist unrichtig; die Albedo ist, wofern sie ohne alles Subject gedacht wird, unbegrenzt und doch participabel. Keine actualiter und formaliter mitgetheilte Form ist ihrer Essenz oder ihrem Esse nach oder in Bezug auf die Actuation ihres Subjectes unendlich, kann aber deßungeachtet in Hinsicht auf die Illimitatio rationis suæ als unendlich gedacht werden. Wenn Aureolus behauptet, daß der Gedanke einer intensive in's Unendliche mehrbaren Gnade Christi einen Widerspruch in sich schließe, weil sie bei steter Mehrung niemals eine Gratia summa wäre, so übersieht er die Unterscheidung, welche Thomas zwischen der Seele in statu viæ und zwischen der Anima beata macht; in letzterer kann nach thomistischer Lehre Gnade und Glorie de potentia Dei ordinata nicht gemehrt werden, obschon eine solche Mehrung de potentia Dei absoluta möglich wäre. Somit ist in der Seele Christi, der als Viator zugleich auch schon Comprehensor war, de potentia Dei ordinata eine Gratia summa, d. i. ein factisch unüberschreitbares höchstes Maß der Gnade vorhanden, mit welchem jedoch die potentiell vorhandene intensive Mehrungsfähigkeit in's Unendliche zusammenbesteht, welche Thomas für die Anima in statu viæ factisch statthaben läßt. In Christus hätte aber das actuelle Statthaben einer unbegrenzt fortschreitenden intensiven Mehrung gar keinen Zweck, weil das Ziel der Gnadenwirkung, die Comprehensio Dei, mittelst der ihm verliehenen Gratia summa absolut schon erreicht war. Wenn also de potentia Dei absoluta in ihm noch eine Steigerung der Intensivität der Gnade stattfände, so wäre dieß eine Steigerung der Gnade quoad esse, aber nicht quoad rationem gratiæ.

Capreolus[1] deducirt aus Thomas, daß, wie die habituelle Gnade Christi, so auch die im Verbum divinum vermittelte Erkenntniß der menschlichen Seele Christi unter den Gesichtspunkt eines Infinitum

[1] 3 dist. 14, qu. 2.

secundum quid falle, in jenem Sinne nämlich, als für die Seele Christi unter die begrenzten Genera eine unbegrenzte Vielheit von Species, und unter die begrenzten Species eine unbegrenzte Vielheit von Individuen falle, welche Vielheiten der im ewigen Worte schauenden Seele Christi sich distinct präsentiren. Die dagegen von Aureolus und Durand erhobenen Einwendungen entsprechen den erkenntnißtheoretischen Grundanschauungen derselben. Beide stellen in Abrede, daß sich der im Worte schauenden Seele Christi die Dinge als solche präsentiren; nach Durand präsentiren sich bloß die Concepte aller möglichen Dinge, ohne daß damit über das Wirklichsein oder Nichtwirklichsein der ihnen entsprechenden Objecte ein Aufschluß gegeben wäre; Aureolus stellt in Abrede, daß das Schauen der Dinge im Verbum divinum eine Erkenntniß derselben in proprio genere darbiete. Capreolus erklärt im Gegensatze zu Durand es für eine in der Begrenzheit des geschaffenen Intellectes begründete Unmöglichkeit, daß derselbe die Concepte aller denkmöglichen Dinge im Verbum divinum schaue. Der Einspruch des Aureolus ist auf die falsche Lehre desselben vom göttlichen Erkennen gegründet, welchem nicht die außergöttlichen Dinge, sondern nur die göttliche Essenz selbst sich präsentire, die außergöttlichen Dinge aber nur insoferne, als der göttliche Wille ihr Wirklichsein wolle. Die hieraus gezogene Folgerung, daß die göttliche Essenz dem geschöpflichen Intellecte kein natürlicher Spiegel der Dinge sein könne, wird von Capreolus selbstverständlich abgelehnt; wahr sei nur so viel, daß die göttliche Essenz dem geschöpflichen Intellecte sich nicht als Ratio omnium possibilium et intelligibilium per eam einige, und von dieser Seite betrachtet schließt die an sich unzulässige Anschauungsweise des Aureolus eine Correctur jener Durand's in sich. Beiden gegenüber ist daran festzuhalten, daß der im Verbum divinum schauende geschöpfliche Intellect zum mindesten die Species der wirklichen Dinge schaue, und diese um so vollkommener und umfassender erschaue, je vollkommener er mit dem göttlichen Intellecte geeiniget ist. Er erkennt die Dinge in Gott insofern und darum, als sich ihm in der göttlichen Essenz die Ratio sufficiens rerum darbietet; damit ist auch die distincte Erkenntniß der unter die allgemeine Erkenntniß der Dinge fallenden Specialisirungen und Individuirungen, in welchen die geschöpfliche Wirklichkeit den göttlichen Gedanken derselben darstellt, gegeben.[1]

[1] Während Aureolus und Durand die Visio beata Christi ungebührlich einschränken, gibt ihr Baconthorp eine ungebührliche Ausdehnung, indem er, wie

Durand läßt die aus der Scientia beata Christi ausgeschlossene Erkenntniß des Wirklichen als solchen durch die Scientia infusa ersetzt werden, durch welche ihm aus eben diesem Grunde die von Thomas gelehrte Scientia naturaliter acquisita Christi überflüssig gemacht erscheint. Capreolus[1] macht hiegegen bemerklich, daß die Scientia infusa und Scientia acquisita zwei verschiedene Arten von Erkenntniß darstellen, welche in Bezug auf ein und dasselbe Object der Erkenntniß sich wechselseitig ergänzen, indem sie es unter einem doppelten Gesichtspunkte zur Anschauung bringen, deren jeder der Mens humana wesentlich ist. Es gehört zur Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß, eine und dieselbe Sache nach ihrer geistigen und nach ihrer sinnlichen Seite aufzufassen. Wenn auch das irdisch-sinnliche Erfahrungsgebiet Christi, wie Durand bemerkt, während seines zeitlichen Erdenwandels sehr eingeschränkt war, so reichte es zufolge des seinem Intellecte eignenden höchsten Grades von Denkschärfe und intuitiver Tiefe aus, eine höchst ausgebildete Scientia acquisita der natürlichen Dinge zu vermitteln. Auch war es seiner nicht unwürdig, durch menschlichen Unterricht belehrt zu werden, da die durch das gehörte Wort vermittelte Erkenntniß an sich schon edler ist als die aus sinnlicher Anschauung geschöpfte Erkenntniß, und überdieß das Erkennen unmittelbarer fördert als die rein sinnliche Erfahrung.

Thomas vindicirt der menschlichen Seele Christi eine Omnipotentia secundum quid, nämlich mit Beziehung auf den Incarnationszweck, der auf Instauration der Gesammtschöpfung abzielt,[2] und mit Ausschluß der Gott allein eignenden Macht des Schaffens und Vernichtens. Durand bestreitet das von Thomas der Seele Christi zuerkannte Vermögen einer übernatürlichen Transmutation des eigenen Körpers oder fremder Körper; er glaubt, daß dem Menschen Jesus eine übernatürliche Vermöglichkeit nur für Acte seiner Seele (recte intelligere, recte velle) oder für solche Acte des Leibes, welche durch Acte der Seele vermittelt werden (actus meritorii corporales ab

---

Aquarius rügend bemerkt, auch dasjenige, was dem Verbum divinum bloß Objectum simplicis notitiæ ist, von der Seele Christi im ewigen Worte erkannt werden läßt. Dieß hieße, bemerkt Aquarius, der geschöpflichen Seele Christi eine Comprehensio Verbi zuschreiben.

[1] 3 dist. 14, qu. 1.

[2] Vgl. Thom. 3 qu. 13, artt. 1 et 2.

actibus interioribus imperati) verliehen worden sei. Durand's Interesse hiebei ist nach Capreolus[1] dieses, die Wundermacht ausschließlich Gott vorzubehalten. Die gegentheilige durch Thomas vertretene Ansicht[2] begründet sich aus dem Verhältniß der menschlichen Natur Christi zu seiner göttlichen Natur als deren Wirkungsinstrument; auch erscheine Christus in der evangelischen Erzählung der Wunder Christi allenthalben als selbstmächtig Wirkender, und Durand ist im Irrthum, wenn er meint, der Zweck jener Wunder sei nur gewesen, zu bekunden, daß Christus Gott sei und seine Menschheit durch die ihm einwohnende Gottheit begnadet sei. Sie zeigten ihn vielmehr als einen unmittelbar mit selbsteigener Gottesmacht Wirkenden, es lag im Wesen seiner göttlichen Persönlichkeit, sich als Wunderthäter zu erweisen.

In Bezug auf die Leidensfähigkeit der Seele Christi unterscheidet Thomas zwischen dem natürlichen und rationalen Wollen der Voluntas Christi; ersteres widerstrebte schlechthin dem Leiden und Tode, letzteres begehrte das über Christus nach dem Willen des göttlichen Vaters verhängte Leiden; der Schmerz des Leidens drang in den rationalen Theil der Seele ein, soweit dieser Natur ist, nicht aber soweit er Ratio ist. Aureolus seinerseits behauptet, daß die sinnlichen Schmerzempfindungen Christi in der Stunde des Leidens keine Traurigkeit in seiner Voluntas hervorriefen. Aureolus unterscheidet drei einander übergeordnete Sphären in der lebendigen Menschennatur Christi, jene des Appetitus exterior, des Appetitus animalis, der Voluntas; in der ersten derselben war ein höchstes Maß von Schmerzempfindung, in der zweiten Zagen und Beängstigung, welche aber nicht in die übergeordnete dritte Sphäre einzudringen vermochten. Wenn die altkirchlichen Lehrer von einem Schmerze in dem rationellen Seelentheile Christi sprechen, so wollen sie dieß in applicativem Sinne dahin verstanden wissen, daß der rationale Seelenwille Christi mit dem sinnlich empfundenen Leiden einverstanden war. Es gebe überhaupt keine Redundanz der sinnlichen Empfindung in den rationalen Theil der Seele, sondern nur eine durch die Beschaffenheit des rational erkannten Objectes causirte rationale Complacenz oder Displicenz an demselben; ein sinnlich schmerzhaft afficirendes Object könne Gegenstand höchster

[1] 3 dist. 15.

[2] Capreolus verweist hierüber auf Thom. Pot. qu. 6, art. 4; 2, 2 qu. 177, art. 1; 3 qu. 43, art. 4.

geistiger Complacenz sein, und umgekehrt. Capreolus[1] gibt die von Aureolus festgehaltene Art der Unterscheidung zwischen natürlichem Begehren und rationalem Wollen nicht zu; der Wille Christi mußte nach den Eingebungen der Ratio recta über das ihm bevorstehende Leiden naturgemäß eine Tristitia empfinden, die dem Leiden und Tode als einem Tristabile in se galt; er überwand aber diese Tristitia durch eine Aestimatio collativa, in welcher das seiner Natur nach Tristirende mit den ihn innerlich erhebenden und mit heiliger Freude erfüllenden Ursachen, Folgen und Wirkungen desselben in Verbindung gebracht wurde. Die Passiones animales des Zagens und der Beängstigung dringen zwar nicht nothwendig in den höheren Seelentheil ein; dasselbe läßt sich aber nicht in gleicher Weise von den Passiones corporales behaupten. Ferner ist die Freihaltung des höheren Seelentheiles vom Eindringen der Passiones animales in denselben bei allen anderen Menschen außer Christus, der nicht bloß Viator, sondern zugleich auch Comprehensor war, in Ansehung der Colligation aller Kräfte der Seele in Einer Essenz sehr schwierig zu erzielen.[2] In Christus konnte es statthaben, weil ihm in der Kraft des Verbum divinum die natürliche Ordnung unterworfen war, und er somit auch die natürliche Redundanz der Passiones animales in sein rationales Seelenleben zu hemmen vermochte.

Thomas lehrt, daß Christus in dem Intervall zwischen seinem Verscheiden am Kreuze und seiner Auferstehung nicht Mensch war, daß aber Leib und Seele Christi mit der Gottheit vereiniget blieb. Auf die Bemerkung des Aureolus, daß der Satz Christus est homo auch während jenes Triduum wahr blieb, entgegnet Capreolus,[3] daß es in der Frage, ob Christus während des Triduum Mensch war, nicht um einen Satz sich handle, dessen Giltigkeit unabhängig von einem factischen Statthaben feststehe, und daher die von Aureolus vorgebrachte Bemerkung kein theologisches, sondern einfach nur ein logisches Interesse habe. Dieses betrifft den Unterschied zwischen zwei Arten der Ordinatio substantialis, deren eine die Ordinatio subjecti ad prædicatum, die andere die Ordinatio unius ad alterum betrifft. Ein Beispiel der ersteren Ordinatio bietet sich in dem Satze:

[1] 3 dist. 17.

[2] Capreolus verweist bezüglich dieser Colligation auf Thom. Ver. qu. 26, art. 10.

[3] 3 dist. 21.

Homo est animal; ein Beispiel für letztere in dem Satze: Animal est ens; der erstere Satz ist giltig und wahr, wenn auch das Subject Homo factisch nicht existirt; der letztere Satz ist nur dann wahr, wenn das Subject Animal factisch existirt.

Durand behauptet im Gegensatze zu Thomas, daß nach dem Verscheiden Christi nicht bloß die Seele, sondern auch die Gottheit sich vom Leibe Christi trennte. Diese Behauptung zieht ein paar Folgesätze nach sich, in welchen sich gleichfalls ein Gegensatz Durand's zur thomistischen Doctrin kundgibt. Während nämlich Thomas lehrt, daß Christus veraciter in die Vorhölle abgestiegen sei, und Totus in derselben erschienen sei, behauptet Durand, daß der Descensus Christi nur secundum effectum stattgehabt habe, und daß Christus eben so wenig Totus im Infernus gewesen, als er Totus im Grabe gelegen sei. Die Behauptung, daß im Verscheiden Jesu die Gottheit sich vom Leibe Christi getrennt habe, begründet Durand daraus, daß im Menschen nur Eine Substanzialform zuzulassen sei; mit dem Hinwegfall dieser mußte Christi Leib aufhören zu sein was er war, obschon die Verbindung dessen, was zurückblieb, mit der Gottheit nicht unterbrochen wurde. Capreolus erwidert, daß man den Ausdruck Corpus Christi in fünffachem Sinne verstehen könne: 1. als Dimensio trina de genere quantitatis; 2. als Materia subjecta quantitati prædictæ cum prædicta quantitate; 3. als Compositum ex materia et forma substantiali causante trinam dimensionem corporis; 4. als Compositum ex materia et habitudine ad formam; 5. als Compositum vel aggregatum existens sub esse actualis existentiæ, cui communicat anima. Im ersten und zweiten Sinne verstanden ist der Leib Christi nach dem Verscheiden nicht derselbe geblieben,[1] während er im vierten und fünften Sinne verstanden der-

[1] Accipiendo corpus primo modo, scil. pro trina dimensione de genere quantitatis, tale corpus post mortem Christi non mansit idem numero, quod prius fuerat, quia tale accidens destruitur destructo ejus subjecto proximo, quod est substantia composita ex materia et forma, tale autem subjectum non mansit in triduo mortis Christi, imo destructum est pro tunc scil. humanitas, et ideo non remansit eadem quantitas in Christo vivo et mortuo, nec eadem figura nec eadem organizatio in numero, sed alia et differens numero, licet eadem specie. Ulterius dicitur, quod in triduo mortis Christi non remansit eadem quantitas nec eadem organizatio nec eadem figura in numero, sed solum eadem in specie et multum consimili, ita ut per sensum

selbe blieb;[1] im dritten Sinne verstanden war er sub uno modo derselbe, sub alio modo nicht derselbe.[2] Der Leib Christi war nach dem Verscheiden Christi am Kreuze nicht mehr Corpus ejusdem speciei, verblieb aber ein Idem numero in fünffacher Beziehung wegen Identität der Materie, des Suppositum und des Esse actualis existentiæ, wegen Ähnlichkeit und specifischer Identität der Accidentia externa und wegen des Ordo zur Forma prior, welche alsbald wiederkehrte. Daraus erhellt zugleich, daß die Identität des entseelten Leibes Christi mit dem früheren lebendig gewesenen größer war als die jedes anderen Menschenleichnams mit dem früheren lebendig gewesenen Leibe, mit welchem der Leichnam nur in Bezug auf die Materie und die Accidentia externa identisch ist. Durand behauptet, der von der Seele informirte Leib besage nicht bloß die Materie, sondern das Compositum aus Materie und Form; dieses Compositum sei aber nach dem Verscheiden Christi nicht mehr vorhanden gewesen, somit auch nicht der dasselbe besagende Leib Christi, also habe auch die Einigung der Gottheit Christi mit demselben nicht mehr bestanden. Capreolus erwidert, daß der Leib Christi die Seele nicht als Seele, sondern insofern in sich schließt, als die Seele eine minder vollkommene, das Esse corporeum in sich enthaltende Form in sich aufgehoben trägt. Auch verstößt es gegen die Logik, mit Durand zu sagen, daß Menschenleib und Humanitas sachlich dasselbe und nur begrifflich als Minus und Magis universale verschieden seien. Der Leib Christi war nicht einmal nach dem dritten der oben angeführten fünf Modi sachlich mit Humanitas völlig identisch, da die Humanitas Verschiedenes in sich schließt, was der in jenem dritten Sinne verstandene Leib nicht in sich schließt (Seelenpotenzen und verschiedene andere

---

non posset deprehendi distinctio posterioris ad priorem quantitatem vel figuram, licet per rationem deprehendi posset. L. c.

[1] In illo triduo remansit idem corpus numero quarto modo dictum et quinto modo dictum; remansit enim eadem materia, quæ prius, cum habitudine ad formam dantem esse corporeum et organizationem et quantitatem corpori humano congruentem, et in eodem supposito et sub eodem esse actualis existentiæ, quibus prius erat, et nihilominus nec talis materia habebat aliud suppositum nec aliud esse existentiæ, quam haberet anima pro tunc, sed omnino idem, quia utrumque suppositabatur omnino supposito, et communicabat actuali existentiæ divini suppositi, sicut prius, dum erat unita. L. c.

[2] Capreolus verweist für dieses Letztere auf Thom. 3 qu. 50, art. 5.

Accidentien). Daß während des Triduums zwischen Tod und Auferstehung die Verbindung der Gottheit Christi mit der Humanitas und mit der früher vorhanden gewesenen Natura corporis nicht bestand, ist richtig; obschon aber Christi Leib nicht mehr als Corpus ejusdem speciei cum priori vorhanden war, so war er doch als Idem numero und als Individuum idem vorhanden. — Die Wahrhaftigkeit des Absteigens der Seele Christi in den Infernus betreffend ist zu bemerken, daß die Anima Christi zwar nicht motu locali, aber doch wirklich, nämlich mittelst jener Weise der Bewegung, welche den Substantiis separatis eigen ist, in den Infernus gelangt ist. Man thut der Sprache nicht Gewalt an, wenn man diesen Descensus einen Motus nennt, da man Motus in weiterem Sinne als eine Mutatio subita vel successiva verstehen kann, durch welche die Seele Christi zum Locus inferni in ein specielles Verhältniß gesetzt wurde,[1] und mit Bezug auf denselben eine bestimmte Thätigkeit übte; diese bestand darin, daß er den Locus inferni mit Licht erfüllte.[2] Daß Christus während des Triduum als Totus im Infernus so wie auch im Grabe war, rechtfertiget sich, wenn man den Terminus Christus, der auf mehrfache Art sich verstehen läßt, in dem Sinne nimmt, daß darunter der Gottessohn unter nebenhergehender Connotation der zwar von einander getrennten, aber mit der Gottheit Christi vereiniget gebliebenen Constituenten der menschlichen Natur Christi verstanden wird.

Der Opfertod Christi ist die mystische Quelle der sacramentalen Heiligungsgnaden des Neuen Bundes. Das Sacrament des Neuen Bundes wird in der thomistischen Theologie definirt als Gratiæ invisibilis visibilis forma in dem Sinne, daß die sichtbare Form Imago und Causa gratiæ ist. Allen Sacramenten als solchen ist es wesentlich, daß die unsichtbare Gnade durch die sinnliche Res verbildlichet werde; zu diesen Res treten aber in den Sacramenten des Neuen Bundes auch noch Worte hinzu. Die Sacramente des Neuen Bundes sind Ursachen der Gnade im vollsten Sinne, mithin nicht bloß als Bedingungen, ohne deren Vorhandensein die Gnade nicht wirksam wäre, sondern als Causæ per quas; und die Virtus causativa

---

[1] Über den activen und passiven Contact einer Substantia separata mit einem bestimmten Locus verweist Capreolus auf Thom. Quodlibet. I, art. 4; II art. 13.

[2] Capreolus verweist hiefür auf Thom. 3 dist. 22, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1.

gratiæ wohnt den Sacramenten selbst ein. Diesen Sätzen der thomistischen Theologie stellt Durand folgende Behauptungen entgegen: Nicht in allen Sacramenten des Neuen Bundes finden sich die von Thomas als wesentlich bezeichneten Momente: sinnliche Materie, unsichtbare Gnade, Abbildung derselben im sinnlichen Elemente; im Ehesacramente, welches durch die Consenserklärung der Nupturienten wirklich wird, findet sich keines der genannten drei Momente; die Materia consecrata ist kein wesentliches Bestandstück des Sacramentum Ordinis, da alle niederen Weihegrade bis zum Subdiakonat hinauf ohne eine derartige Materie gespendet werden; auch ist es nichts weniger als einstimmige Lehre der Theologen, daß die Sacramente die unsichtbare Gnade in sich selbst enthalten. Auch der Satz, daß die Sacramente Verbis et Rebus bestehen, ist unwahr; in den Sacramenten der Buße und Ehe müssen die Verba die Stelle der Res vertreten. Die Behauptung, daß die Sacramente Causæ per quas der Gnade seien, involvirt die weitere Behauptung, daß sie der Seele einen Ornatus verleihen; dieß ist nicht mit der Kirchenlehre vereinbar, welcher gemäß nur drei Sacramente der Seele einen Charakter aufdrücken. Capreolus[1] weist zunächst nach, daß in den Sacramenten der Ehe und des Ordo die von Durand vermißten drei constitutiven Momente sich finden. Das materiale Element des Ehesacramentes sind die mit der Declaration des Eheconsenses verbundenen Actus exteriores der Nupturienten; die dem Sacramente einwohnende Gnade stammt aus dem heiligen Opfertode Christi, dessen heilige in den Tod sich hingebende Liebe im sacramentalen Ehebunde abgebildet ist. Die Materie des sacramentalen Ordo bedarf keiner Präsanctification, weil es sich in der Ertheilung des Ordo primär um die theilweise Überleitung einer im Sacramentspender bereits vorhandenen, und zwar plenarie vorhandenen Potestas spiritualis auf den Empfänger des Ordo handelt; anders verhält es sich im Firmungssacramente, dessen Materie präsanctificirt sein muß, weil das dem Empfänger des Sacramentes mittelst der Materie zu Verleihende nicht vom Spender des Sacramentes, sondern ausschließlich von Gott ausgeht, und die Materie des Sacramentes nur unter Voraussetzung ihrer Präsanctification das Medium der Zuleitung der sacramentalen Gnade an den Empfänger des Sacramentes sein kann. Die Materie des Sacramentes

[1] 4 dist. 1.

diversificirt sich in ihrer Beschaffenheit eben nach der Eigenart des Sacramentes; daher kommt es auch, daß, während in der Mehrzahl der Sacramente die Materia Sacramenti eine Res externa ist, in den Sacramenten der Buße und Ehe die Actionen der Sacramentsempfänger zur Materie des Sacramentes werden; daß in diesen beiden Sacramenten die Verba an die Stelle der Res träten, ist einfach unwahr, da die Consensformel der Nupturienten und die Absolutionsformel des Bußpriesters bestimmt genug von jenen Actionen der Sacramentsempfänger unterschieden sind, welche die Materie des Sacramentes constituiren. Unter dem von Durand geläugneten Ornatus animæ, dessen Verleihung mit der Sacramentsspendung verbunden ist, ist die von Gott gewirkte Disposition der Seele zum Empfange der sacramentalen Gnade zu verstehen. Die Nothwendigkeit einer solchen Prädisposition liegt in der Natur der Sache; eben so ist klar, daß sie nur von Gott verliehen werden kann. Capreolus beruft sich bezüglich dessen auf die ausführlichen Darlegungen seines Ordensgenossen Petrus Paludanus, welchen er insgemein in der Sacramentenlehre als erfolgreichen Bekämpfer der antithomistischen Anschauungen auf dem Gebiete dieser Lehre vorzuführen liebt. Er entnimmt hier speciell aus ihm die Bemerkung über den Unterschied der den Sacramenten des Alten und Neuen Bundes angemessenen Dispositionen; die Dispositionen zum Empfange der Sacramente der alttestamentlichen Kirche waren selbstgewirkte Dispositionen des Empfängers, während jene der neutestamentlichen Sacramente gottgewirkte Dispositionen sind. Der denknothwendige Unterschied zwischen den Sacramenten der alttestamentlichen und neutestamentlichen Kirche zieht weiter auch die von Durand geläugnete causative Kraft der neutestamentlichen Sacramente als unabweisliche Consequenz nach sich; spricht man ihnen diese causative Kraft ab, so sind sie lediglich Signa gratiæ, und der Unterschied zwischen ihnen und den alttestamentlichen Sacramenten wäre bloß dieser, daß sie Signa gratiæ datæ, die alttestamentlichen Sacramente Signa gratiæ promissæ wären. Durand vermag nicht zu fassen, wie die Materia Sacramenti als körperliche Sache Träger einer Res spiritualis, der übernatürlichen Gnade nämlich, sein soll können, und wie sie, wenn sie als Qualitas formaliter extensa in der Materia Sacramenti vorhanden ist, eine geistige Wirkung soll setzen können. Diesem Einwande ist jedoch schon durch die von Thomas gegebenen Darlegungen vorgebeugt, aus welchen

erhellt, daß man sich die spirituelle Kraft der Gnade per modum intentionis fluentis in der Materia Sacramenti gegenwärtig denkt, ungefähr so, wie die Species coloris in der Luft vorhanden ist. Durand behauptet, daß, wenn mit dem Begriffe der Res corporalis als Instrumentalursache der Gnade im thomistischen Sinne Ernst gemacht werden soll, nicht bloß die der Materia Sacramenti einwohnende Gnade, sondern die Materia selbst als wirkend gedacht werden müsse; eine Res corporalis jedoch vermöge nicht auf die intellective Seele einen spirituellen Einfluß zu üben. Capreolus erwidert, daß in diesem Einwande die natürliche und übernatürliche Wirkung der Materia Sacramenti vermengt werden; beide müssen auseinandergehalten werden, und zwar so, daß die natürliche Wirkung der Materia Sacramenti, z. B. des Taufwassers, als eine ihr eigene, aber rein sinnliche Wirkung gefaßt werde, die an sich nicht in's Geistige übergreift, die übernatürliche Wirkung aber als Wirkung Gottes. Durand bestreitet die Anwendbarkeit des Begriffes der Instrumentalursache auf die Sacramente auch aus dem Grunde, weil dieselben die ihnen von der thomistischen Theologie zugewiesene Bedeutung nur als Instrumenta conjuncta haben könnten, während sie doch, wenn sie schon als Instrumente gedacht werden sollen, als Instrumenta separata genommen werden müßten, welche ohne besonderen Impuls des Agens principale in Kraft der ein- für allemal empfangenen Form thätig sind, während die Sacramente, so oft sie applicirt werden, von Gott eine Kraft empfangen müßten. Capreolus erwidert, daß gemeinhin auch die Instrumenta separata unter dem unmittelbaren Einflusse des Agens principale thätig sind: der Himmel flößt den sublunarischen Körpern continuirlich Licht und Kraft ein; der Magnet flößt dem Eisen die Kraft ein, anderes Eisen an sich zu ziehen; die sinnlichen Objecte flößen dem Medium die Kraft ein, die Sinne zu afficiren; die Pflanze theilt dem Samenkorn, das Thier dem in ihm gebildeten Zeugungssamen eine Virtus formativa mit.

Auch Aureolus kann sich von der Virtus formativa des Sacramentes nicht überzeugen. Wäre sie vorhanden, so müßte sie vor Allem in dem vornehmsten Sacramente, in der Eucharistie sich nachweisen lassen, was jedoch unmöglich ist. Die Transsubstantiation ist ein dem geschöpflichen Intellecte unfaßbarer Vorgang; der Grund der Unbegreiflichkeit liegt darin, daß die nach dem zweiten Modus dicendi per se zu verstehende Passio vom Subjecte der Verwandlung hinweg-

genommen wird, während die Verwandlung ohne diese Passio gar nicht zu verstehen ist. Man schlägt vielleicht vor, zwischen dem Terminus a quo und Terminus ad quem der Verwandlung zu unterscheiden, sofern bezüglich des Terminus a quo (Consecrationsworte) die bestrittene Virtus causativa als Virtus dispositiva nachgewiesen werden könne. Aber die Wirkung des Terminus a quo ist eine rein negative Wirkung (Desitio panis), welche nicht ohne nebenhergehende Anstrebung des Terminus ad quem gedacht werden kann. Capreolus erwidert, daß die dem Terminus a quo zugeschriebene causative Wirkung auf das Brot nicht als unmittelbare Erzielung des Terminus ad quem, sondern als dispositive Vorbereitung und Möglichmachung der Präsenz des Leibes Christi unter der Brotsgestalt zu verstehen sei, und daß man insgemein die beiden Mutationen, deren eine im Aufhören des Terminus a quo, die andere im Beginne des Terminus ad quem besteht, begrifflich auseinander zu halten habe. Aureolus bemerkt weiter, die Desitio panis sei nichts anderes als die Entziehung des göttlichen Influxus in esse panis, und somit die angenommene causative Kraft des Terminus a quo ein Hinwirken auf diese Entziehung; wie kommt es, daß die angenommene causative Kraft diese Wirkung nur beim Brote und nicht bei jeder anderen Creatur erzielt? Diese Frage erscheint dem Capreolus müßig, da die gottgeordnete Wirkung der Consecrationsworte eben nur auf die Abendmalselemente beschränkt ist; es ist übrigens dem schon Gesagten zufolge falsch, wenn Aureolus die causative Wirkung jener Worte auf die bloße Desitio panis reducirt. Aureolus weiß kein Subject ausfindig zu machen, in welchem die von den Consecrationsworten ausgehende Actio ruhen sollte; weder die Non entitas panis, noch der nach thomistischer Ansicht durch die Kraft der Consecration nicht zu erreichende Terminus ad quem könne das Subject darbieten, also sei die Actio als solche etwas schlechthin Unmögliches. Capreolus erwidert, daß man bei jeder Actio corruptiva zwei Momente zu berücksichtigen habe, die Form, welche durch die Actio aufhören gemacht werde, und die Habitudo actionis; letztere subjectirt im Agens, erstere, die Forma desinens esse, hat als solche überhaupt kein Subject.

Wie Durand läugnet auch Aureolus den durch die Sacramente der Seele zu verleihenden Ornatus animæ; er meint, die Wirksamkeit der Sacramente lasse sich ohne ein Vermögen derselben zur Erzeugung

einer derartigen Dispositio prævia ausreichend erklären, erscheine sogar erst dann in ihrem vollen Lichte. Diese Behauptung wird nach des Capreolus Dafürhalten auf unrichtige Annahme gestützt; derlei Annahmen sind, daß der durch die instrumentale Wirksamkeit der Sacramente causirte Ornatus nicht mehr und in höherem Grade eine natürliche Disposition zur Gnade zu erzeugen vermöge als die äußere physische Natur und Application des Sacramentes, und daß die Sacramente des Neuen Bundes keine andere Disposition zum Empfange der Gnade causiren, als jene des Alten Bundes. Aureolus wendet ein, eine Dispositio ex natura rei sei gleichbedeutend mit Form, übernatürliche Form der Seele aber sei die Gnade, welche nicht Dispositio ad formam sein kann. Capreolus erwidert, daß man zwischen vollendeter und vorbereitender Disposition zu unterscheiden habe; der Ornatus oder Charakter ist vorbereitende Disposition.

Eine der den Gegnern der thomistischen Lehre vom Ornatus animæ geläufigen Einwendungen ist diese, daß nach kirchlicher Lehre nur drei bestimmte Sacramente der Seele einen Charakter aufdrücken. Wie wird nun dieser Charakter von ihnen aufgefaßt? Sowol Aureolus als auch Durand erklären sich dawider, denselben mit Thomas als eine Potentia activa zu nehmen. Aureolus behauptet, nach der Lehre der heiligen Väter sei der sacramentale Charakter eine in der Seele existirende Qualität, welche sie Christo verähnlichet und als eine auf specifische Weise Christo angehörige kennzeichnet. Capreolus[1] weist diese Auffassung als unrichtig zurück; würde der Seele in der Taufe eine Similitudo animæ Christi aufgeprägt, so müßte dem Getauften in seinem entwickelten Erkenntnißleben eine besondere und distincte Erkenntniß der Seele Christi zu Gebote stehen. Das Induere Christum, worauf sich Aureolus beruft, ist als Erlangung des Theilhabens am Priesterthum Christi und der Potestas spiritualis desselben zu verstehen, womit sich das Wesen des Charakters als Potentia von selbst ergibt. Wenn Aureolus läugnet, daß eine solche Potentia im eucharistischen Consecrationsacte des Priesters sich bethätige, so ist die Antwort hierauf bereits oben gegeben worden. Aureolus fragt, wie es komme, daß, während die mit den Worten des consecrirenden Priesters sich verbindende Virtus divina nur eine Virtus transiens ist, die der Seele verliehene Potentia spiritualis eine Virtus permanens sein

[1] 4 dist. 3.

soll. Die Antwort hierauf ist, daß die durch die Worte wirkende Virtus nur auf einen bestimmten Effect abzielt, nach dessen Erreichung sie überflüssig ist, während die der Seele verliehene Virtus auf mehrere Wirkungen abzielt, und daher nicht nach Setzung einer derselben schwinden darf. Aureolus und Durand wenden ferner ein, daß der Begriff einer Potentia activa auf den Charakter des Taufsacramentes nicht anwendbar sei. Capreolus gesteht zu, daß der Taufcharakter als Potentia passiva zu fassen sei, da er nicht darauf abziele, eine Wirkung in einem vom Träger des Charakters verschiedenen Subjecte zu setzen; wenn aber Aureolus behauptet, daß er als eine Potentia susceptiva rein nur Impotenz wäre, so übersieht er, daß es eine doppelte Potentia susceptiva gebe. Eine derselben ist jene, welche eine gewaltsame Destruction einer convenienten Form dulden muß, um statt derselben eine andere zu recipiren, und diese Art von Susceptivität wird mit Recht als Impotenz bezeichnet; daneben gibt es jedoch eine Art Susceptivität, in welcher dieß nicht statthat, und hieher gehören, wie alle sensitiven und intellectiven Potenzen, so auch der Taufcharakter. Durand behauptet, der sacramentale Charakter gleiche dem Gepräge einer Münze, welche ihre Werthbestimmung lediglich einer Relatio rationis humanæ verdanke; eben so bedeute mithin der sacramentale Charakter nichts anderes als eine durch göttliche Anordnung feststehende Relatio rationis, welcher zufolge der Träger des Charakters entweder Minister des Sacramentes oder Susceptivus sacramentorum ist. Capreolus findet hierin mit Petrus Paludanus ein Übersehen des Unterschiedes zwischen Ordinatio humana und Ordinatio divina; letztere ist Causa rerum naturalium, erstere ist aller Causatio naturalis beraubt und ändert nicht das Geringste an der natürlichen Beschaffenheit der Dinge. Durand's Bemerkung ist somit nur ein verfehltes Bemühen, den sacramentalen Charakter durch die Dialektik eines nominalistischen Denkens zu evacuiren. Damit hängt zusammen, daß er als Träger des Charakters nicht die intellective Potenz, sondern die Potentia executiva des Menschen angesehen wissen will, weil jener Charakter eine bloße Ordinatio ad operationem zu bedeuten habe. Der menschliche Träger des sacramentalen Charakters — erwidert Capreolus — ist nicht ein bloß körperliches Instrument jener sacramentalen Weihehandlungen, zu welchen ihn der sacramentale Charakter befähiget, sondern ein intellectives Organ Gottes in Vollbringung jener Handlungen, wie er denn auch auf intellective Weise bei den-

selben zu concurriren hat; daher als Träger des Charakters die intellective Potenz mit Thomas anzusehen ist. Das Gesagte gilt auch für den Fall, in welchem der Mensch kraft des sacramentalen Charakters Susceptivus sacramentorum ist; denn auch hier handelt es sich um den intellectiven Act der Intention, ein bestimmtes Sacrament zu empfangen. Im Übrigen ist zuzugestehen, daß der Charakter nicht bloß auf die Operatio intellectus elicita, sondern auch auf die Operatio intellectus imperata Bezug hat, insofern sowol die eine wie die andere eben nur in Kraft des Charakters einen giltigen Effect erzielt; nur ist dieser Effect für jeden Fall von der intellectiven Vermittelung abhängig, und im Absehen hievon besteht der Irrthum Durand's. Es besteht wol ein innerer Zusammenhang zwischen diesem Irrthum Durand's und jenem weiteren,[1] daß ein im Stande todsündlicher Verschuldung befindlicher Priester ohne Sünde die Sacramente, speciell das Taufsacrament spenden könne. Eben so erklärt sich Durand's unrichtige Behauptung, das die ficte empfangenen Sacramente der Taufe und Firmung so gut wie gar nicht empfangen seien, aus seiner Verkennung der richtigen Beschaffenheit des sacramentalen Charakters.[2]

In Bezug auf das Firmungssacrament hegt Durand die Sondermeinung, daß der Priester nicht zufolge päpstlicher Gestattung, sondern nach göttlicher Anordnung Minister des Sacramentes sei. Er entwickelt diese Ansicht zum Theile im Gegensatze zu Petrus Paludanus, welcher im Bischofe den vollkommenen Inhaber der im Firmungssacramente bethätigten sacramentalen Gewalt erkennt, und die Befugniß des einfachen Priesters zur Spendung dieses Sacramentes als einen Ausfluß der Potestas plenior des Bischofes ansieht. Petrus Paludanus meint, der Papst könne dispensationsweise auch anordnen, daß zur Spendung des Sacramentes ein nicht consecrirtes Chrisma, wie zur Spendung der letzten Ölung ein nicht geweihtes Öl verwendet werden dürfe, weil Consecrirung und Weihung der Materie dieser Sacramente nicht unmittelbar durch Christus angeordnet worden sei. Capreolus[3] hält die Äußerungen des Petrus Paludanus aufrecht, und zwar aus dem Grunde, weil der Papst, obschon ihm bezüglich der Sacramente keine Potestas excellentiæ zukommt, doch im Besitze der Potestas ple-

[1] 4 dist. 5.

[2] 4 dist. 7, qu. 1.

[3] 4 dist. 7, qu. 2.

nissima ministerii ist, welche auch in päpstlichen Anordnungen bezüglich der Spendung des Ehesacramentes und der Ordines minores bethätiget werde.

Durand erklärt die Möglichkeit der Spendung der Ordines minores durch einfache Priester daraus, daß die unteren sechs Weihestufen, die dem Ordo sacerdotalis vorausgehen, keine Sacramente, sondern bloß Sacramentalien seien, welche sich als Dispositionsursachen zum Empfange der sacramentalen priesterlichen Weihegnade verhalten; so wären auch mit der Taufe andere Handlungen: Catechizatio und Exorcismus, verbunden, ohne den sacramentalen Charakter der Begießung mit dem Taufwasser an sich zu haben. Capreolus erwidert mit Petrus Paludanus, daß die verschiedenen Actionen beim Taufsacramente auf eine und dieselbe Wirkung abzielen, während in den sieben Weihestufen des sacramentalen Ordo jede derselben ihren besonderen Effect hat, daß ferner die einzelnen unterschiedlichen Weihegrade unterschiedliche Personen zu ihren Trägern haben, von welchen der eine mehrere und höhere Grade als ein Anderer empfangen hat, während eine derartige Vertheilung der Actionen des Taufsacramentes auf mehrere Individuen nicht angeht. Wenn Durand einwendet, daß das Sacramentum Ordinis die Gewalt zur Consecrirung des eucharistischen Leibes verleihe, welche bloß mit der siebenten Weihestufe verbunden sei, so ist darauf zu erwidern, daß die unteren Weihegrade als Vorbereitungsstufen zum Empfange der höchsten Weihegnade sich verhalten. Er meint, daß wie im Empfange der Taufe, welche zur Susception der Sacramente befähiget, nur Eine Passio des Subjectes, so in der Verleihung des sacramentalen Ordo, welcher zur Spendung der Sacramente befähiget, nur Eine Actio statthaben könne; diese Vergleichung ist falsch, weil zum Agere mehreres erfordert wird als zum bloßen Pati. Durand hält dafür, daß wenn die thomistische Behauptung eines besonderen sacramentalen Charakters jeder der sechs niederen Weihestufen wahr wäre, der Ordo episcopalis als ein besonderes Sacrament genommen werden müßte, während er nach thomistischer Lehre nur uneigentlich dafür zu gelten habe. Capreolus entgegnet,[1] daß er in der That nur uneigentlich dafür gelten könne, da er nicht auf die Consecration des eucharistischen Leibes Christi, sondern auf die Leitung, Segnung und Providirung des mystischen

[1] 4 dist. 25.

Leibes Christi abziele; daraus ergibt sich aber, daß der Ordo sacerdotalis zum Ordo episcopalis nicht in jener Weise sich verhalten könne, wie die sechs niederen Weihestufen zum Ordo sacerdotalis, somit die auf diese angebliche Analogie gebaute Argumentation Durand's falsch sei. Nicht minder ist seine selbsteigene Meinung, daß der Ordo sacramentalis und episcopalis in gleichwerthigem Sinne Sacrament, und zwar Ein Sacrament, das complete Sacrament des Sacerdotium seien falsch, wie aus dem Gesagten sich von selbst ergibt.

Auch Aureolus behauptet die Coincidenz beider Ordines, da der Ordo episcopalis weder einen höheren Ordo über dem Priesterthum, noch einen niederen unter demselben constituiren könne: keinen höheren, weil die Consecration des eucharistischen Leibes Christi an Dignität über dem Ordinationsacte stehe; keinen niederen, weil die Consecration zum Bischofe dem Empfange der Priesterweihe nachfolge. Capreolus erwidert, daß der Ordo episcopalis unter und über dem Ordo sacerdotalis stehe: unter demselben, sofern das Corpus mysticum Christi dem wahrhaften Leibe Christi untergeordnet ist; über demselben, sofern die Jurisdictionsgewalt des Bischofes das Priesterthum überragt. Aus dem Nichtvorhandensein einer specifischen Beziehung des bischöflichen Ordo auf das Corpus verum Christi erklärt sich, daß durch denselben nicht wie durch den Ordo sacerdotalis der Seele ein Character indelebilis eingedrückt wird.[1] Aureolus will die Coincidenz beider Ordines auch daraus beweisen, daß ihre Potestates nicht unterschieden seien; die bischöflichen Priesterweihen seien eben nur Übertragungen der dem Bischofe eignenden Potestas sacerdotalis auf die Candidaten der Priesterweihe; es stünde in der Gewalt des Papstes, auch einfache Priester mit der Ertheilung von Priesterweihen zu betrauen. Aureolus geht hierin von der falschen Voraussetzung aus, daß jede Forma activa sich selbst in einem anderen Subjecte reproduciren könne; aus seiner Ansicht würde ferner folgen, daß auch der Gefirmte die ihm ertheilte Seelenform auf Andere übertragen, der Diakon Diakone, der Subdiakon Subdiakone mit päpstlicher Bewilligung würde weihen können, der Priester seinen Weihecharakter auf ein Weib übertragen könnte. Das Agens instrumentale ist nur in Kraft des Agens principale thätig; nun intendirt aber Gott, der in der Ertheilung

[1] Dasselbe Argument wird von Aquarius gegen Baconthorp geltend gemacht, der den Episcopat schlechthin als sacramentalen Ordo nehme, ohne zwischen dem Ordo als Sacrament und dem Ordo als Officium zu unterscheiden.

der Priesterweihe Agens principalis ist, nicht die Übertragung des dem Bischofe eignenden Character sacerdotalis auf die Ordinanden, sondern die Ertheilung der Potestas ordinis an dieselben; somit macht sich Aureolus vom Wesen dieser Weihehandlung eine ganz unrichtige Vorstellung. Übrigens findet Capreolus auch an den hieher gehörigen Ansichten seines Ordensgenossen Petrus Paludanus Manches zu bemängeln nöthig. Derselbe sei der Ansicht, daß sich die Potestas episcopalis zum Character sacerdotalis wie die Forma intensa zur Forma remissa verhalte, daß der Episcopat zwar ein Sacrament, aber kein vom Sacerdotium unterschiedenes Sacrament sei. Es ist wol richtig, daß der Bischof Summus Sacerdos genannt werde; aber nicht deßhalb, weil das Sacrament des Sacerdotium in ihm vollkommener als im Priester actuirt wäre, sondern weil ihm eine höhere Potestas jurisdictionis, ordinis et consecrationis zukommt.

Über den eucharistischen Leib Christi hat Aureolus seine sonderthümlichen Meinungen, welche dahin gehen, daß der Leib Christi nicht, wie Thomas sage, mit den Abendmalsspecies per modum unius virtutis zusammen sei, daß die Species nicht die Materie des Sacramentes sei, daß der Genuß des Sacramentes einen wesentlichen Theil des Sacramentes constituire. Capreolus[1] bemerkt hierauf zunächst, es sei ein Mißverständniß, dem heiligen Thomas unterzulegen, daß der wahrhafte Leib Christi formaliter und essentiell die Virtus Sacramenti sei; Thomas lehre vielmehr, daß Christi Leib und die Abendmalsgestalten partiale Subjecte des Sacramentes seien. Es sei aber keineswegs unzukömmlich, dasjenige, was Res proxima des Sacramentes der Eucharistie ist, zugleich auch als etwas innerlich zum Sacramente Gehöriges zu denken; nur die Res ultima oder der Effect des Sacramentes darf nicht als etwas innerlich zum Sacramente Gehöriges genommen werden. Man kann das Sacrament der Eucharistie in dreifachem Sinne verstehen, als Signum sensibile, welches nicht Res ist, ferner als dasjenige, was Res und Sacrament ist, und endlich als das aus beiden Aggregirte. Das im ersten Sinne verstandene Sacrament gehört nicht innerlich zum Sacramente, sondern ist in demselben bloß enthalten; sofern man das Sacrament im zweiten Sinne versteht, deckt sich der Leib Christi mit dem Begriffe des Sacramentes; das Wort Sacrament im dritten Sinne genommen, gehört

[1] 4 dist. 8.

der Leib Christi innerlich partialiter zum Sacramente. Eine Mißdeutung der thomistischen Doctrin ist es, wenn ihr untergelegt wird, daß die sinnlichen Species Materie des Sacramentes im eigentlichen Sinne seien; sie erscheinen in ihr nicht als Materia ex qua, sondern als Materia in qua und circa quam, somit als Quodammodo materia. Als solche müssen sie aber genommen werden, wie der Begriff des durch Consecration zu vollbringenden Sacramentes es mit sich bringt. Anders verhält es sich in denjenigen Sacramenten, in welchen der erste Effect des Sacramentes nicht in einem äußeren Objecte, sondern unmittelbar in der Seele recipirt wird, weil sie nicht durch Consecration, sondern durch Application der Materie an den Susceipienten actuirt werden; bezüglich solcher Sacramente kann Aureolus behaupten, daß dasjenige, worin der erste Effect des Sacramentes recipirt wird, nicht Materie des Sacramentes sein könne. Den Genuß des Sacramentes kann Aureolus nur insofern als zur Essenz der Seele gehörig ansehen, als er die Perfectio secundaria des eucharistischen Sacramentes mit dem Wesen desselben confundirt; der Genuß des eucharistischen Sacramentes ist Complement des Sacramentes, gehört aber nicht zur Essenz desselben. Zu bemängeln ist ferner die Behauptung des Aureolus, daß das eucharistische Sacrament nicht Unum unitate integritatis sei, indem unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus vorhanden sei. Capreolus erklärt dieß als unrichtig sowol in Bezug auf das Sacrament als solches, welches von der Res sacramenti zu unterscheiden sei, als auch in Bezug auf den Genuß des Sacramentes, sofern derjenige, der bloß den Leib des Herrn und nicht auch das Blut des Herrn genießt, nicht das ganze Sacrament empfangen hat. Mit der Confundirung des Sacramentes und der Res sacramenti hängt es zusammen, wenn Aureolus behauptet, das Pronomen Hoc der Consecrationsworte bedeute nicht etwas Partiales, sondern etwas Totales, so daß dadurch nicht bloß die Substanz, sondern auch die Quantität und die Accidenzen cum totali ratione quantitatis significirt seien. Nach thomistischer Ansicht bedeutet das Pronomen Hoc dasjenige, was unter der sinnlichen Species des Sacramentes enthalten ist; unter dieser ist aber proprie nur die Substanz als ein Signabile per accidentia, oder als ein dem Signabile in Kraft der Conversion Nachfolgendes enthalten; was sonst noch unter beiden Species der Quantität und Qualität nach enthalten ist, ist nicht Virtute sacramenti oder Virtute con-

versionis, sondern concomitanter enthalten. Aureolus wendet ein, daß die Präsenz des Leibes Christi unter den sinnlichen Gestalten des Brotes und Weines doch nicht als Respectus oder Ordo gefaßt werden könne, weil für diesen Fall die Habitudo des Leibes Christi zu den Species keine andere wäre, als vor der Consecration die Habitudo der Brotsubstanz zur Species des Brotes. Capreolus[1] stellt dieß in Abrede; die Habitudo des Leibes Christi zu den Species ist eine Habitudo per modum contenti, während jene des Brotes zu denselben eine Habitudo nicht bloß per modum contenti, sondern auch per modum subjecti ist, und überdieß zufolge seiner Accidenzen circumscriptive und diffinitive in loco ist, während die Accidenzen des Brotes den Leib Christi nicht in dieser Art enthalten können. Unrichtig und vielleicht sogar glaubenswidrig ist, wenn Aureolus annimmt, daß der Satz: Hoc est corpus meum, die sinnlichen Accidenzen nicht bloß denominativ, sondern im eigentlichen Sinne betreffen sollte. Es steht im Zusammenhange hiemit, wenn Aureolus den nach der Consecration zurückbleibenden Accidenzen kein Subsistere in dem von Thomas festgestellten Sinne zugestehen will, den er übrigens auch gar nicht richtig auffaßt, da Thomas den Accidenzen nicht etwas ihrer Natur Widerstreitendes zumuthen will, sondern vielmehr von einer Potentia obedientialis spricht, vermöge welcher die Accidenzen am Modus essendi des in die Substanzkategorie fallenden Seins theilhaben können, sofern Gott will, daß sie an demselben theilhaben sollen.

In Folge seiner unrichtigen Auffassung der Habitudo des Leibes Christi zu den nach der Consecration übrig bleibenden sinnlichen Accidenzen bestreitet Aureolus auch die weiteren Sätze der thomistischen Theologie, daß die Quantität des Leibes Christi, da sie nur concomitanter in der Eucharistie präsent ist, von den Gesetzen der Quantität eximirt sei, und daß die Seele Christi als Intellectionsprincip nur concomitanter Terminus der Conversion sei. Capreolus[2] zeiht den Aureolus eines Mißverständnisses der thomistischen Doctrin; Thomas lehre nicht, daß die Quantität des sacramentalen Leibes Christi gänzlich von den Gesetzen der Quantität oder von etwas, was ihr nothwendig intrinsece zukomme, eximirt sei, sondern daß sie einem Respectus intrinsece adveniens entrückt sei und keinen accidentellen Effect setze;

[1] 4 dist. 10, qu. 1.

[2] 4 dist. 10, qu. 2.

und auch diese letztere Art von Exemtion ist primär nur aus göttlicher Wirksamkeit abzuleiten, und nicht aus dem Umstande, daß die Quantität concomitanter mit der Substanz des Leibes vorhanden sei. In Kraft jener Exemtion ist der Leib Christi der Divisibilitas extrinseca enthoben, und ist im Verhältniß zu dem Orte, in welchem er gegenwärtig ist, etwas Untheilbares und Geistiges, ohne daß er intrinsece quantitätslos wäre, womit das Dilemma des Aureolus entfällt, welcher meint, daß der Leib Christi im Sacramente entweder zufolge seiner Quantität theilbar sein müsse, oder zufolge seiner Individisibilität, welche keine Theile und keine Gliederung des Leibes zulasse, gar nicht im Sacramente gegenwärtig sein könne. Daß die menschliche Seele Christi nur concomitanter Terminus der Conversion sei, rechtfertiget Capreolus daraus, daß das Zusammensein der beiden Bestimmtheiten der Seele als Formprincip des Leibes und als Esse intellectivum ein Zusammensein per accidens sei, und die Seele als Esse intellectum wesentlich etwas Anderes sei, denn als Forma corporis, während Aureolus seine Behauptung, die Seele Christi sei per se Terminus der Conversion, auf die falsche Annahme stützt, daß die erwähnten beiden Bestimmtheiten der Seele nur in unserem Denken auseinanderträten.

Den Gegenpol zu den Anschauungen des Aureolus über die eucharistische Präsenz Christi bilden jene Durand's. Dieser wendet sich polemisch gegen die thomistische Lehre vom Enthaltensein des Leibes Christi im Sacramente, und will nur ein bloßes Gegenwärtigsein der Essenz desselben zugeben in jenem Sinne, in welchem z. B. ein Engel als reines Geistwesen in einem Körper als Beweger desselben gegenwärtig ist. Capreolus bemerkt hiezu,[1] daß Durand's Argumente nur so viel beweisen, Christi Leib sei nicht circumscriptive oder diffinitive in dem von den sinnlichen Accidenzen des Sacramentes erfüllten Raume enthalten; er übersehe jedoch, daß es außer diesen Modis continendi noch einen dritten gebe, jenen nämlich, zufolge dessen die Quantität das Continens der Substanz ist, welcher sie inhärirt, oder einer dieser Substanz nachfolgenden anderen Substanz. Capreolus verweist auf die ausführliche Widerlegung Durand's durch Petrus Paludanus, welcher verschiedene bedenkliche Assertionen in Durand's Begründung seiner Ansicht hervorhebt. Durand behaupte, daß der Engel allen Körpern,

[1] 4 dist. 10, qu. 1.

welche er zu bewegen vermag, gleichzeitig präsent sei; daß die Substanz des Himmels oder der Sonne von ihrer Quantität getrennt allen irdischen Körpern, welche durch den Himmel oder die Sonne bewegt werden können, gleichzeitig präsent sein würde; daß der eucharistische Leib Christi ohne Quantität sei und in keiner anderen Weise als der Engel in den durch seine Macht bewegbaren Körpern gegenwärtig sei. Eine Consequenz der Bestreitung des Enthaltenseins des Leibes Christi in der Hostie ist die Behauptung Durand's, daß der Leib Christi bei der Bewegung der Hostie selbst nicht einmal accidentaliter bewegt werde. Diese Ansicht ist natürlich eben so falsch, wie seine Behauptung, daß die Quantität des Leibes Christi nicht einmal concomitanter im Sacramente enthalten sei. Durand glaubt von seinem Standpunkte aus behaupten zu können, daß Christus auch ohne Transsubstantiation auf dem Altare gegenwärtig sein könnte. Capreolus[1] stellt die Möglichkeit dessen nicht in Abrede, da Gott bewirken könne, daß zwei Körper in demselben Raume seien; nur wäre diese Art von Gegenwart keine sacramentale Gegenwart. Wie sehr sich Durand's Denken gegen das von ihm formell anerkannte Transsubstantiationsdogma sträubt, geht daraus hervor, daß er sich der Alternative nicht zu entwinden vermag, es müsse entweder nach der Verwandlung die Materie des Brotes übrig bleiben, oder die Substanz desselben im eigentlichen Sinne vernichtet werden. Capreolus erwidert, daß keines von Beidem statthaben müsse oder auch nur statthaben könne, weil keines von Beidem mit dem Begriffe der Conversion vereinbar ist. Die Verwandlung der Luft in Feuer, bei welcher die Materie der Luft verbleibt, ist eben keine totale Verwandlung der Substanz, sondern wie Paludanus bemerkt, bloß ein Formwechsel; daher Naturvorgänge solcher Art nicht zur Beleuchtung des Transsubstantiationsvorganges herbeigezogen werden können. In diesem hat eine Verwandlung der Form und der Materie des Brotes in Form und Materie des Leibes Christi statt, obschon zuzugeben ist, daß diese Verwandlung nicht secundum esse substantiale absolutum, sondern secundum esse Christi in altari statthat. Die Materie des Brotes bleibt nach der Wesensverwandlung desselben bloß potentiell zurück, und nicht actu als Theil dessen, in was das Brot verwandelt wurde; die sinnlichen Accidenzen sind nicht die Materie selbst, sondern Educte aus derselben, und sofern

[1] 4 dist. 11.

in ihnen die Materie potentiell enthalten ist, ist die Materie des Brotes secundum esse Christi in altari nach der Transsubstantiation noch vorhanden. Dieses Zurückbleiben kann auch als ein potentielles Zurückbleiben des Brotes selbst verstanden werden, sofern es in Gottes Macht gelegen wäre, die potentiell zurückbleibende Materie des Brotes in die Wesensform des wirklichen Brotes zurückzuversetzen. Damit beantwortet sich die Bemerkung Durand's, daß, wenn nach der Verwandlung die Materie des Brotes nicht zurückbliebe, das Brot nicht mehr als vor der Verwandlung im Sacramente wäre, indem es überhaupt gar nicht mehr vorhanden wäre. Es ist nach der Verwandlung in der That nicht mehr im Sacramente vorhanden als früher, da es zufolge seines Hineingenommenseins in's Sacrament nur mehr ein potentielles Sein hat, und diese Potenzialität überdieß nicht als natürliche, sondern bloß als obedientiale Potenzialität zu verstehen ist. Aus dem Gesagten erhellt zugleich auch, daß die Transsubstantiation keine Annihilation des Brotes in sich schließt, welches für den Fall einer Annihilation nur entweder aus dem Nichts, oder aus dem Leibe Christi, wie er an sich und ohne seine eucharistische Gegenwart ist, reproducirt werden könnte. Aus der Denkwidrigkeit dieser letzteren Consequenz ergibt sich die Unzulässigkeit der Annahme einer Annihilation des Brotes, welche Durand der thomistischen Theologie beharrlich unterlegt, weil er nur unter dieser Voraussetzung ein Nichtzurückbleiben der Materie denkbar findet. Er fragt die Thomisten, wie sie sich die Erreichung des Terminus des Conversionsactes logisch denkbar machen wollen, wenn dasjenige, was diesen Terminus erreichen soll, im Momente des Erreichens gar nicht mehr vorhanden ist? Capreolus erwidert mit Paludanus, der Terminus der Conversion des Brotes sei der Modus essendi Christi sub sacramento; dieser Terminus wird dadurch erreicht, daß die Brotsubstanz übergeht in den Modus essendi Christi sub sacramento. Dieses Übergehen ist nicht ein Converti in nihil, sondern ein Converti in aliud nach Art des Übergehens der Nahrung in den Leib, der dieselbe in sich aufnimmt. Wie man aber die Nahrung nicht als Additio ad corpus, sondern als einen Übergang in den Modus essendi des nahrungsbedürftigen Leibes zu fassen hat, so ist auch die Conversion des Brotes nicht als Additio ad corpus Christi zu fassen, so daß etwas vom Brote als Addendum zur Verwirklichung des Begriffes der Additio zurückbleiben müßte, wie Durand beharrlich voraussetzt.

Durand's Ansichten über das Bußsacrament stehen im inneren Zusammenhange mit seiner oben beleuchteten Genugthuungslehre. Für ihn besteht dieses Sacrament einzig in Beicht und Lossprechung als Materie und Form des Sacramentes; Contrition und Satisfaction sind ihm nicht integrirende Theile des Sacramentes, die Contrition gehe vielmehr dem Sacramente voraus, die Satisfaction folge ihm nach. Er läßt die Satisfaction nicht als Theil des Sacramentes gelten, weil nach seinem Dafürhalten der Mensch selbst auf Grund der Verdienste Christi Gott keine wahrhafte und ausreichende Genugthuung leisten kann; darum muß die Giltigkeit und Wirksamkeit des Sacramentes von einer so unzureichenden Leistung, wie die menschliche Genugthuung ist, unabhängig sein. Aus gleichem Grunde läßt er auch die Zerknirschung nicht als integrirenden Theil des Sacramentes gelten. Die Widerlegung von Seite des Capreolus stützt sich, so weit es sich um die Zureichendheit der Genugthuungsleistung handelt, auf den schon oben reproducirten Nachweis der absoluten Zureichendheit der Genugthuungsleistung Christi, in deren Kraft die menschliche Genugthuung Gott accept ist. Die Wesentlichkeit der Contrition für den sacramentalen Bußact stützt sich auf den Nachweis, daß die Virtus Poenitentiæ nicht, wie Durand annimmt, eine in den übrigen Tugenden, speciell in der Virtus Justitiæ enthaltene Tugend, sondern eine besondere Tugend für sich ist, welcher demnach auch ihre besonderen Acte zukommen müssen. Zu denselben gehört vorerst ganz gewiß der Reueschmerz, obwol er nur den Anfang der Pönitentia bildet, und durch alles Nachfolgende: Bekenntniß, willige Übernahme der auferlegten Bußleistung, Vollbringung der Satisfaction, ergänzt werden muß.[1] Eben diese wesentliche Zusammengehörigkeit der genannten Acte beweist aber, daß die sacramentale Bußleistung sich nicht auf die zwei von Durand angeführten Acte beschränken kann, weil sie in dieser Beschränkung augenscheinlich mangelhaft wäre und somit Gott nicht accept sein könnte. Durand meint wol, es genüge die Contrition als nothwendige Vorbedingung, die Satisfaction als unerläßliche Consequenz des sacramentalen Bußactes zu fassen. Dann wäre jedoch die Bezeichnung des Sacramentes als Sacramentum Poenitentiæ nicht angemessen;[2] und in der That sagt Durand, daß es eigentlich Sacramentum confessionis et absolutionis heißen sollte, da es sich

[1] 4 dist. 14.

[2] 4 dist. 16, qu. 2.

nur in Bezug auf die beiden Acte der Beicht und Lossprechung, welche sich als Pars materialis und Pars formalis zum vollständigen Ganzen des sacramentalen Bußactes completiren, unter den Begriff des Sacramentes subsumiren lasse. Capreolus erwidert mit Petrus Paludanus, daß man ein durch einen auctoritativen Willen constatirtes Ganzes nicht mit einer natürlichen Substanz identificiren dürfe, welche keine anderen essentiellen Theile außer der Materia vera und Forma substantialis vera haben könne; vielmehr ist die Contrition als Materia remota mit der Beicht als Materia propinqua des Sacramentes in Verbindung zu bringen, und ebenso die im Absolutionsacte auferlegte Satisfactionsleistung als ein ergänzender Theil der Pars formalis des Sacramentes, oder unter einem gewissen Gesichtspunkt wol auch Bestandtheil der Materia sacramenti anzusehen.

Die Abscheidung der Poenitentia interior vom sacramentalen Bußacte erklärt sich bei Durand hinlänglich aus seiner Auffassung des Reueactes, welcher auf das von Durand geforderte Maß reducirt allerdings nicht Ursache sein kann, daß der sacramentale Bußact Gott accept sei; daher denn Durand consequenter Weise ausdrücklich erklärt, daß die Poenitentia interior nicht Res sacramenti sei. Capreolus[1] gibt zu, daß die Poenitentia interior vor dem Absolutionsacte nicht actu, sondern bloß potentiell und aptitudinaliter Sacrament und Res sacramenti sei; sie lasse sich aber schon darum nicht von der Beicht und Absolution sammt nachfolgender Satisfaction trennen, weil sie ohne den Vorsatz zu beichten, die Absolution nachzusuchen und der auferlegten Satisfactionsleistung sich zu unterziehen, gar nicht als wahre Reue gelten könnte. Sie ist somit ihrer Natur nach mit diesen nachfolgenden Reueacten verknüpft, was aber freilich nicht möglich wäre, wenn, wie Durand behauptet, der Pönitent nicht schuldig wäre, größeren Schmerz darüber zu empfinden, daß er durch die Sünde Gott beleidiget habe, als daß er durch die Sünde sich selbst geschadet habe. Durand meint, Beleidigung Gottes und Schädigung seiner selbst durch die Sünde falle der Sache nach zusammen; der Sünder könne nicht Gott, sondern nur sich selbst wehe thun. Dieß Letztere ist allerdings richtig; damit ist aber noch nicht bewiesen, daß der Act der Sünde in Gottes Wesen spurlos vorübergehe; er ruft vielmehr in Gott einen Willensact hervor, welcher Princip der von

[1] 4 dist. 22, qu. 1.

Gott verfügten Poena, also Causationsprincip des Leidenszustandes ist, durch dessen Zuziehung der Sünder sich selbst wehe thut. Auch kann es gar nicht in Frage stehen, daß die Beleidigung Gottes als Malum im eigentlichen Sinne in der Schätzung des bereuenden Sünders schwerer wiegen muß, denn die als bloße Amissio boni aufzufassende Schädigung seiner selbst. Eine Beleidigung Gottes ist die Sünde als ein Gott zugefügtes Unrecht; das Unrecht besteht darin, daß Gott einem Geschöpfe nachgesetzt wird, was in Ansehung der unendlichen Dignität Gottes ein unendliches Unrecht und somit eine unendliche Beleidigung Gottes ist, zu deren Gutmachung die menschlichen Kräfte für sich allein gar nicht ausreichen. Daraus ergibt sich neuerdings der denknothwendige Connex der Poenitentia interior, sofern sie Gott genügen soll, mit der sacramentalen Gnade, in deren Kraft allein sie Gott accept sein kann.

Der Abtrennung der Satisfactionsleistung vom sacramentalen Bußacte liegen bei Durand ähnliche Motive zu Grunde, wie in Bezug auf die Contrition. Wenn selbst Christus nicht de condigno für uns genugthun konnte, wofern der göttliche Vater seine Genugthuungsleistung nicht als vollgiltig annehmen wollte, um wie viel weniger die Satisfactionsleistung eines Sünders. Dagegen erklärt jedoch Capreolus,[1] daß Gott von uns nur eine Satisfactionsleistung citra condignum verlange, weil Christus bereits ultra condignum für uns genuggethan habe. Capreolus läßt überdieß auch die Leiden der Heiligen als Ergänzungen unserer an sich unzureichenden Satisfactionsleistungen eintreten, während Durand bestreitet, daß die Leidensverdienste der Heiligen zum Verdienstschatze der Kirche gerechnet werden können. Capreolus kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, auch die Ablaßtheorie seines Ordensgenossen Paludanus in mehreren Punkten zu bemängeln. Paludanus tadelt an Durand die engherzige Beschränkung der Gnadenwirkungen der Sacramente, welche nach göttlicher Anordnung durch Leistungen aus dem Verdienstschatze der Kirche oder aus dem Schatze des Herzens und Willens des Empfängers completirt werden müßten, als ob Gott nicht gerade in den Sacramenten den reichsten Schatz seiner Güte aufgeschlossen hätte. Capreolus bemerkt, daß dieß nicht im Geiste des echten Thomismus gesprochen sei. Paludanus irre, wenn er behaupte, daß in der Taufe keine Zahlung aus

[1] 4 dist. 20.

dem Schatze der Kirche, oder auf Grund des Verdienstes und Genugthuungsleidens Christi statthabe. Es ist ferner unrichtig zu sagen, Gott würde mit den Gütern seiner Gnade geizen, wenn er uns in den Sacramenten keinen Erlaß der Poena debita ohne Satisfaction und Ersatz aus dem Schatze der Kirche angedeihen lassen würde. Unrichtig ist endlich auch, wenn er das, was uns auf Grund des Leidens Christi zu Theil wird, nicht als Schenkung Gottes, sondern als Erwerb des Menschen Christus zu betrachten gewillt ist. Übrigens läßt Capreolus den Argumenten, mit welchen Paludanus gegen Durand erweist, daß die verdienstlichen Handlungen der Heiligen, trotzdem daß sie an diesen belohnt werden, auch als Genugthuungs- und Ersatzleistung für Andere gelten können, seine Billigung angedeihen. Paludanus meint, mit denselben Gründen, durch welche Durand beweise, daß die den Heiligen von Gott zu werdende Belohnung den Werth ihrer Verdienste vollkommen erschöpfe und demzufolge keine andere nebenhergehende Wirkung derselben zulasse, ließe sich auch beweisen, daß Christi Verdienst nicht uns zugewendet werden könne, und zwar um so weniger, da die ihm zu Theil gewordene Glorie nicht einmal eine Errungenschaft seines Verdienens, sondern einzig nur göttliches Geschenk sei. Durand beachtet ferner nicht, daß die Heiligen nicht bloß ihr eigenes Heil wirken, sondern durch ihr Ringen und Leiden auch das Heil der Kirche fördern wollten; dieser ihrer Intention muß auch eine satisfactorische Folge ihres Wirkens zu Gunsten Anderer entsprechen. Ist es auch nicht denkbar, daß man Gutes ohne selbsteigenes Verdienst ausschließlich zu Gunsten Anderer wirke, so doch, daß durch Leiden eine Zahlung für Andere geleistet werde, sofern man nämlich mehr leidet, als man es verdient hat, und diesem Leiden über Verdienst die Widmung als Ersatz für das verdiente Leiden Anderer gibt. Zwischen Christus und den Heiligen besteht nur dieser Unterschied, daß sein Leiden ausschließlich Anderen zu Gute kommen konnte, weil er ohne Sünde war, während das Leiden der Heiligen nur insoweit, als es ein nicht verdientes ist, als Satisfactionsleistung für die verdienten Pönalitäten Anderer eintreten kann.

An Aureolus bemängelt Capreolus, daß derselbe dem Papste die Befugniß zuspreche, Indulgenzen nicht bloß aus dem Verdienstschatze der Kirche, sondern aus eigener Machtvollkommenheit im Namen der göttlichen Barmherzigkeit zu spenden. Wie Gott selbst — bemerkt Capreolus — in den Erweisungen seiner Barmherzigkeit niemals von

der Gerechtigkeit hinwegsieht, so könne es auch seinem Diener nicht gestattet sein, im Namen der göttlichen Barmherzigkeit von der Regel der göttlichen Gerechtigkeit hinwegzusehen; auch lasse sich in den päpstlichen Indulgenzbriefen kein Anhaltspunkt für die von Aureolus vertretene Ansicht entdecken. Aureolus meint, wem das Größere zustehe, dem könne auch das Geringere nicht abgesprochen werden; es sei aber ungleich mehr, von aller Culpa zu absolviren, als von gewissen Poenis zu absolviren. Dieses Argument schlösse jedoch die Consequenz in sich, daß jeder Priester, der die Ermächtigung hat, von jeder Sünde loszusprechen, eo ipso auch zur Absolution von jedem Reatus poenæ ermächtiget wäre.

Durand behauptet, daß es für diejenigen, welche im Stande todsündlicher Verschuldung aus diesem Leben scheiden, keine Verzeihung mehr gebe, weil ihr im Bösen verhärteter Wille keiner Reordination mehr fähig ist; die bloß läßlichen Sünden hingegen wären in den in's Jenseits Hinübergegangenen wegen der bei ihnen statthabenden Reordination des Willens Gegenstand des göttlichen Erlasses. Capreolus[1] bemerkt hiezu, daß nicht jede Reordination des Willens, sondern bloß die durch die Gnade formirte Contrition oder irgend ein anderer, die Contrition virtuell in sich schließender Actus charitatis zur Erlangung des Nachlasses geringerer Sünden ausreiche. Eben so sei, wie Paludanus richtig bemerke, die Versagung der habituellen Gnade der wahre und eigentliche Grund, weßhalb die im Stande todsündlicher Verschuldung aus dem irdischen Leben Geschiedenen keine Verzeihung mehr erlangen können; Paludanus gehe indeß zu weit, wenn er in der Bestreitung der von Durand angenommenen absoluten Verhärtung der Verdammten die Unterscheidung zwischen dem naturnothwendigen und dem im Liberum arbitrium gegründeten Wollen der Verdammten außer Acht lasse. Es ist zwar vollkommen richtig, daß das naturnothwendige Wollen derselben gegen den Strafzustand sich sträube und den entgegengesetzten Zustand begehre; damit besteht indeß eine unheilbare Verkehrtheit des im Liberum arbitrium gegründeten Willens ganz wol zusammen, nur ist dieselbe nicht, wie Durand will, ihrer inneren Natur nach, sondern wegen des unwiderruflichen Verlustes der Gnade unheilbar.

Thomas lehrt, daß das Feuer des Infernus den Leibern der Verdammten Pein bereiten werde, ohne die natürliche Beschaffenheit

[1] 4 dist. 21, qu. 1.

derselben zu alteriren, weil es sich hiebei nur um eine spirituelle Action handle. Durand hält es für undenkbar, daß eine Action, die keine reale Immutation im Körper verursacht, in demselben ein Schmerzgefühl sollte erzeugen können; sie sei einfach eine Perfectio sensus und als solche eine der Natur des Körpers conveniente Einwirkung. Capreolus[1] bestreitet, daß jede bloß spirituelle Einwirkung auf den Körper der Natur desselben convenient sei; das Auge werde zwar durch den Anblick greller Farben nicht geschädiget, erleide aber eine unangenehme Empfindung. Durand betont, daß die Empfindungsfähigkeit für äußere Eindrücke eine den Leibern der Verdammten und Verklärten gemeinsame Eigenschaft sein werde und schon deßhalb nicht den Erklärungsgrund für die Peinen der Verworfenen abgeben könne; er übersieht, daß der Unterschied der Dispositionen der Leiber Ursache sein kann, daß dieselbe Einwirkung von dem Einen schmerzhaft empfunden wird, von einem Anderen nicht. Die drei Jünglinge im Feuerofen wurden von dem Feuer, welches die Diener des Königs verzehrte, nicht nur nicht geschädiget, sondern erquickend umweht. Aus der Behauptung Durand's, daß das Feuer, in welchem die Leiber der Verdammten Peinen ausstehen, die Empfindungsorgane derselben real afficiren und immutiren müsse, weil sie sonst gar keine Wahrnehmung des Feuers haben könnten, würde nur folgen, daß die Seligen der Wahrnehmung des Feuers beraubt, somit zu einer vollkommenen sensualen Apperception der Objecte der Sinnenwelt gar nicht befähiget wären. Gesetzt, das Feuer des Infernus vermöchte wirklich ohne Verletzung der Leiber der Verdammten keine sinnliche Schmerzempfindung hervorzurufen, so müßte doch schon das unfreiwillige Festgehaltensein in demselben als Zwang und Pein empfunden werden, und diese Empfindung auch in das sinnliche Lebensgefühl redundiren. Mit der Annahme Durand's, daß ein sinnliches Schmerzgefühl ohne reale Alteration des Körpers nicht denkbar sei, hängt sein Protest gegen den von Thomas gelehrten physikalischen Satz zusammen, daß dereinst mit dem Aufhören der Bewegung des Himmels alle alterative Immutation der Körper aufhören müsse — ein Satz, der vom Bischof Tempier ausdrücklich verworfen worden sei.[2] Capreolus reproducirt ausführlich die Gegenbemerkungen seines Ordensgenossen Paludanus gegen Durand's

[1] 4 dist. 44, qu. 4.

[2] Die Censur lautet: Dicere quod cessante motu coeli, si esset ignis juxta stuppam, non combureret illam, error.

Bemühen, die von Tempier ausgesprochene Censur auf die thomistische Lehre zu appliciren; Tempier wollte bloß der Behauptung entgegentreten, daß beim Eintreten des Stillstandes der Himmelsbewegung kein Feuer mehr einen Körper entzünden, oder selbst die göttliche Allmacht keiner Flamme mehr eine wirksame Action verleihen könnte.

Auch Aureolus vermag sich mit der thomistischen Lehre von einer bloß spirituellen Affection der Leiber der Verdammten ohne reale Immutation nicht zu befreunden. Capreolus argumentirt gegen ihn mit averroistischen Aussprüchen, um zu erhärten, daß nach der Lehre des berühmten Commentators zur Apperception einer sinnlichen Affection eine spirituelle Reception der Sinnesorgane ausreiche, und die etwa außerdem statthabende reale Immutation zum Factum des Empfindens als accidenteller Umstand sich verhalte.

Dem Aureolus eigenthümlich ist der Widerspruch gegen den thomistischen Satz, daß die Hauptstrafe der Verdammten darin bestehe, der Anschauung Gottes beraubt zu sein; das Elend derselben müsse principalius, formalius und essentialius in ihrem Gotteshasse bestehen, welcher denknothwendig als das Summum malum der Verdammten zu erachten sei. Capreolus erwidert, daß der Gotteshaß der Verdammten wol die Summa culpa derselben sei, der Begriff der Culpa aber nicht mit jenem der Poena confundirt werden dürfe, da Culpa und Poena als Voluntarium und Involuntarium einander gegenüberstehen; in Berücksichtigung dieses Unterschiedes und Gegensatzes Beider könne man die Summa poena der Verdammten nur in der ewigen Carentia divinæ visionis erkennen, welche mit dem Unseligsein identisch ist. Aureolus konnte auf seine Opposition gegen Thomas in diesem Punkte nur dadurch geleitet werden, daß er vom Wesen des Seligseins sich eine unzureichende Vorstellung bildete;[1] er faßt die Beseligung einfach nur als Præsentatio objecti beatifici, mit Absehen von einer intellectiven Thätigkeit, welche formaliter das Seligsein des gottanschauenden Subjectes constituirt. Das Unseligsein besteht sonach in der absoluten Nichtbefriedigung, welche das jener absolut beglückenden intellectiven Thätigkeit entbehrende Subject empfinden muß. Aureolus bestreitet seinerseits freilich, daß Gott Gegenstand eines naturnothwendigen Begehrens der Seele sei, daher ihm dann auch das Nichterlangen der Vereinigung mit Gott nicht das Wesen des

[1] 4 dist. 49, qu. 1.

Unseligseins constituiren kann. Seine Einwendungen gegen ein naturnothwendiges Begehren der Seele nach Gott als höchstem Gute lassen sich aber durchwegs auf die falsche Identificirung des naturgemäßen Begehrens mit einem die Wahlfreiheit ausschließenden blindnothwendigen Begehren zurückführen.[1]

Da Aureolus keine Cooperation des menschlichen Intellectes zur Causation der Visio beata zugibt, so kann er den Nothwendigkeitsgrund des Lumen gloriæ nur darin finden, daß das Lumen naturale des menschlichen Intellectes für sich allein zur Apperception der göttlichen Essenz nicht ausreicht. Capreolus[2] gesteht als selbstverständlich zu, daß der geschöpfliche Mitantheil an der Causation der Visio beata nicht dem Intellectus agens zufalle, sondern eben nur dem Intellectus possibilis; wahr sei ferner, daß die Visio beata als seligmachende einzig von Gott ist, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen sei, daß sie zugleich auch ein Actus elicitus des menschlichen Intellectes ist. Man hat eben zwischen dem Actus primus, d. i. der Information des Intellectes durch das Lumen gloriæ, und zwischen dem Actus secundus oder der durch die Information hervorgerufenen und ermöglichten Apperception des geschöpflichen Intellectes zu unterscheiden. Der menschliche Intellect vermöchte ohne das Lumen gloriæ die göttliche Essenz schlechthin nicht zu schauen; demzufolge ist jenes Lumen nicht etwa als eine bloße Steigerung der nach Aureolus zum Schauen Gottes nicht ausreichend befähigten natürlichen Sehkraft des menschlichen Intellectes zu fassen, wie auch seine Annahme falsch ist, daß durch das Lumen gloriæ das Licht des Intellectus agens gemehrt werden soll, indem in der Visio beata die Thätigkeit des Intellectus agens der Natur der Sache nach völlig entfällt. Das Lumen gloriæ ist einfach und schlechthin eine Information des Intellectus possibilis, der in Kraft desselben zu einer Action befähiget werden soll, welche ohne das Lumen gloriæ schlechthin nicht in seinem Vermögen läge.

Das absolute Gegentheil dessen wird von Durand behauptet, welcher das für den menschlichen Intellect bestehende Hinderniß, die göttliche Essenz schauend zu appercipiren, einzig in der durch die Einrichtung des gegenwärtigen Zeitdaseins bedingten Location des mensch-

[1] 4 dist. 49, qu. 3.

[2] 4 dist. 49, qu. 4. — Über Baconthorp's Verhalten in dieser Frage siehe oben S. 34 f.

lichen Intellectes sieht; der Mensch sei vor der Hand eben darauf angewiesen, Gott aus den Creaturen zu erkennen, welche Nothwendigkeit für ihn entfalle, wenn in einer veränderten Ordnung der Dinge Gott seinem unmittelbaren Anblicke nahe gerückt werde.[1] Capreolus erwidert, der Umstand, daß Gott als Seiender formaliter unter die Objecte des geschöpflichen Intellectes fällt, mache das Lumen gloriæ als absolut nothwendiges Medium der Anschaubarkeit Gottes nicht hinwegfallen. Es fehlt eben im gegebenen Falle das nöthige natürliche Proportionsverhältniß zwischen dem natürlichen Sehvermögen des menschlichen Intellectes und dem Objecte der geistigen Anschauung; die gegenwärtige Welteinrichtung, welcher zufolge der Mensch Gott nur aus den Creaturen zu erkennen vermag, ist vollkommen dem Wesen des menschlichen Intellectes angemessen, und kann daher nicht als ein accidentell bestehendes Hinderniß des Anschauens der göttlichen Wesenheit bezeichnet werden, sondern beweist vielmehr durch sich selbst, daß jenes Anschauen außer und über dem natürlichen Vermögen des menschlichen Intellectes liegt. Durand bestreitet dieß unter Berufung auf Thomas selbst, welcher gelegentlich[2] geäußert habe, daß dem Menschen sogar im irdischen Zeitleben eine Anschauung Gottes ohne Vermittelung des Lumen gloriæ zu Theil werden könne. Nun aber spricht sich Thomas anderweitig[3] entschieden dahin aus, daß kein geschöpflicher Intellect in via oder in patria die göttliche Essenz ohne Vermittelung des Lumen gloriæ schauen könne; er hat also seine früher geäußerte Ansicht entweder förmlich zurückgenommen, oder nachträglich dahin erklärt, daß, wenn auch durch ein Wunder der göttlichen Allmacht eine Anschauung Gottes ohne Verleihung eines habituellen Lumen gloriæ ermöglichet werden könnte, doch eine vorübergehende Berührung durch jenes Lumen die absolute Bedingung der Möglichkeit jenes Wunders wäre. Aureolus meint, Thomas erreiche mit seiner Annahme eines Lumen gloriæ nicht, was er beabsichtige; das Lumen gloriæ soll zur Reception eines übernatürlichen Objectes befähigen, sei aber selbst etwas Übernatürliches, für dessen Reception die Seele abermals durch ein anderes übernatürliches Medium qualificirt werden müßte, und so in's Unendliche fort. Capreolus erwidert, daß nicht jede übernatürliche Form, sondern nur die Forma principalis eine übernatür-

[1] Siehe oben S. 42.

[2] Vgl. Thom. 4 dist. 49, qu. 2, art. 7; Ver. qu. 10, art. 11.

[3] Vgl. Thom. Ver. qu. 13, art. 2; 2, 2 qu. 175, art. 3 ad 2dum.

liche Prädisposition ihrer Reception erheische; so heische auch nicht jede natürliche Form, sondern einzig nur die Substanzialform eine prädispositive Formirung des Stoffes zu ihrer Reception. Das Lumen gloriæ ist ein Theilhaben am göttlichen Intellecte, dessen der menschliche Intellect unmittelbar durch sich selbst fähig ist; in Kraft dieses Theilhabens kann er durch die göttliche Essenz formirt werden.

Die Formirung der intellectiven Seele durch die göttliche Wesenheit bezeichnet im Gedankenzusammenhange der thomistischen Doctrin die letzte und höchste Vollendung der gottesbildlichen Seele; sie bildet den Abschluß jener Formationsthätigkeiten, durch welche aus der Seele dasjenige, was sie zu sein berufen und zu werden befähiget ist, vollkommen herausgebildet werden soll — sie ist die vollkommene Actuirung des gottesbildlichen Wesens der Seele. Daraus erklärt sich der geheimnißvolle Urzug der Seele zum Göttlichen, welchen Thomas in der Form eines naturnothwendigen Begehrens der Seele nach dem letzten Zwecke und höchsten Gute zur Sprache brachte, und welcher nichts Anderes, als das Begehren der Seele nach dem Zusammenschlusse mit ihrem absoluten Ideal bedeutet. Das Nichtverstehen dieser tiefsinnigen Idee, in welcher die speculative Morphologie der thomistischen Doctrin nach ihrer ethisch-religiösen Bedeutung sich enthüllt, war der Grund der Anstreitung der thomistischen Auffassung des menschlichen Glückseligkeitsbegehrens von Seite eines Aureolus und Durandus, welcher Letztere in Folge seiner nominalisirenden Tendenzen über Aureolus in diesem Punkte noch darin hinausgeht, daß er das wirksame Wollen des Menschen auf die Particularia beschränkt, und das natürliche menschliche Begehren nach dem Seligsein im Allgemeinen als eine bloße Velleität bezeichnet.[1] An diesen Verkümmerungen der von der Lehrweisheit des heiligen Thomas abirrenden Lehrbildungen der nachscotistischen Scholastik läßt sich der Werth und die Hoheit der thomistischen Doctrin ermessen, und das unvergänglich Bleibende in ihr als perenner Unterlage und perpetuirlichem Richtmaße aller nachfolgenden Bemühungen um ein geistig vertieftes Verständniß des christlich-kirchlichen Religionsgedankens in geschichtlich motivirter Weise ersichtlich machen.

[1] Vgl. die dieser Ansicht gewidmete Beleuchtung und Widerlegung bei Capreolus 4 dist. 49, qu. 3.

Namenregister.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahlen des Bandes.)

Abälard 424.
Ägydius Romanus 1, 256.
Algazel 69, 70.
Anselm v. Canterbury 104 f., 106, 107, 213, 215, 238, 242, 319, 323, 349, 374, 493.
Aquarius 439 f., 455, 464, 467, 478, 496, 500, 514, 518, 524, 530, 535, 542, 545, 559.
Aristoteles 34, 38, 43, 69, 70 f., 78, 88, 93, 136, 138, 145, 159, 169 f., 175 f., 177, 184, 202, 203, 219 f., 278, 284, 292, 296, 340, 341, 344, 375, 382 f., 422, 429, 447, 448, 455, 457, 476, 492, 512.
Augustinus 107, 213, 238, 241 f., 251, 253, 282, 286, 299, 350, 352, 364, 383, 384, 388, 410, 464 f., 508.
Averroes 2, 8, 33, 34, 36, 42, 49 ff., 145, 152, 156, 169, 170 f., 184, 189 f., 283, 284, 292, 340, 444, 455, 457 f., 460, 471, 508.
Avicenna[1] 50.

Baluze 7.
Beda d. Ehrwürd. 381.
Benedict XI (Papst) 7.
Benedict XII (Papst) 8, 16.
Bernhard v. Auvergne 381, 453, 475, 535.
Bernhard v. Clairvaux 349, 435.
Boethius 288, 307.
Bonagratia v. Bergamo 17.
Bonifaz VIII (Papst) 6, 7, 8, 17.

Capreolus 439—575.
Christophe 7.
Clemens V (Papst) 8.
Clemens VI (Papst) 8, 9, 436.
Costa ben Luca 446.
Cugnières (Pierre de) 16, 436 f.

Duns Scotus 2, 3, 21 f., 25 f., 42, 44, 49 f., 65, 76, 80, 82 f., 98, 106, 107, 112, 121, 125, 132, 139, 140, 160, 163, 166, 183, 189, 197, 201, 208, 211, 212, 217, 225 f., 236, 238 f., 240, 253, 256, 258 f., 261, 264, 267, 269, 274, 277, 278, 282, 286, 289, 291, 292, 295, 310, 312, 327, 336, 338, 339, 342, 352, 354, 365, 369 f., 373, 388 f., 391, 392 f., 394 f., 399, 400, 405, 406 ff., 402, 418, 438, 451, 518, 519, 532, 536, 538, 540.

Gaufridus 424.
Gerhard v. Siena 3.
Gerson 15.
Giffey 16.

[1] Zum Namenregister des vorigen Bandes ist nachzutragen: Avicenna 39, 41 f., 44, 45 f., 57, 68, 79, 172, 182, 263.

Gottfried v. Fontaines 475, 535.
Gregor v. Rimini 3, 440 f., 443, 447, 528, 541.

Heinrich v. Gent 32 f., 58, 188, 204, 256, 265, 337, 475, 518, 520, 530.
Helias (Gramm.) 330.
Herväus 106, 441 f., 448, 450, 488.

Johann XXII (Papst) 7, 8, 10, 15, 16, 17, 429, 430, 431, 432, 434 ff.
Johannes a St. Antonio 11, 12.
Johannes Damasc. 421, 534.
Johannes de Janduno 3, 5, 6, 20, 429.
Johann v. Neapel 540.
Johann v. Paris 411 f.

Karl IV (Kaiser) 9.
Kilwardby 166.

Ludwig d. Baier 8, 17, 430.
Ludwig d. Heilige (König) 437.

Maffejus (Volaterranus) 15.
Marsilius v. Padua 6, 18, 429.
Michael v. Cesena 17.

Nikolaus III (Papst) 431.
Nogaret 8.
Nostradamus (Cäsar) 12.

Olivi (Peter v.) 9, 424.
Ostiensis 424.
Oudin 11.

Paludanus (Petrus) 381, 552, 556, 557, 558, 560, 563, 564, 565, 567, 568, 570, 571.
Petrus Helias (siehe Helias).
Petrus Lombardus 329, 380, 421.
Philipp IV (König) 7, 8, 14, 17, 437.
Philipp VI (König) 7, 8, 9, 16, 436.
Plato 34, 79, 80, 225, 382.

Richard a St. Victore 225, 262, 350.
Robert v. Lincoln 18, 350.
Roger Baco 18.

Sarnanus (Card.) 13.
Silvester v. Ferrara 467.

Tempier 49, 161, 166, 571.
Thomas Aq. 2, 3, 21 f., 24, 35, 40, 42, 52, 57, 59, 65, 71, 76, 128, 143, 179, 182, 183, 189, 197, 199, 208, 210, 213, 225 f., 247, 252, 258, 264, 267, 270 ff., 273, 282, 286, 289, 294, 305, 307, 309, 310, 327, 335, 336, 345, 355, 363, 364 f., 369 f., 373, 374, 383, 385, 388 f., 390 f., 393, 399, 405, 409, 412, 418, 439—575.
Thomas del Vio 518, 535.

Wadding 12.

Zagaglia 14.

Nachträgliche Berichtigungen zu Band I. (Joh. Duns Scotus):

Seite 37, Anm. 1, Zeile 3 ist statt (;) ein (:) zu setzen.
„ 45, Zeile 10 von oben: den Emanatianismus statt der Emanatianismus.
„ 47, „ 10 „ „ daraus statt Daraus.
„ 59, letzte Zeile im Texte: als solchen statt als solche.
„ 68, Zeile 5 von oben: wo er ihn nicht, statt wo er nicht.
„ 70, „ 9 „ unten: unzweifelhaft statt immerhin.
„ 88, „ 21 „ oben: Concretion derselben statt Concretion desselben.
„ 112, „ 13 „ „ theistischen statt heistischen.
„ 161, Anm. 4, Zeile 2: album est musicus statt album est Socrates.
„ 190, Zeile 10 von oben: Intelligible statt Intelligere.
„ 223, „ 18 „ „ schematisirten statt schematisirenden.
„ 249, Anm. 1: SS. 246 u. 248 statt SS. 46 u. 48.
„ 276, Zeile 5 von unten: die Res statt des Res.
„ 297, „ 15 „ oben: Neben der statt Unter der.
„ 392, „ 1 „ „ geschöpflichen Seins statt göttlichen Seins.
„ 501, „ 13 „ „ Kirchengebiete statt Kirchengebote.
„ 510, „ 1 „ „ und diese zum strengverbindlichen statt: und zum strengverbindlichen.

(Ein paar andere unbedeutende, leicht erkennbare Versehen schienen keiner ausdrücklichen Berichtigung zu bedürfen).

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

spätern
&2 # 1836

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1836.